



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v74n188.119619>

“EN EL PRINCIPIO FUE LA ACCIÓN”



“IN THE BEGINNING WAS THE DEED”

JAIME RAMOS ARENAS*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

Agradezco a Cindy Lancheros de la Universidad Nacional de Colombia el trabajo de edición de este escrito.

* jramosa@unal.edu.co / ORCID: 0000-0002-8099-0352.

Cómo citar este artículo:

MLA: Ramos, Jaime. “En el principio fue la acción”. *Ideas y Valores*, vol. 74, no. 188, 2025, pp. 221-244.

APA: Ramos, J. (2025). En el principio fue la acción. *Ideas y Valores*, 74(188), 221-244.

CHICAGO: Ramos, Jaime. “En el principio fue la acción”. *Ideas y Valores*, 74, no. 188 (2025): 221-244.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El escrito transita desde la obra de Marx hasta el pensamiento de Wittgenstein y Vygotsky, con el objetivo de establecer las prácticas como fundamento del pensamiento teórico. Para ello, se examina brevemente la crítica de Marx a Feuerbach, a fin de esclarecer la relación entre materialismo e historia en su obra. Sin embargo, el foco principal radica en analizar hasta qué punto Marx logra reformular la conexión entre pensamiento y acción. El ensayo concluye con una visión panorámica del legado de Wittgenstein y Vygotsky, quienes explican cómo la mente se construye a partir de las prácticas sociales y cómo es posible replantear las nociones de acción y regla sin incurrir en un subjetivismo innecesario.

Palabras clave: Feuerbach, Marx, mente, acción, Wittgenstein, Vygotsky.

ABSTRACT

This essay shows the transition between Marx's theory and Wittgenstein's and Vygotsky's works toward establishing how practice is the foundation of theoretical thought. I examine Marx's criticism of Feuerbach's philosophy briefly to clarify the relation between materialism and history in Marx's work. However, I focus on reviewing to what extent Marx rethought the connection between action and thought. I quickly surveyed Wittgenstein's and Vygotsky's legacy, who showed us how the mind is built from social practices and how to think about actions and norms without falling back into sterile subjectivism.

Keywords: Feuerbach, Marx, mind, action, Wittgenstein, Vygotsky.

Es posible con el Marx de las tesis sobre Feuerbach, abandonar el punto de vista soberano a partir del cual el idealismo objetivista ordena el mundo sin verse obligado a concederle “el aspecto activo” de la captación del mundo, al reducir uno el conocimiento a un registro: basta para ello con situarse en “la actividad real como tal”, es decir en la relación práctica con el mundo, esa presencia preocupada y activa en el mundo, por el cual el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir [...]

PIERRE BOURDIEU, *El sentido práctico*

Introducción

Este escrito busca mostrar la filosofía de Marx como una etapa de transición desde la filosofía moderna a la contemporánea, en el camino de construir una concepción según la cual las prácticas se entiendan como el fundamento del pensamiento. Aunque no puedo evitar hacer algunas observaciones acerca de la relación entre el pensamiento de Hegel y Marx, no pretendo aclarar la diferencia entre las concepciones sobre la dialéctica entre uno y otro. Me atengo a la manera habitual de hacer el contraste, según la cual el uno es un idealista y el otro un materialista. Seguramente, la distinción no es gratuita, pero tampoco tengo una idea enteramente clara de lo que significa. Cabe preguntarse si la diferencia fundamental entre Hegel y Marx puede señalarse con respecto a asuntos concretos puntuales o se trata de miradas que puede decirse así son inconmensurables. Quizá cuando miran un evento ven lo mismo en un sentido y cosas completamente distintas en otro.

Hago un esbozo muy sumario del proyecto de Feuerbach de construir una filosofía que constituyera una genuina alternativa al sistema idealista hegeliano. Posteriormente, examino con un poco más detalle la crítica de Marx a Feuerbach a través de la cual se ve que este último cayó en un sensualismo pre-kantiano y en una filosofía contemplativa que no logró integrar el aspecto dinámico de la realidad dentro del materialismo.

Marx, por su parte, busca preservar una concepción dialéctica de la realidad, pero fundando los procesos históricos en las condiciones materiales de vida de las personas. Señalo algunas deficiencias en la crítica de Marx a Feuerbach y en su pretensión de haber puesto a Hegel “de cabeza”. Examino brevemente la noción de acción que soporta, usualmente de forma implícita, la teoría del trabajo en Marx y a la luz de la filosofía contemporánea muestro las limitaciones de tal noción. Finalmente, y a través de una rápida mirada a la obra de Wittgenstein y Vygotsky, establezco una conexión entre la concepción de Marx y el pensamiento contemporáneo, en el cual se muestra más claramente que

la mente se forja a partir de prácticas intersubjetivas y que incluso la dependencia de lo mental a lo social no es solo causal sino conceptual. No examino en mucho detalle los conceptos tratados, lo que busco es dar una mirada sinóptica, y espero que perspicua, de un camino desde aquellos que buscaron el fundamento de la realidad en el logos a esos otros que la han rastreado en la acción.

La crítica de Marx al materialismo de Feuerbach

Para empezar, recordemos mínimamente la postura filosófica de Feuerbach. Él sostiene que la filosofía hegeliana es la teología racionalizada, es “la teología hecha lógica” (*Tesis 6*). La teología, que Feuerbach llama ordinaria, pone a Dios más allá del mundo, concibe a Dios como trascendente; la teología especulativa, en cambio, realiza la esencia divina en este mundo. Al respecto, Feuerbach cita a Hegel: “La conciencia de Dios es la autoconciencia de Dios”. Es decir, lo absoluto es la sustancia que se piensa a sí misma (*Tesis 4*).

Para Hegel, el pensamiento es el ser, el pensamiento es el sujeto y el ser el predicado. Por su parte, Feuerbach argumenta que la filosofía hegeliana debe ser invertida, y defiende el ateísmo concebido como la inversión del panteísmo (en realidad Hegel no es panteísta, pero la cuestión no es esencial aquí).

Feuerbach sostiene que la identificación que hace el idealismo del pensamiento con el objeto (para resolver el problema kantiano de la brecha insalvable entre el objeto en sí y el objeto concebido) lo lleva, claro, a negar una distinción entre el pensamiento y la realidad sensible (*Principles* §31). Sin embargo, Feuerbach señala que: “El requerimiento de que la idea misma se realice, que se haga sensible, surge del hecho de que *inconscientemente se presupone* que la realidad sensorial independiente y previa al pensamiento es la verdad del mismo” (*ibid.* Las citas en español de las obras que aparecen en inglés en la bibliografía son traducción mía).

Esa presuposición de la realidad sensible que hace el idealismo muestra, para Feuerbach, que lo real solo es real en cuanto objeto de los sentidos (*id.* §32).

Para Feuerbach, la lógica de Hegel hace del pensamiento algo trascendente, hace del pensamiento de los seres humanos algo externo a ellos mismos. La lógica se concibe entonces como una realidad platónica, como algo que trasciende el pensamiento real y concreto de los seres humanos. En oposición a esto, Feuerbach sostiene que

La verdadera relación entre el pensar y el ser es simplemente esta: el ser es el sujeto y el pensar el predicado, pero un predicado tal que contenga la *esencia* de su sujeto. El pensamiento viene del ser, pero el ser no viene del pensar. El ser viene de sí mismo y a través de sí mismo. (*Principios* 21)

Así pues, la filosofía de Feuerbach lleva a abandonar la identidad del ser y el pensar, pues el pensamiento debe ser visto, exclusivamente, como el producto de la actividad del ser humano (no también como *nous*). Ahora, esa identidad debe darse en el ser humano, él es el sujeto de esa unidad (*Principios* 105). La identidad de sujeto y objeto solo se da cuando el hombre se conoce a sí mismo, y esto es algo que hace a través de los sentidos (*id.* 94). En resumen, la filosofía de Feuerbach lleva a la adopción de un criterio sensualista de la realidad y a un realismo que abandona la identificación del pensamiento y el ser.

Marx reconoció a Feuerbach como el primer crítico importante de la filosofía hegeliana, y señaló que “Feuerbach es el único que tiene respecto de la dialéctica hegeliana una actitud *seria, crítica*, y el único que ha hecho descubrimientos en este terreno” (*Manuscritos* 181).

Quizás un buen comienzo para examinar la búsqueda de Marx de construir un materialismo histórico, un materialismo que se funde en la praxis, está en su crítica a la filosofía de Feuerbach. No busco hacer un examen sistemático de las muy celebres “Tesis sobre Feuerbach”; tampoco tengo especial interés aquí en lo que concibo como una crítica de Marx al pensamiento filosófico en general, solo examino las tesis para iluminar hasta donde me sea posible la crítica de Marx a un materialismo estático y sensualista.

Voy a decir solo unas palabras sobre lo que concibo como una crítica de Marx al pensamiento filosófico y aclarar de una vez lo que entiendo aquí por “praxis”.

En las tesis sobre Feuerbach, Marx le critica a aquel algo que también censura a los idealistas alemanes, su centrarse en hacer filosofía, el pensamiento especulativo. La última de las tesis dice: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (*Obras escogidas* 3).

Esta no es una crítica específica a la filosofía de Feuerbach, es un reproche a la actividad filosófica como tal.¹ De manera semejante, Marx y Engels hablan de manera reprobatoria de la filosofía en general en la *Ideología Alemana*: “De lo que se trata en realidad y para el materialista práctico, es decir para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (*Ideología* 10).

Marx parece pensar que la filosofía como tal, a diferencia de la ciencia, tiene muy poco valor, y que los problemas acuciantes que enfrentamos no pueden resolverse haciendo filosofía, solo cambiando el mundo. Una posición semejante respecto a la filosofía es expresada por

1 Cohen (408) interpreta la tesis de otra manera, como reiterando la necesaria unión de teoría y práctica.

Wittgenstein en el prefacio al *Tractatus Lógico-filosófico*, cuando dice que cree que todos los problemas (filosóficos) fundamentales han sido allí resueltos y “muestra cuan poco se ha hecho cuando estos problemas han sido resueltos” (29).

Por otra parte, cuando se habla de “praxis” en el contexto de la obra marxiana se entiende fundamentalmente praxis revolucionaria, actividad política tendiente a transformar las condiciones imperantes (véase por ejemplo Lukács). Yo voy a usar el término en un sentido amplio que la hace sinónima con “práctica”, “actividad”, “acción”, pues lo que me interesa es mostrar su vínculo con la noción wittgensteiniana de práctica y contraponerla a “pensamiento”.

Marx critica el énfasis que hace Feuerbach en la sensoriedad como criterio de realidad. En la primera de sus tesis sobre Feuerbach, Marx señala:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto. (*Obras escogidas* 2)

Esta observación² puede descomponerse en un argumento ontológico y otro argumento epistemológico contra Feuerbach. La objeción ontológica señala una concepción estática de la realidad por parte de Feuerbach, la objeción epistemológica se centra en la concepción pasiva del entendimiento que tiene ese filósofo. Digamos primero algo sobre el aspecto ontológico.

Marx señala a Feuerbach el problema de poner la noción de objeto como central en el concepto de lo real, lo cual lleva a una concepción más estática del mundo, el cual aparece como constituido por entes relativamente permanentes. Marx, en cambio, quiere defender una concepción dinámica de la realidad, como constituida por procesos, en la cual es central la noción de práctica.

En relación con una visión procesual de la realidad, que Marx hereda de Hegel, Taylor explica por qué la realidad, concebida como totalidad a la manera hegeliana, no puede entenderse en términos de objetos. Los elementos que componen la realidad, según Hegel, están

2 La tesis ocho va en la misma dirección que la uno: “Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis” (*Obras escogidas* 3). Marx sugiere de nuevo solucionar prácticamente un problema filosófico. Echavarría interpreta esto como haciendo alusión al romanticismo y su llamado a “fusionarnos con el mundo” (místicamente), mientras que Marx plantearía que nos unimos al él transformándolo.

inseparablemente relacionados y sin embargo entran en oposición. En cambio, la idea de objeto o cosa es la de propiedades que coexisten en ella sin chocar. La contradicción es la que genera el movimiento, el cambio, que la noción de cosa no nos explica (Taylor 1975 270).

Marx señala que el materialismo de Feuerbach, y todo el materialismo precedente, descuidó esa concepción activa de la realidad que se hallaba ya en el idealismo, aunque de modo abstracto y no de modo histórico y concreto. No es muy claro qué quiere decir Marx al acusar a Hegel de aproximarse a la realidad de modo “abstracto”, pues Hegel considera que se ocupa enteramente de lo concreto. Por ejemplo, Hegel no concibe lo universal como algo que se instancia en lo particular en el modelo de una forma platónica. Como señala Taylor:

But as concrete, the universal can no longer be considered distinct from and merely externally related to the particular (das Besondere). It is not just that as instantiated it must occur together at a particular place or time with some other properties, etc. For we could still think of the universal as without any inner relation to the particular features of its instances. But we cannot look at Hegel's concrete universal in this way. (1975 113)

Según Hegel, se concibe abstractamente al universal cuando se lo concibe separadamente de su manifestación en lo concreto. La encarnación de lo universal en lo concreto es una manifestación de la necesidad de la idea, lo particular es una “expresión” de lo universal. Quizá Marx considera que el idealismo es inherentemente abstracto, unilateral, por ver los procesos fundamentalmente desde la perspectiva del pensamiento, pues, aunque Hegel presta atención a los procesos históricos y a los factores económicos y políticos, estos se ven como expresiones de la actividad de la conciencia. En su “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general”, Marx señala que “lo grandioso” de la Fenomenología de Hegel es que muestra la auto creación del hombre como un proceso, que entiende la esencia del trabajo y al hombre objetivo como producto de su propia actividad. Sin embargo, señala que Hegel solo ve el aspecto positivo del trabajo en el desarrollo del espíritu, no ve el aspecto negativo, es decir, cómo el trabajo lleva a la enajenación del hombre (*Manuscritos* 187).

No puedo aquí ir más allá de la explicación un tanto simplista que dice que la diferencia entre la dialéctica de Hegel y Marx reside en que ambos tienen una visión procesual de la realidad pero que las contradicciones que median el proceso se dan en Hegel enteramente en la esfera de la conciencia (¿qué significa esto exactamente?), y, en

el caso de Marx, en la realidad socioeconómica.³ Marx mismo cae en esa simplificación cuando afirma que hereda de Hegel una concepción dialéctica de la realidad, pero poniendo a Hegel “de cabeza” (Prefacio a *El Capital*). Esto es lo que en la ortodoxia se expresa diciendo que el motor de la historia no será ya el espíritu, sino el desarrollo de las fuerzas de producción que entran en contradicción con determinadas formas sociales de producción, formas de propiedad, y provocan una transformación revolucionaria. Esta concepción dinámica de Marx se traduce en lo que conocemos como el materialismo histórico. Quizá una diferencia más fundamental entre el idealismo y el materialismo resida en su distinta concepción de la relación entre lo infinito y lo finito, pero eso es algo que no voy a examinar aquí. Me limito a mencionar que los idealistas entienden lo finito a partir de lo infinito; Spinoza, por ejemplo, concibe los modos a través de la sustancia, la cual es en sí misma y se concibe por sí misma, el camino inverso sería absurdo. Por otra parte, pensadores como Hume y Feuerbach entienden lo infinito a partir de lo finito. Para ellos el infinito solo se concibe como la negación de un límite. Hegel, por su parte, afirma:

El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente. [...] Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, el agua o la materia o los átomos son *pensamientos*, universales, ideales, no cosas tal como se encuentran de manera inmediata, vale decir, en su individualidad sensible. (*Ciencia de la Lógica* 197-198)

Esto es algo que Feuerbach (*Tesis* 12) rechaza de forma enfática.

La praxis y la naturaleza humana

Feuerbach intentó construir una filosofía humanista en contraposición al idealismo hegeliano. La “nueva filosofía”, que se concibe como una antropología filosófica, tendría como sujeto no al Yo, ni al espíritu absoluto, sino “al ser real y total del hombre” (*Principios* 104). Ese ser real no es mera razón, es también carne, sangre y sentimiento. La Verdad no puede residir únicamente en el pensamiento, sino en la totalidad de la vida y la esencia del ser humano (*id.* 109). La esencia humana se realiza en la vida social, en la comunidad del hombre con el hombre (*id.* 110).

3 Es verdad, en cualquier caso, que Hegel defendió que el fin último de la historia es el desarrollo del espíritu, su autoconocimiento y la construcción de un mundo objetivo acorde a sí mismo: “La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu. En sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos” (*Lecciones* 76).

Marx, por su parte, critica el esencialismo de Feuerbach con respecto a la naturaleza humana. En la sexta tesis sobre Feuerbach, le señala que, aunque él había mostrado como diluir la esencia divina en la esencia del ser humano, concibió esa esencia como “algo abstracto inherente a cada individuo”, como una propiedad de la que participan los individuos. En realidad, sin embargo, la esencia humana es solo la totalidad de las relaciones sociales.

Feuerbach no aprecia correctamente la dimensión histórica del ser humano; A pesar de que reconoce al ser humano como fundamentalmente social, como se ve cuando señala, por ejemplo, que el hombre singular no posee la esencia humana ni como ser moral ni como ser pensante, la cual reside solo en la comunidad de los hombres (*Principles* § 59). Sin embargo, su concepción de los vínculos sociales es abstracta e idealizada. Como señalan Marx y Engels “No conoce más ‘relaciones humanas’ ‘entre el hombre y el hombre’ que las del amor y la amistad y además idealizadas” (*Ideología* 11).

Feuerbach, en un sentido, da un paso atrás con respecto a Hegel, quien da incluso un papel más importante al trabajo en el desarrollo del ser humano, como se mencionó antes.

En una de las fórmulas más sonoras de la crítica a Feuerbach, Marx y Engels apuntan:

En la medida en que Feuerbach es materialista, se mantiene al margen de la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él. (*id.* 12)

Aquí, cabe preguntarse en qué sentido exactamente es histórico el materialismo de Marx a diferencia del de Feuerbach. Me parece que en *la Ideología alemana* Marx y Engels presentan unas críticas a su antecesor poco convincentes.

Ellos argumentan que Feuerbach no entiende que el mundo sensorial que se le impone es resultado también de la industria humana.

No ve que el mundo sensorio que le rodea no es algo directamente dado desde toda la eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, [...] hasta los objetos de la “certeza sensorial” más simple, le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. (*id.* 11)

El argumento parece ser que no existe una tajante línea divisoria entre la naturaleza y el hombre, que la naturaleza misma tiene un

carácter histórico porque se transforma con la intervención humana.⁴ A continuación, Marx y Engels señalan que Feuerbach solo encuentra en Manchester fábricas y máquinas donde antes solo había telares y tornos, o que en la campaña romana solo haya entonces pastizales y pantanos donde antes hubo viñedos. Pero ¿acaso están diciendo que Feuerbach no se dio cuenta de que la naturaleza se transforma a partir de la intervención humana y particularmente a partir del desarrollo de la industria? Eso no suena convincente, Feuerbach era un hombre inteligente y bien educado. En todo caso, el ser consciente o no de tal cosa no parece un buen criterio para distinguir entre un materialismo contemplativo y un materialismo histórico. De manera semejante, la crítica que hacen a Feuerbach, en la que afirman que tiene una concepción excesivamente contemplativa de la ciencia y que la idealiza como un conocimiento puro y omnisciente, y no se da cuenta de que la actividad científica está profundamente ligada a la industria y al comercio (*ibid.*), puede ser justa, pero ella por sí misma no prueba el carácter histórico de la naturaleza, en el sentido de que la naturaleza sea un constructo humano.

Por lo demás, en esta concepción de las cosas tal y como realmente son y han acaecido, todo profundo problema filosófico, como se mostrará más claramente en lo sucesivo, se reduce a un hecho empírico puro y simple. (*Ideología* 11)

Ese hecho empírico es la transformación de la naturaleza por el trabajo humano. Sin embargo, el problema de “cómo son las cosas realmente y cómo han acaecido” no se resuelve mostrando que el ser humano transforma la naturaleza y que se transforma a sí mismo en el proceso. El problema filosófico del estatus de la realidad no se resuelve con el hecho empírico de que transformamos el mundo con el trabajo. Lukács (*preface 1967 History*) señala que es un error de Engels imponer a la praxis la tarea de resolver prácticamente el enigma kantiano de la cosa en sí. De hecho, Lukács considera que es el mundo humano histórico el que debe entenderse dialécticamente y no extender el método a la explicación de la naturaleza como hace Engels en el *Anti-Düring*. La noción de praxis debe aplicarse al mundo social y no al mundo natural como lo extrapola Engels. ¿Acaso es iluminador interpretar las esferas física y biológica en términos dialécticos?

4 Eso no queda claro en *La ideología alemana*. Sin embargo, quizá sea posible argumentar, como hace Gould a partir de su lectura de los *Grundrisse*, que “los objetos no son simplemente dados o descubiertos por el sujeto, sino más bien hechos objetos a partir de la actividad del sujeto”. Es a través del trabajo que se les da un sentido. En todo caso, reconoce Gould que “el sujeto trabaja en aquello que le es dado como externo a él, como algo otro que él” (41).

El asunto en discusión es en qué medida la naturaleza, que es transformada por el trabajo humano, puede tomarse como “lo dado”. Es decir, en qué medida Marx adopta una actitud “realista” frente a la existencia de la naturaleza, como Feuerbach lo hace (y posiblemente también Engels y Lenin). Me parece que lo que Marx necesita aquí es un argumento semejante al de la crítica de Sellars al “mito de lo dado”, cuya más celebre expresión son los *sense data* de Russell. Lo dado sería algo que es enteramente preteórico, completamente independiente de la experiencia, pero que, sin embargo, es un dato, una fuente de conocimiento. Si algo es conocido debe haber sido asimilado, de algún modo, al pensamiento. Se necesitaría mostrar que Feuerbach cae en ese mito y sugerir cómo salir de allí. Lo que se necesita explicar es el tipo de relación que hay entre el sujeto y el objeto que enfrenta, tal que esa relación no sea derivada de la estructura del entendimiento del sujeto, porque entonces estamos de vuelta en Kant, ni sea esa relación, en último término, una expresión del espíritu pensándose a sí mismo, el idealismo. Lo que necesita mostrarse es algo así como que las actividades más básicas y cotidianas, no mediadas teóricamente, no mediadas conceptualmente, me dan un conocimiento del objeto que es enteramente práctico, que no se corresponde a la lógica de un conocimiento discursivo (en esa dirección va *El sentido práctico*, de Bourdieu).

Marx y el entendimiento como activo

Me voy a enfocar ahora en el aspecto activo que Marx otorga al entendimiento, derivándolo de un enfoque social del conocer. Esto se relaciona con el aspecto epistemológico de la crítica de Marx en la primera tesis sobre Feuerbach, como mencioné antes. Allí, Marx critica al materialismo de su antecesor porque concibe “la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*”. También, en la quinta tesis Marx expresa esta censura, señalando que Feuerbach “apela a la intuición sensorial, pero no concibe la sensoriedad (o sensibilidad) como una actividad sensorial humana *práctica*” (*Obras escogidas* 3).

A este respecto, Bloch (1971 64) señala que los materialistas tradicionales tenían una concepción pasiva del entendimiento, no reconocen la actividad que está mediando en la cognición. Los idealistas modernos, en cambio, enfatizaban el aspecto activo de la mente, pero su modelo de la razón era matemático y ahistórico.

Recordemos que Feuerbach apela a la intuición sensible contra el idealismo absoluto de Hegel, para establecer un criterio de realidad. Lo real es aquello que podemos captar por los sentidos. Pero su concepción de la sensibilidad es pasiva. Feuerbach tiene una concepción contemplativa del conocimiento y su modelo es el de la ciencia pura. Marx señala que: “[...] en la *Esencia del cristianismo* [Feuerbach] solo

considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse” (Tesis sobre Feuerbach, *Obras escogidas* 2).

Quizás Marx tenga en mente pasajes de Feuerbach como aquel en el que hace un contraste entre la percepción nebulosa del místico que se deja llevar por el ador de sus sentimientos, y la percepción objetiva que describe como aquella que corresponde a un pensamiento abstracto, libre y desinteresado, es decir: “la percepción de las cosas en su naturalidad, verdad y realidad” (*Esencia* 296).

En los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Marx presenta de una manera más clara, no solo el aspecto activo de la cognición, sino la dimensión social de la percepción misma.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es nuestro cuando lo [...] [poseemos], cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, [...] En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido del tener. [...] La superación de la propiedad privada es por ello *la emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. (*Manuscritos* 144)

Así pues, la manera como experimentamos el mundo, como percibimos las cosas, está mediada por las estructuras socioeconómicas bajo las cuales vivimos. O bien un objeto tiene un valor de uso, sirve para alimentarme, etc., o bien es capital, lo poseo para generar riqueza, en cuyo caso no me interesa su valor de uso, sino su precio. El comerciante de minerales solo ve el precio que tiene la gema, no aprecia su belleza ni las propiedades mismas que tiene el objeto como mineral (*id.* 146).

Nuestros sentidos mismos se encuentran alienados, no vemos el objeto en sus múltiples manifestaciones, no apreciamos su complejidad y su riqueza, lo vemos, por ejemplo, como simple mercancía. Así también para el que sufre de hambre “no existe la forma humana de la comida”, su alimentarse se vuelve una actividad puramente animal, puramente instintiva. Solo hay allí la satisfacción de una necesidad acuciante, sin hacer del alimentarse una actividad propiamente humana.

Marx señala que el tanto el ojo como el oído humano, gozan de manera distinta que los de los animales; habla de una percepción propiamente humana de los objetos, con lo que quiere significar una percepción mediada socialmente. La música solo existe como objeto para un oído musical, “mi objeto sólo puede ser la afirmación de una de mis

fuerzas [poderes] esenciales” (*ibid.*). El objeto solo tiene un significado para mí, en la medida en que puede ser un objeto de mis sentidos, “pero los sentidos del hombre social son distintos a los del hombre no social”. Es decir, solo si la sensibilidad musical ha sido cultivada, puede un ser humano disfrutar de la ópera. De manera análoga, lo que ve alguien al mirar una obra de arte depende del grado y el modo en que ha cultivado una percepción estética de las formas.⁵ Contemporáneamente, algunos psicólogos y filósofos, como Jerome Bruner y Paul Churchland (véase Ramos 2005) han sostenido que no se trata simplemente de que uno interprete de otro modo lo que ve y que todos veamos lo mismo, sino que en un sentido importante vemos cosas distintas al mirar el mismo objeto, dependiendo de nuestra formación, nuestras creencias, valores y demás. Creo que el pensamiento de Marx, de manera incipiente, va en esa misma dirección. La mentalidad del sujeto es, en buena medida, producto de sus condiciones materiales de vida, de las relaciones de producción en que está inmerso. Pero esto no significa simplemente la idea de sentido común de que las ideas y gustos predominantes en una cultura permean la mentalidad de un individuo. Significa, siguiendo a Vygotsky, que la estructura misma del pensamiento individual es el resultado de la internalización de prácticas intersubjetivas.

La necesidad de replantear nuestra concepción de la acción

A mi modo de ver, solo podemos repensar a cabalidad la relación entre teoría y práctica si revisamos nuestra noción de la acción humana. Marx sigue atrapado, en buena medida, en un modelo de la acción humana como mediada por el pensamiento discursivo, algo que puede verse claramente en la siguiente cita:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. (*Capital* 216)

Marx concibe el trabajo como “actividad con un propósito” y agrega que “el aspecto material por tanto presupone que el instrumento del

5 Como señala Bourdieu en *La Distinción*, la apreciación del arte no figurativo requiere una considerable educación, una familiaridad con unos códigos y tradiciones que el obrero no tiene ni el tiempo, ni las posibilidades de adquirir. Eso crea una brecha entre el gusto “legítimo” del burgués y el gusto “popular” que difícilmente se puede cerrar.

trabajo haya sido usado realmente como un medio hacia un fin en el proceso de producción” (*Grundrisse* 311).

Los animales no trabajan, no encontramos en ellos un trabajo vivo que se objetive en un producto. El proceso de autorrealización que puede encontrarse en el trabajo (aunque no el trabajo alienado en el capitalismo) es ajeno al mundo animal. Los animales no tienen voluntad, y por ello no pueden tampoco ser sujetos a relaciones de servidumbre: “la presuposición de la relación amo-siervo es la apropiación de una voluntad ajena. Aquello que no tenga voluntad, *e. g.*, un animal puede proveer un servicio, pero eso no convierte a su propietario en su señor” (*Grundrisse* 500-501).

La caracterización del trabajo como actividad inherentemente humana parece bien justificada. Sin embargo, la teoría de la acción en que se funda es cuestionable. Marx parece seguir un modelo aristotélico de la acción, según la cual la intención en la mente del artífice sirve como causa final del objeto producido (Gould quizá exagera las convergencias entre Marx y Aristóteles, pero me parece que acierta en que el modelo aristotélico de la acción está presente en la teoría del trabajo).

La teoría de la acción ha recibido una gran atención en la filosofía contemporánea y las discusiones se vuelven especializadas y sutiles. Solo puedo tratar de dar aquí una idea de la complejidad del asunto y por qué la teoría de Marx no alcanza a rozar el corazón del problema, lo cual le impide una correcta comprensión de la relación entre pensamiento y acción.

Las acciones parecen pertenecer a dos ámbitos categorialmente distintos. Por una parte, son sucesos en el mundo espacio temporal y como tal sujetas a la causalidad. Por otra parte, tienen un sentido y por ende una dimensión normativa. Uno puede no entender el sentido de una acción que otra realiza si ella pertenece a una cultura que nos resulta ajena. Adicionalmente, una acción puede realizarse correcta o incorrectamente, puedo intentar atrapar la bola y fallar.

Como eventos en el mundo, las acciones deben tener causas y efectos (como ya Kant señaló). Las acciones, a diferencia de las proposiciones (que solo tienen significado) tienen eficacia causal.

Sin embargo, es importante evitar en caer en explicaciones que confundan distintos niveles de descripción. Téngase en cuenta que una descripción puramente neurofisiológica de una acción motora de un agente, digamos levantar el brazo, no la describe como el acto de un agente, es una descripción al nivel sub-personal. En tal descripción se describe el tipo de señales que la corteza motora primaria y corteza premotora envían a los músculos del brazo, y demás, pero no se mencionan los estados mentales de un agente, ni motivos y demás. En realidad, en una explicación puramente neurofisiológica de la acción

no debería hacerse uso de conceptos intencionales, como los de “creencia”, “intención”, “motivo”, etc.

Parece tentador decir que la acción como tal tiene causas mentales. Nos parece que existe una estrecha relación entre hacer A y tener la intención de hacer A. Estamos inclinados a decir que la causa de que hagamos A es que tenemos la intención de hacer A. Esta forma de hablar es, sin embargo, problemática, porque sugiere que hay una clase de estado mental que podemos identificar con la intención de hacer A que causa la realización de A. Pero, en realidad, no encontramos que siempre que hacemos A hayamos estado antes en el estado mental “intención de hacer A”. No tenemos una experiencia de ese supuesto estado mental, ni siquiera cuando conscientemente me digo a mí mismo, “Voy a hacer tal cosa”. Generalmente, en todo caso, al hacer A intencionalmente tal cosa no está precedida por una decisión consciente. Al terminar la clase me levanto de la silla intencionalmente, pero normalmente tal acto no está precedido por una decisión consciente.

La cuestión que cabe preguntarse es si las explicaciones de las acciones de la psicología popular (*folk psychology*) son en verdad causales, si al explicar que A hizo Z porque quería X y creía que solo haciendo tal cosa podía conseguirlo, estamos dando las causas por las que hizo Z. Cómo es bien sabido, Wittgenstein hizo famosa una distinción entre explicaciones causales y explicaciones en términos de razones o motivos. Según Wittgenstein, las explicaciones causales son conjeturales, hipotéticas, pues las causas no las conocemos solo las conjeturamos (*Blue and Brown Books* 15, *Wittgenstein Lectures* 78). A este tipo de explicaciones las sometemos al veredicto de la experiencia, damos evidencia de ellas.

En cambio, las explicaciones en términos de razones, como las explicaciones por motivos a las cuales se asemejan, tienen otra gramática, responden a otro tipo de pregunta. Estas explicaciones pretenden explicar el sentido de un fenómeno, dar razón de él, lo cual en algunos casos equivale a una justificación, *post hoc*, o a mostrar un camino posible por el cual se puede arribar a él.

Aquí los motivos no son entendidos como estados mentales que causan nuestra conducta. Lo que damos como motivo de una acción, aún, válidamente, puede no haber jugado un papel causal en el desarrollo de la conducta. Dar motivos o razones de una conducta es algo que aprendemos a hacer para justificarla o para darle un sentido (cuando alguien no entiende qué sentido tiene hacer tal cosa).

Aquí es necesario señalar una importante precisión conceptual, siguiendo principalmente a Wittgenstein. Dado nuestro concepto de “acción”, las acciones no pueden ser causadas, ni siquiera por nuestros estados mentales. Una acción es algo que uno hace, uno es el agente de

su acción. Si concebimos la acción como causada por nuestros estados mentales, entonces ya no es algo que uno hace.

Ni siquiera parece apropiado decir que la intención causa la acción, más bien realizamos la acción intencionalmente. Al decir esto no se está haciendo alusión a un supuesto libre albedrío. Lo que se está haciendo es una precisión sobre la manera como concebimos la acción, como hablamos de ella. Decir que la acción es realizada y no causada no es incompatible con aseverar que descrita a nivel sub personal, como un evento físico, la acción tiene por su puesto causas.

Puedo tener la intención de hacer tal cosa, pero no puedo tener la intención de tener la intención de hacer tal cosa (*Investigaciones* § 613). El tener la intención de hacer tal cosa no es algo que hacemos, no puedo intentar tener la intención de hacer tal cosa, como si puedo intentar hacer tal cosa. Wittgenstein señala: Uno puede decir “Quiero [tengo la intención] pero mi cuerpo no me obedece”, pero no: “Mi voluntad no me obedece” (*id.* § 618).

Según esta concepción, la intención no es un estado mental que antecede y causa la acción, sino que existe una conexión intrínseca, conceptual entre el concepto de “la intención de hacer x” y el concepto de la acción “hacer x”. Es decir que, al ver claramente que alguien está haciendo algo, vemos a través de su acción su intención.

Wittgenstein dice: ¿Cuál es la expresión natural de una intención? — Contempla un gato cuando acecha un pájaro; o un animal cuando quiere huir (*id.* § 647). Es decir, no tenemos que leer la mente del gato para conocer su intención, vemos su intención en su acción. Podemos aplicar lo que Wittgenstein dice acerca de la atribución de estados mentales al caso de la acción. Debe haber criterios, no solo síntomas contingentes, para atribuir una intención a alguien. Decimos que p es criterio de q, si existe una conexión gramatical entre afirmar p y afirmar q. La acción pública observable debe ser criterio de la intención inmediata del agente, del objeto de su acción.

Volvamos entonces a Marx. En su idea, sigue primando una concepción subjetivista de la acción. Es la intención subjetiva del agente la determinante última de la acción. Pero la intención misma solo tiene una conexión causal y por ende contingente con la acción. La acción solo es un síntoma de la intención del agente, a la cual nunca podríamos acceder completamente. Nunca podríamos tener certeza de la intención del agente. A pesar de que Marx adopte un enfoque social hacia la comprensión del sujeto, la influencia de la sociedad sobre el sujeto solo se concibe como causal, como algo que opera desde afuera hacia adentro. Dada la concepción de Wittgenstein, la conexión entre lo “interno” y lo “externo”, entre la vida subjetiva y la vida pública, es mucho más estrecha, es, en realidad, conceptual. Las categorías con

que construimos la noción de intención y de las distintas clases de acciones son sociales. Categorizamos las acciones socialmente, “caminar” “reír” “ordenar”, “suplicar”, etc. Estas son todas categorías socialmente establecidas (Ramos 2018). Tiene que haber casos paradigmáticos de estas acciones, cuando la duda acerca de qué tipo de acción se trata simplemente no cabe. Eso no significa, claro, que todos los casos son transparentes. Puede haber casos en que no sabemos si simplemente nos están preguntando algo o nos están invitando a hacer algo. Pero lo que se necesita es que haya casos, como el del gato que menciona Wittgenstein, en que podemos ver la intención de la acción contenida en ella misma. Necesitamos criterios externos para hablar de lo interno. La absoluta privacidad del sujeto, que se sigue de los presupuestos filosóficos modernos, si los llevamos hasta sus últimas consecuencias, es ininteligible.⁶ Los conceptos mismos con los cuales pensamos los estados más subjetivos e individuales son sociales (véase la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje esencialmente privado en *Investigaciones filosóficas*).

La noción de acción tiene un estatus especial en la discusión sobre la relación entre teoría y práctica, pues se encuentran allí los extremos, desde el intelectualismo que concibe toda acción como el resultado de aplicar (quizás inconscientemente) un precepto teórico que tenemos en nuestra mente, o en un papel, hasta el más puro mecanicismo que ve las acciones como meros reflejos o resultados ciegos de ensayo y error.

Wittgenstein, Vygotsky y la prioridad de la práctica

El gran psicólogo marxista ruso, Lev Vygotsky, y el más celebrado filósofo, Ludwig Wittgenstein, adelantaron su trabajo de manera totalmente independiente, y, a pesar de diferencias muy notables en la manera como enfocaron su trabajo, que Vygotsky consideraba como científico y Wittgenstein como conceptual, y divergencias significativas en algunas de sus conclusiones, tienen convergencias muy notables.

El aspecto central que nos interesa aquí acerca de la obra de estos dos autores es un enfoque según el cual la mente individual solo puede entenderse a partir de la práctica social. Podemos decir, un poco crudamente, que la mente se forja de afuera hacia adentro. Lo primero que encontramos son el desarrollo de ciertas capacidades corporales, destrezas manuales, habilidad en la manipulación de objetos y un uso de las palabras que el niño no distingue al principio de sus propias acciones

6 Los modernos trataron de esquivar esa conclusión apelando a argumentos *ad hoc*, como que conocemos los estados mentales de la otra por extrapolación de nuestra propia experiencia. Pero eso no funciona como mostró Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas*.

corporales (“¡Muévete!”, le demanda al objeto en la pantalla cuando este no responde a la manipulación de la palanca). El uso del lenguaje es en su origen intersubjetivo (*pace* Piaget), es solo a través de la interacción con los otros (escuchándolos, repitiendo sus palabras, jugando pequeños juegos) como vamos construyendo un universo simbólico. Solo después de una práctica prolongada puede el individuo internalizar el lenguaje y darle un uso personal, para planear acciones y demás.

La internalización de actividades socialmente enraizadas e históricamente desarrolladas es el rasgo distintivo de la psicología humana, el fundamento del salto cualitativo de la psicología animal a la psicología humana. Hasta ahora solo el esbozo más simple de este proceso se conoce. (Vygotsky 1978 57)

Los seres humanos tienen unas facultades cognitivas como memoria, atención, percepción, etc. que están biológicamente fundadas, pero, a partir de la adquisición del lenguaje, un instrumento esencialmente social, la estructura interna de estas facultades y la manera como ellas se interrelacionan se reconfigura radicalmente. Vygotsky habla de la “internalización” de actividades sociales, con lo que quiere significar “la reconstrucción interna de una operación externa” (*id.* 56). Así, por ejemplo, la imaginación es producto de la internacionalización del juego. Hablando estrictamente, los niños pequeños no tienen imaginación. Sus juegos (y sus sueños) son simulaciones de actividades motrices como conducir un carro o montar a caballo. El niño puede jugar con un caballo de palo porque recrea la actividad de cabalgar colocando el palo entre sus piernas, pero no hay allí una actividad genuinamente simbólica. Así, por ejemplo, el niño pequeño no puede representar un caballo simbólicamente usando palitos o fósforos.

A su vez, el pensamiento verbal es el producto de la internalización del habla social. Esa habla que aprendimos en la dimensión social, vamos transformándola, condensándola, para poder llegar a usarla en relación con nosotros mismos. Este uso se manifiesta primero en lo que Piaget denominó el “habla egocéntrica”; el niño acompaña sus juegos y actividades con un soliloquio progresivamente más condensado e ininteligible para los demás. Vygotsky mostró que el niño, gradualmente y con dificultad, utiliza el habla, aún audible, como una herramienta para organizar y estructurar su acción, por ejemplo, en la solución de un problema práctico. El habla egocéntrica finalmente se internaliza en el “habla interna” o pensamiento verbal. El vehículo del pensamiento es entonces el lenguaje social que aprendimos en la esfera pública, aunque progresivamente predicativo y condensado (Vygotsky 1996, Ramos 2008).

Ni Wittgenstein ni Vygotsky conciben el lenguaje como un mero medio de comunicación, como lo hacen por ejemplo Jerry Fodor y las teorías modulares de la facultad lingüística; tampoco conciben la facultad de pensar como una capacidad antecedente y enteramente independiente del uso del lenguaje. Por el contrario, consideran que, al ir desarrollando gradualmente unas destrezas lingüísticas, en la interacción con los demás, participando en juegos de lenguaje crecientemente más elaborados, el niño va construyendo un pensamiento discursivo complejo.

Acerca del usual comentario de que los animales no hablan porque no piensan, Wittgenstein señala que eso supone que pensar es un proceso enteramente separable y antecedente al uso del lenguaje. Pero lo que encontramos es que decimos que los animales no piensan porque no dan órdenes, no hacen preguntas, no charlan, actividades que son parte de nuestra “historia natural” (*Investigaciones* § 25). El pensar se cristaliza en esas actividades, es inmanente a ellas, por decirlo así, no es algo etéreo que subyace a esas actividades como su causa: “No hay significados atravesando mi mente además de las expresiones verbales: el lenguaje es el mismo vehículo del pensamiento” (*id.* § 329).

Considero que Wittgenstein compartiría en buena medida la siguiente observación de Marx y Engels acerca de la relación entre pensamiento y lenguaje.

El “espíritu” nace ya tarado con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica. (*Ideología* 13)

Es decir, que el pensamiento no es algo que anteceda al lenguaje y sea enteramente separable de él. Ellos afirman que la conciencia humana surge con el lenguaje, esto es un tanto exagerado, pues tenemos, en primer término, una inteligencia prelingüística como señalaron Piaget y Vygotsky, pero el pensamiento propiamente tal requiere del medio simbólico del lenguaje.

Marx y Engels señalan que, en su origen, las ideas producidas por la conciencia están directamente entrelazadas con la vida material, con las actividades prácticas y la comunicación con otros seres humanos. Así, también la “producción espiritual” de los pueblos, sus leyes, sus principios religiosos y demás pueden conectarse claramente con unas formas de vida, con unas formas de producir, con un determinado desarrollo en el uso de instrumentos de trabajo y demás.

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y actuantes, tal y como se hayan

condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde. (*id.* 9)

Solo a partir de un largo desarrollo social esas representaciones espirituales, esas construcciones del “espíritu”, como diría Hegel, llegan a tener algo semejante a una vida propia, pues se distancian muy considerablemente de las prácticas materiales en las cuales se originaron. Por eso, dicen Marx y Engels, es que las producciones espirituales, la moral, el derecho, etc. “pierden la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (*ibid.*).

Quizás esa forma tan nítida de expresarlo necesite matizarse. Aunque las producciones culturales, jurídicas y demás estén en su fuente atadas a las formas prácticas de vivir de las personas, aquellas van gradualmente separándose de estas, y no es posible, en general, verlas como meras sombras de esas realidades materiales. Podríamos decir que las construcciones ideales, como los juegos, llegan a tener una vida y una historia propias; por eso es posible construir historias del arte, de la filosofía, del deporte, que no necesitan para ser comprendidas una estrecha familiaridad con los orígenes de esas construcciones. Es verdad que es la vida la que tiene la primacía frente a la conciencia y eso era algo que debía subrayarse frente a los pensadores idealistas, pero no es verdad que las ideas sean inertes, que no tengan poder sobre las mujeres y los hombres, que sean meras copias de prácticas materiales. El mismo Vygotsky fue censurado en la Unión Soviética como idealista porque en sus teorías el aspecto simbólico, aunque fundado en las prácticas, tenía un papel fundamental.

De hecho, Marx y Engels mismos encuentran que el filósofo, en su trabajo, construye un lenguaje y con él un mundo que se separan considerablemente del lenguaje cotidiano y del mundo real y, en un párrafo que suena sorprendentemente wittgensteiniano, señalan la necesidad de traer de nuevo al lenguaje a la vida:

Una de las tareas más difíciles que confronta al filósofo es descender del mundo del pensamiento al mundo real. El lenguaje es la realidad inmediata del pensamiento. Así como los filósofos le han dado al pensamiento una existencia independiente, son llevados a construir el lenguaje como una esfera independiente. Este es un secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos en la forma de palabras tienen su propio contenido. El problema de descender del mundo del pensamiento al mundo real

se convierte en el problema de descender del lenguaje a la vida. (*German Ideology* 446.)⁷

Como es bien sabido, Wittgenstein señaló que los problemas filosóficos surgen cuando “El lenguaje se va de vacaciones”, y que es necesario, entonces, bajar a tierra ese lenguaje filosófico, mostrando perspicuamente su gramática, es decir, las reglas no siempre evidentes de sus usos en los diversos juegos del lenguaje, que expresan las formas de vida.

la primacía de las prácticas puede verse también claramente en la manera en la que Wittgenstein concibe el seguimiento de reglas. Wittgenstein hace una inversión con respecto a la manera tradicional de entender las normas (véase Ramos 2018). En una concepción tradicional de la normatividad, las normas se conciben como enunciados lingüísticos o *gedanken* que tienen un sentido propio inherente, semejante a como se supone en la tradición fregeana que un enunciado contiene un pensamiento. Así, para poder seguir la regla es necesario interpretarla correctamente y develar su verdadero significado. En la concepción wittgensteniana, y quizás de manera muy incipiente en la concepción marxiana, lo que está a la base de normatividad es una práctica, no una representación, y la manera como interpretamos la representación de la regla, su expresión lingüística, es derivativa de la manera como hemos hecho usos de tales representaciones (*Investigaciones* § 201).

No es posible entrar aquí en consideraciones detalladas sobre las complejas relaciones entre un constructo teórico y las prácticas que le dieron origen. En cualquier caso, las ideas no son meras copias de las prácticas; algunos comentarios de Marx y Engels sobre la estructura económica y la superestructura ideológica parecen muy unilaterales en este sentido.

Una mala comprensión de la relación entre las actividades prácticas y la teoría puede llevarlo a uno a creer, por ejemplo, que, puesto que la geometría se originó en las prácticas de las construcciones de edificaciones y pirámides en medio oriente, entonces sus verdades son meramente empíricas y contingentes. Que el origen de un sistema de reglas, un

7 Ferruccio Rossi-Landi fue quizás quien primero llamó la atención sobre el carácter wittgensteiniano de este párrafo y quien, en la década de los sesenta, empezó a sugerir una conexión sustantiva entre Marx y Wittgenstein. Otros que exploraron ese vínculo fueron David Rubinstein en *Marx and Wittgenstein, Social Practice and Social Explanation* (1981, Routledge) y los ensayos contenidos en el libro *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics* (G. Kitchin y N. Pleasants editores, Routledge 2002). Personalmente, llegué a ver la conexión a través del estudio de Vygotsky, que ellos curiosamente no mencionan. Esos trabajos, aunque algunos de ellos valiosos, no han tenido una incidencia importante sobre este escrito.

juego, por ejemplo, sea un hecho histórico y por ende contingente no disminuye la obligatoriedad de esas reglas. Uno puede pensar que eso es verdad de los juegos, pero no de un sistema como la matemática que aplicamos de manera totalmente exitosa a la realidad. Pero no descubrimos las verdades matemáticas a partir de los hechos del mundo, es más bien un sistema de ordenamiento que imponemos a la realidad. Como señala Wittgenstein (*Observaciones*), los principios matemáticos son absolutamente inexorables porque tienen un carácter prescriptivo, son reglas, no descripciones de estados de cosas (véase Meléndez). Es decir, el matemático no descubre un orden inmutable: “El matemático no es un descubridor, es un inventor”. (Wittgenstein *Observaciones* 85).

La confusión opuesta a la del empirismo en matemáticas es la del platonismo. Las verdades eternas y absolutamente ciertas de las matemáticas (y la lógica) parecen abrirnos una ventana al infinito. En la discusión que se dio a fines del siglo XIX y comienzos del XX sobre la fundamentación de las matemáticas, se fue reduciendo el análisis a la aritmética (pero permanecían aún como postulados los números naturales, esos fueron creados por Dios, cómo sostenía Kronecker). Luego se definieron los números en términos de clases de clases (Frege y Russell), pero entonces debían postularse las clases como universales reales. Les parecía que las verdades imperecederas de la lógica y la matemática no pueden haber surgido del mundo absolutamente contingente y transitorio de la percepción sensorial, ni referirse meramente a él. Aun en el Siglo XX siguió persistiendo un platonismo en el ámbito de la lógica y la matemática. Frege afirma:

Las leyes de los números son intemporales y eternas. En aritmética y en análisis el tiempo no cuenta. [y más adelante agrega] La aritmética no se ocupa de guijarros, ni de granos de pimienta, ni de trenes, ni de hileras, ni de espacios de tiempo. Estas son cosas que pueden aparecer en la aplicación, pero que no tienen que ver con la construcción del sistema de la matemática. (120)

No puedo describir aquí la cuidadosa ruta, trazada por Wittgenstein, de cómo pasamos de ciertas prácticas muy concretas, muy históricas, a reglas inexorables, absolutamente pétreas. Mostrar, por ejemplo, cómo llegamos a la idea de una vara absolutamente rígida como la de ley de la palanca en la física (nótese la diferencia entre una verdad empírica y una estipulación) o la noción de una máquina lógica que nunca se descompone ni se equivoca (“La lógica es un mecanismo hecho de un material infinitamente duro. La lógica no se puede doblar”, *Lecciones* 82).

Quizás ciertas filosofías de la lógica, de las matemáticas y el sistema hegeliano fueron los últimos refugios creíbles del platonismo

(concepciones idealistas que pueden diferir en puntos importantes pero que preservan “el espíritu” del platonismo).

El pensamiento de Hegel, que cierra la modernidad, es resumido muy lucidamente por Jorge Aurelio Díaz:

Pensar como concepto puro, es decir, tomado en su significación estricta desprovista de todo lo que no sea pensar, es el proceso por el cual lo existente toma conciencia de su entrelazamiento mutuo, de las redes que articulan su realidad, gracias a las cuales lo existente es y puede ser, de modo que, al fin de cuentas, esa necesidad lógica se constituye como el verdadero ser de la realidad. Fue lo que vio con impresionante lucidez el genio griego cuando declaró al Logos, al Verbo o la Razón el fundamento último de toda realidad: “En el principio estaba el Logos.” Juan, I,1 (152)

Contra este sacro lema se levantan Marx (*El Capital*. Vol. 1), Vygotsky (*Pensamiento y Lenguaje*) y Wittgenstein (*Sobre la certeza*) haciendo eco del *dictum* de Goethe (*Fausto*), que encarna el espíritu de una nueva era, “En el principio fue la acción”.

Bibliografía

- Bloch, Ernst. *On Karl Marx*. Traducido por John Maxwell. New York: Herder und Herder, 1971.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Traducido por María del Carmen Ruiz. Buenos Aires: Taurus, 2000.
- Bourdieu Pierre. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dilon. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires, 2007.
- Cohen, Gerald A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*. Princeton: Princeton UP, 2001.
- Díaz, Jorge Aurelio. *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- Echeverría, Bolívar. *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.
- Feuerbach, Ludwig. *Principios de la filosofía del futuro*. Trad. Eduardo Subirats. Barcelona: Labor, 1976.
- Feuerbach, Ludwig. *Principles of Philosophy of the Future*. Trad. Zawar Hanfi. The Fiery Brook, 1972. <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/index.htm>
- Feuerbach, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Traducido por Eduardo Subirats. Barcelona: Labor, 1976.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Traducido por Marian Evans. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1881.
- Frege, Gottlob. “La lógica en la matemática”. *Escritos lógicos-semánticos*. Estructura y función. Madrid: Tecnos, 1974. 81-135.
- Gould Carol. *Marx's Social Ontology. Individuality and Community in Marx's Theory of Social reality*. Cambridge MA, The MIT Press, 1978.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Parte 1. Traducido por Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1982.
- Lukács Georg. *History and Class Consciousness. Studies in Marxist's Dialectics*. Cambridge MA, The MIT Press, 1971.
- Marx, Carlos y Engels Friedrich. "Ideología alemana. Parte 1". *Obras escogidas*. Tomo 1. Moscú: Progreso, 1980. 1-39.
- Marx, Carlos. *El capital: Crítica de la economía política*. Vol. 1. Traducido por Pedro Scaron. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 2010.
- Marx, Karl y Engels Frederick. "The German Ideology". *Collected Works*. Vol. 5. Lawrence & Wishart, 2010.
- Marx, Karl. *Grundrisse*. Traducido por: Martin Nicolaus. Gran Bretaña: Penguin Classics, 1993.
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducido por Francisco Rubio. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- Meléndez, Raúl. "Gramática de las proposiciones matemáticas". *El pensamiento de L. Wittgenstein: una presentación*. Editado por Juan José Botero. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, Universidad Nacional de Colombia, 2020. 195-220.
- Ramos, Jaime. "La normatividad y la vida social". *Ontología social: una disciplina de frontera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018. 97-125.
- Ramos, Jaime. "Percepción e inconmensurabilidad". *Relativismo y racionalidad*. Editado por Luis Eduardo Hoyos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. 101-120.
- Ramos Jaime. "Apuntes sobre la relación entre pensamiento y lenguaje". *Memorias del I Congreso Colombiano de Filosofía*. Vol. I. Editado por J. Botero, A. Corral, C. Cardona y D. Niño. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, 2008. 425-438.
- Sellars Wilfrid. "Empiricism and the Philosophy of Mind," in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. I. Editado por H. Feigl y M. Scriven. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956: 253-329.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge UP, 1975.
- Vygotsky, Lev. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard UP, 1978.
- Vygotsky, Lev. *Thought and Language*. Editado por Alex Kozulin. Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducido por Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Traducido por Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducido por García, A. y Moulines, U. Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducido por Charles K. Ogden. London: Routledge y Kegan Paul, 1985.