



AINKAA

Revista de Estudiantes de Ciencia Política
Volumen 3 - Nº 5 / e-ISSN: 2590-7832
Enero - junio de 2019

Praxis, totalidad
concreta y
pseudoconcreción:
elementos para
rescatar una
epistemología y
ontología crítica
desde el marxismo en
diálogo con la teoría
del pensamiento
complejo

Gabriel Menéndez Orjuela
Universidad Nacional de Colombia
Sede Bogotá





AINKAA

Praxis, totalidad concreta y pseudoconcreción: elementos para rescatar una epistemología y ontología crítica desde el marxismo en diálogo con la teoría del pensamiento complejo

Gabriel Menéndez Orjuela¹

Desde ciertos enfoques, el marxismo ha sido criticado como un mero reduccionismo económico sin mayor alcance explicativo. Dando cuenta de que la perspectiva epistemológica y ontológica del marxismo se fundamenta en la totalidad concreta y dialéctica que pone su centralidad en el ser humano como ser “onto-creador”, a partir de la categoría de praxis y se busca señalar la potencialidad política y explicativa del marxismo para la reflexión politológica y de las ciencias sociales. La estructura del texto, mostrará la perspectiva de Marx y Kosik en un diálogo crítico con el pensamiento de Edgar Morin, que se resolverá con el concepto de “praxis” a partir de Kosik y Sánchez Vázquez para sostener dos tesis: que el marxismo no es reduccionista sino un pensamiento complejo y rico y que el pensamiento complejo de Edgar Morin tiene un vacío como teoría del conocimiento.

Palabras clave: Totalidad concreta, pseudoconcreción, praxis, complejidad, ser onto-creador, Karel Kosik, Adolfo Sánchez Vázquez, Edgar Morin.

1. Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá. Bachiller en modalidad de humanidades del C.C.E.E. “Reyes Católicos”. Correo electrónico: gmenendezo@unal.edu.co

La idea de la realidad en el marxismo, la “totalidad concreta”, y la perspectiva de complejidad de Edgar Morin

Algunos críticos del marxismo lo han catalogado como determinista, reduccionista y mecanicista; aseguran que todas las relaciones sociales son expresiones del factor económico. Posturas así han sido asumidas por gente de todo nivel educativo, aquí se destaca la crítica de Ruiz (1993), catedrático de la Universidad de Costa Rica:

En la visión marxista, para “invertir” a Hegel, el Énfasis [sic] que es puesto en la economía genera una reducción radical del mundo social. La unidad base que es el “modo de producción” resulta -en mi opinión- demasiado estrecha para poder explicar el devenir social e histórico. Los aspectos culturales e ideológicos son reducidos radicalmente haciéndolos meros sub-productos de la unidad económica escogida arbitrariamente. El rol de las religiones, los nacionalismos, las ideas científicas, en general las ideas, es en el marxismo minimizado y subordinado ontológicamente al movimiento de lo que sucede en los modos de producción (p. 67).

Perspectivas en ese sentido son repetidas en distintas versiones, más o menos difundidas, más o menos señaladas a nivel académico o a nivel popular, pero ¿tienen

validez? ¿Son correctos los señalamientos contra el marxismo como mero determinismo económico? Analizar someramente a la obra de Marx y Engels, es suficiente para encontrar falencias en dicho postulado. Engels (2001), en una carta a José Bloch, enuncia lo siguiente alrededor de su concepción sobre la sociedad y la realidad:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. [...] Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado (pp. 1-2).

Sin embargo, tal vez el argumento de Engels en una carta no dé cuenta de la visión del marxismo sobre la realidad, y por ende, sea una respuesta, aunque clara, poco satisfactoria. Partiendo de lo anterior, defenderé la tesis de que las críticas contra el marxismo anteriormente señaladas carecen de profundidad y han

encubierto lo útil y vigente de esta corriente de pensamiento apelando a la categoría de “totalidad concreta” como fundamento epistemológico.

Es importante señalar que en distintos textos de la obra de Marx se ve reflejado su método de estudio y su percepción de la realidad, especialmente en el postfacio a la segunda edición de *El Capital*. En este, Marx (2010) citando a I.I. Kaufman (1872), afirma que “le interesa además, y sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir, el tránsito de una forma a otra, de uno a otro régimen de independencia” (p. XXII). Este fragmento da cuenta de la importancia del elemento del cambio, que podría, en primer lugar, señalar que uno de los elementos fundamentales del interés de Marx es entender la realidad como algo dinámico, en permanente transformación, donde absolutamente nada es fijo, aunque obedezca ciertas leyes propias de cada forma. Estas leyes presentes en cada forma no son eternas e inmutables, sino que solo responden a dicha forma, a dicha época histórica. Como afirma la cita de I.I. Kaufman (1872) “Según su criterio, ocurre lo contrario, cada época histórica tiene sus propias leyes” (p. XXII).

Pero es Karel Kosik quien pone en términos más claros y concisos en su obra *Dialéctica de lo concreto* cuál es el concepto que brinda una perspectiva sobre la realidad al marxismo: la totalidad concreta. “Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de he-

chos)” (Kosik, 1976, p. 55), es decir, la realidad se entiende como una existencia con una forma determinada y concreta de un conjunto de hechos que pueden ser conocidos racionalmente.²

Esta idea puede llevar a varios equívocos ante los cuales deben hacerse sus respectivas aclaraciones: el primero es que esta definición de totalidad dista de la idea de totalidad que la comprende como una sumatoria de hechos que dan lugar al todo, imposible de conocer, ya que los seres humanos tienen limitaciones cognitivas, no son “omniscientes”. La noción de “totalidad” que propone el autor parte de la idea de que la realidad es total, dinámica y compleja (Kosik, 1976), y es este principio lo que permite el acceso al conocimiento de la realidad. Este principio se desarrolla en la siguiente sección del artículo.

Otro equívoco es el que llevaría a afirmar que la totalidad concreta supone dar por primario lo total frente a lo particular. Kosik advierte que “el todo no puede ser petrificado en una abstracción por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de estas” (Kosik, 1976, p. 63). Es fundamental esta aclaración ya que da cuenta que el todo se estructura por las partes, no reduciendo

2. Cabe señalar que el concepto de “racionalidad” aquí atiende a términos de capacidades cognitivas y no necesariamente a la razón instrumental. Kosik dedica todo un capítulo de su libro *Dialéctica de lo concreto* a una crítica de la razón cartesiana, típica del pensamiento moderno, como se puede ver reflejado en la siguiente cita: “La razón racionalista crea una realidad que no puede comprender ni explicar, ni sistematizar racionalmente” (Kosik, 1976, p. 130).

do las partes a un todo determinista. Si se procediera en este error, se imposibilitaría la capacidad de transformación, es decir, se imposibilitaría la praxis.

Pero, por otro lado quedaría un desacierto más, que sería la reducción de toda la totalidad a una parte de esta, tal y como los críticos del marxismo interpretan normalmente a Marx, algo ya señalado en las anteriores páginas. Kosik no considera que exista esa reducción, ya que “la reducción presupone una sustancia rígida, de elementos inmutables y no derivados” (Kosik, 1976, p. 45), y la lógica de la reducción sería el incumplimiento de la perspectiva del propio Marx, que concibe el cambio como lo constitutivo de la realidad. Este cambio está dado por una dinámica negativa, una dinámica en la que lo existente parece para que emerja algo nuevo y está inscrito en la propia existencia, no en otro lugar:

Solamente una concepción de la materia que descubre en la materia misma la negatividad, es decir, la capacidad de producir nuevas cualidades y grados evolutivos más altos, permite explicar lo nuevo de un modo materialista como una cualidad del mundo material (Kosik, 1976, pp. 48-49).

En resumidas cuentas, el marxismo, al contrario de lo que se puede entender por varios de sus críticos, concibe la realidad como una “totalidad concreta”: una realidad que es un todo, que constantemente cambia, en la cual ninguna de sus partes se reduce a ninguna otra, dinamizada por la negatividad. Esta

idea de totalidad concreta puede entrar un diálogo con la idea de “complejidad” de Edgar Morin, un autor relevante en los últimos tiempos por su apuesta a una nueva epistemología³.

Morin (2007), en su texto *Introducción al pensamiento complejo*, define complejidad como un entramado: “Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico” (p. 32). Es decir, es una perspectiva en la que toda una realidad tiene una interacción múltiple, dinámica, la cual se concibe como “el principio regulador que no pierde nunca de vista la realidad del tejido fenoménico en el cual estamos y constituye nuestro mundo” (Morin, 2007, p. 146). Este acercamiento como principio regulador es de tipo metodológico, con el cual hay cercanías con Kosik.

Dicha mirada sobre la realidad está mediada por una reflexión sobre la teoría de los sistemas, la cibernética, la física y la biología, intentando que el pensamiento complejo sea una perspectiva omnicomprendensiva de la realidad, alimentada por ideas como la de información, los sistemas abiertos, la entropía y la neguentro-

3. La perspectiva de Edgar Morin ha tenido un gran alicance en el mundo académico. Si se desea profundizar en el impacto del pensamiento de este autor en América Latina, se recomienda la revisión de Gallegos (2016). Y si se desea profundizar en el impacto en los estudios de administración pública actuales, es recomendable la lectura de uno de los programas de estudio de la Escuela Superior de Administración Pública (ESAP): López (2003).

pía. En su reflexión sobre el estatus ontológico del objeto en la realidad, Morin (2007) afirma que:

Al mismo tiempo que el sistema auto-organizador se desprende del ambiente y se distingue de él, y de allí su autonomía y su individualidad, se liga tanto más a ese ambiente al incrementar la apertura y el intercambio que acompañan a todo progreso de la complejidad: es auto-eco-organizador (p. 57).

Esta referencia es fundamental por lo que señala: el sistema “auto-organizador”, que Morin considera que son los sistemas vivos, tiene una autonomía dada por la relación que tenga con lo exterior, la cual no es una reducción de un elemento a otro, sino la interdependencia para que la autonomía devenga en una capacidad auto-organizativa. En el momento en el cual Morin lleva la lógica de los sistemas abiertos a un estatus ontológico del objeto, define la realidad en una perspectiva compleja, irreductible e imposible de homogeneizar. “El corazón de la complejidad es la imposibilidad de homogeneizar como de reducir, es la cuestión de la *unitas multiplex*” (Morin, 2007, p. 149). Pero dicha complejidad no es estática, precisamente por la relación entre los sistemas y su ambiente, sino que está dada por la entropía, o la desorganización progresiva de los sistemas, y la neguentropía, que es la reorganización de los mismos: “hay un lazo consustancial entre desorganización y organización compleja, porque el fenómeno de desorganización (entropía)

prosigue su curso en lo viviente, más rápidamente aún que en la máquina artificial; pero, de manera inseparable, está el fenómeno de reorganización (neguentropía)” (Morin, 2007, pp. 55-56).

¿No deja clara la exposición de estas dos perspectivas las similitudes que tienen? ¿No es acaso la “complejidad” un nombre distinto de la “totalidad concreta”, una mirada a la realidad como irreductible e imposible de homogeneizar? ¿Y acaso la definición de la materialidad como “negativa” no es sino la unión de los conceptos de “neguentropía” y “entropía” realizada por Morin? El camino del pensamiento complejo y el de la dialéctica marxista pareciera ser el mismo en este punto⁴.

Ahora, es precisamente en esta totalidad, en esta complejidad, que el ser humano exista. Está sumergido en este campo de interacciones dialécticas, complejas: esta es la consideración del pensamiento dialéctico y complejo. Si es este el lugar donde existe el ser humano, cabría preguntar por el lugar específico del ser humano en esta realidad, y cómo la conoce; con el fin de rescatar consideraciones epistemológicas que sirvan para las ciencias políticas y sociales.

4. Ya han existido previamente intentos de establecer un diálogo entre la perspectiva de Karel Kosik sobre la dialéctica y el pensamiento de Edgar Morin sobre la complejidad. Para ver dichos desarrollos, se recomiendan las lecturas de Massé (2006) y Entel (2003).

La pseudoconcreción como una categoría fundamental de una epistemología marxista y las consideraciones sobre la forma de conocer en el pensamiento complejo

La realidad concebida como totalidad concreta no es de fácil acceso, no aparece de forma clara inmediatamente al ser humano, el cual se halla sumergido en ella. Tener conciencia de que la realidad es un todo cambiante y accesible es un resultado de una profunda reflexión sobre la realidad, una realidad que se presenta mediada por apariencias. El ser humano, cuando asume que dichas apariencias son la realidad, es un estadio del conocimiento que Kosik (1976) denomina “pseudoconcreción”:

Así pues, la realidad se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad (...), el individuo “en situación” se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad (p. 26).

La idea plasmada por Kosik de la pseudoconcreción es la de una visión distorsionada de la realidad, que no traspasa la

apariencia de lo existente, sino que muestra la apariencia, el fenómeno, como lo real, como si lo que se contempla a primera vista fuera la esencia de las cosas. Es algo que se puede ejemplificar en el día a día de las personas: los colores que se ven parecen inherentes a las cosas, en vez de ver en ellas una interpretación del cerebro, o cuando se interactúa con un celular, el cual pareciera que el sistema operativo o los botones del mismo fueran la totalidad, en lugar de comprender el conjunto de operaciones matemáticas e interacciones complejas que permiten su funcionamiento.

Pero la apariencia no es la esencia, no es lo real, la apariencia solo es una manifestación de lo real. Eso no significa que la apariencia, la manifestación fenoménica de lo real, sea un engaño, sino que es parte de la realidad, más no toda. Kosik (1976) señala que “el fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe gracias a su contrario” (p. 27). En este sentido, la apariencia muestra que existe la esencia, y la esencia existe a través de la apariencia, lo que implica que el acceso a la esencia está mediado por la apariencia, y solo a través de ella se comprende la esencia, denotando un proceso dialéctico entre ambos elementos. Esta reflexión es fundamental en el análisis político, y en vía a una perspectiva epistemológica, ya que lo que puede parecer en un inicio lo fundamental puede ser lo realmente aparente, como, por ejemplo, considerar el sistema electoral como lo fundamental de un proceso democrático, aunque lo democrático tenga otros elementos que son necesarios para poder funcionar, como las garantías de derechos básicos a nivel político, económico y social.

La superación de dicha pseudoconcreción en el pensamiento del ser humano está en el hecho de comprender el proceso dialéctico, una forma de interpretar el mundo que capte la totalidad concreta. Este pensamiento toma los fenómenos y “los somete a un examen en el cual las formas cosificadas del mundo objetivo e ideal se diluyen (...) para mostrarse como fenómenos derivados y mediatos, como sedimentos y productos de la praxis social de la humanidad” (Kosik, 1976, p. 33). Esta aparición de los fenómenos como derivados y mediatos de la praxis social de la humanidad está relacionada con el hecho de cómo se piensa el ser humano la realidad. La realidad no se refleja solamente en la conciencia, sino que además la proyecta, la construye, de forma receptiva y activa. “La conciencia humana es ‘reflejo’, y, al mismo tiempo, ‘proyección’; registra y construye, toma nota y planifica, refleja y anticipa” (Kosik, 1976, p. 45). Esta destrucción pone en un lugar fundamental una de las categorías que articulan buena parte de la reflexión de este artículo y es una de las más relevantes en el marxismo: la praxis⁵.

Retomando el diálogo establecido entre Kosik y Morin, se encuentran falencias significativas en este último. Morin (2007) sitúa al sujeto como el elemento funda-

mental para que el mundo se constituya en tanto mundo, diferenciado del sujeto y de su capacidad de pensar: “El mundo no puede aparecer como tal, es horizonte de un eco-sistema del eco-sistema, horizonte de la physis, no puede aparecer si no es para un sujeto pensante, último desarrollo de la complejidad auto-organizadora” (p. 64), y a su vez el sujeto está constituido por el mundo en el que vive. Este argumento es compartido por Kosik (1976), ya que afirma que “si la realidad es incompleta sin el hombre, también el hombre es fragmentario sin la realidad” (p. 268), pero la forma de conocer en el pensamiento complejo no es mediante una actividad, sino algo supuesto en términos de la dinámica de los sistemas abiertos.

El sujeto debe permanecer abierto, desprovisto de un principio de decibilidad en sí mismo; el objeto mismo debe permanecer abierto, por una parte sobre el sujeto, por otra parte sobre su ambiente, el cual, a su vez, se abre necesariamente y continúa abriéndose más allá de los límites de nuestro entendimiento (Morin, 2007, p. 70).

Es decir: el pensamiento de Edgar Morin llega al momento de entender el conocimiento como un flujo casi automático entre el sujeto y el objeto por su condición de sistemas abiertos; y es precisamente en este momento del proceso argumentativo donde falla. La relación sujeto-objeto no tiene ninguna clase de mediación, pareciera que el acceso a la realidad no tuviera dificultades. Es ahí donde Kosik y la dialéctica marxista tienen un mayor alcance. Tal vez el

5. Marx señaló la importancia de lo práctico en su perspectiva del conocimiento en sus *Tesis sobre Feuerbach*. “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo” (Marx, 1980 [1845], p. 2).

desarrollo epistemológico de Morin deba elaborar una teoría del conocimiento más robusta, ya que incluso la actividad humana no se considera central, sino que se reduce a una actividad fenoménica producida entre cuatro polos sistémicos: el sistema genético, el cerebro, el sistema sociocultural y el ecosistema (Soto, 1999). El autor define, en *Introducción al pensamiento complejo*, a la acción como un fenómeno que “supone complejidad, es decir, elementos aleatorios, azar, iniciativa, decisión, conciencia de las derivas y de las transformaciones” (Morin, 2007, p. 115). Es decir, se piensa la praxis como mera actividad, no como una forma especial de la misma, caso contrario del marxismo y se desarrollará más adelante.

En síntesis: La totalidad concreta no se le presenta al ser humano en su forma pura y clara, sino mediada por la apariencia. El tomar la apariencia como la realidad en sí misma constituye lo que Kosik llama “pseudoconcreción” y su destrucción solo se lograría a partir del pensamiento dialéctico y la praxis. Kosik, reflexionando sobre la praxis, enuncia que “la comprensión de las cosas y de su ser, del mundo en sus fenómenos singulares y en su totalidad, es posible para el hombre sobre la base del horizonte que se abre en la praxis” (Kosik, 1976, p. 245). Si la forma de relación entre la capacidad de conocer del ser humano y la totalidad concreta es la praxis, la cual logra dar cuenta de la capacidad de reflejar la realidad en la conciencia y proyectarla, cabría desarrollar este concepto para hacer clara la manera en la que se supera la pseudoconcreción, construyendo una perspectiva epistemológica de mayor alcance que la de Morin.

El concepto de praxis

Si la forma de conocer, desde la conceptualización desarrollada, es a partir de la praxis, cabría interrogar sobre qué implica en concreto la praxis. ¿La praxis sería cualquier clase de práctica? ¿Qué implicaciones tiene en miradas epistemológicas y políticas?

La praxis, o actividad práctica, no es cualquier actividad. Adolfo Sánchez Vázquez (2003) define “actividad” como “acto o conjunto de actos en virtud de los cuales un sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada” (p. 263). Un sujeto es cualquier elemento vivo y activo que pueda modificar “materia prima”, algo dado, existente, lo que podría recogerse en las actividades de distintos tipos de animales.

Ahora, las actividades de los seres humanos, a diferencia de los animales, pueden ser tanto de carácter irracional, como en el caso de los instintos, como de carácter racional, como en la producción de una obra artística o de la fabricación de un bolígrafo. Es decir, encontramos en el carácter racional de las actividades algo distintivo respecto a otros agentes activos. En el caso de la fabricación de un bolígrafo, los seres humanos han tenido primero la necesidad de realizar el bolígrafo, después han pensado el bolígrafo y después lo han ejecutado. Sánchez Vázquez (2003) en esta determinación de un fin, un fin consciente y en su realización, pone un gran énfasis: “La actividad propiamente humana sólo se da cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales” (p. 264).

Es a partir de aquí que se entiende, por otro lado, que el conocimiento se genera a través de la praxis, ya que es sólo poniendo en función de una actividad que transforme la realidad con un fin que se comprueba si el fin, en su forma ideal, puede realizarse en lo práctico, incluyendo también la comprobación de hipótesis e ideas. En ese sentido, la producción de conocimiento tiene una gran ligazón con la praxis (Sánchez Vázquez, 2003).

Lo anterior implica que la praxis se puede definir como una clase de actividad en la que hay una existencia dada transformada de acuerdo a un fin establecido con anterioridad, y que es en el proceso de transformación que el ser humano conoce. En palabras del propio autor, “lo distintivo de la actividad práctica radica en el carácter real, objetivo, de la materia prima sobre la cual se actúa, de los medios o instrumentos con que se ejerce la acción, y de su resultado o producto” (Sánchez, 2003, p. 270). Es decir, la praxis tiene un elemento de carácter ideal, consciente, y otro de objetivación de dicho elemento ideal que tiene carácter teleológico. Por ello, aunque la actividad y la consciencia son dos elementos diferentes, la praxis es la unidad dialéctica de ambos.

Sánchez Vázquez (2003) comprende cuatro tipos de praxis: En primer lugar estaría la productiva, que busca realizar productos que satisfagan necesidades humanas; en segundo lugar estaría la artística, que busca exteriorizar lo humano como necesidad misma, es decir, una praxis que exteriorice lo humano más allá de la mera satisfacción de necesidades sino

como una satisfacción en sí misma; en tercer lugar estaría la experimental, que se realiza con el fin de comprobar hipótesis (hipótesis que serían parte de una investigación con orígenes prácticos) o probar los resultados de determinadas acciones; y por último, la praxis política, que es la praxis de la determinación de lo social.

Esta última praxis es la transformación por parte del ser humano de una realidad en la que está sumergido, y en ese sentido, es no sólo el conocimiento de la realidad humana y social lo que adquiere, sino que la crea. Ya que es a través de la praxis que conoce y transforma su realidad, aquella revela al ser humano como “ser onto-creador, como ser que crea la realidad (humano-social) y comprende y explica por ello la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad)” (Kosik, 1976, p. 241). La categoría del ser humano como ser onto-creador está relacionada con su lugar en el mundo. Aunque en el desarrollo del artículo ya se dieron elementos para dar cuenta de la centralidad del ser humano en el mundo, cabe agregar que:

En la existencia del hombre, no sólo se produce la realidad humano-social, sino que también se reproduce la realidad en su totalidad. El hombre existe en la totalidad del mundo, pero a esta totalidad pertenece asimismo el hombre con su facultad de reproducir espiritualmente la totalidad del mundo (Kosik, 1976, p. 268).

Es decir, el ser humano no sólo existe en el mundo, sino que lo reproduce, lo crea. Aunque cabe hacer la claridad de que no toda la existencia es reducible al ser huma-

no, es este el que la conoce por sus facultades cognitivas y sobretodo, por su capacidad de transformarla. El ser humano, a través de la praxis “supera la clausura de la animalidad y de la naturaleza inorgánica, y establece su relación con el mundo como totalidad” (Kosik, 1976, p. 244). Es decir: aunque siguiendo a Sánchez Vázquez (2003) el ser humano en su realidad social sea el ser humano creándose a sí mismo, es extensible a la totalidad concreta por su capacidad práctica. Y en este orden de ideas “sólo conocemos el mundo, las cosas y los procesos en cuanto las “creamos”, o dicho de otra manera, en cuanto que nosotros los reproducimos espiritualmente” (Kosik, 1976, p. 245). Esa reproducción espiritual de la realidad intenta captar la “cosa misma”, siendo esta el problema fundamental de la dialéctica. Y esta “cosa misma” no es cualquier cosa, “ni siquiera es una cosa: la “cosa misma” de que se ocupa la filosofía es el hombre y su puesto en el universo” (Kosik, 1976, p. 269).

Esta conclusión se deriva del hecho de que el ser humano “crea” las cosas para conocerlas, cuando conoce el mundo, el mundo lo refleja. Es esta la razón de ser del ser humano como ser onto-creador: en la medida que conoce el mundo, lo crea.

Marxismo como filosofía de la praxis

Es claro que el marxismo hace un gran énfasis en la praxis: como elemento de acceso al conocimiento de la realidad, entendiendo la praxis como una unidad entre consciencia y actividad, entre lo subjetivo y lo objetivo,

como la actividad central en la cual el ser humano devela su capacidad creadora de su realidad: un ser “onto-creador”. La apuesta del marxismo como filosofía de la praxis se puede ver en la famosa XI tesis de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, que dice “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1980 [1845], p. 3). En ese sentido, el marxismo no es solamente una perspectiva epistemológica, es una reflexión crítica y práctica que no se queda en lo analítico, sino que apela a la intervención de la realidad.

Cuando la praxis se vuelve revolucionaria, la praxis adquiere, por ende, un carácter transformador elevado, el máximo posible, ya que busca transformar de raíz todo lo existente por otro orden diferente. Sánchez Vázquez (2003) resume dicha praxis política marxista de la siguiente forma:

En la sociedad dividida en clases antagónicas, la actividad revolucionaria permite cambiar radicalmente las bases económicas y sociales en que se asienta el poder material y espiritual de la clase dominante, e instaurar así una nueva sociedad. El agente principal de este cambio es el proletariado por medio de una lucha consciente, organizada y dirigida, lo que presupone la existencia de partidos que eleven su conciencia de clase y tracen claramente los objetivos de esta lucha, su estrategia y su táctica, que organicen las fuerzas y las dirijan (pp. 278-279).

Comprendido de esta forma, el marxismo tiene una mirada ontológica de la sociedad y la política rica, de alta comple-

alidad y transformadora. En esta perspectiva el sujeto está sumergido en ambas dimensiones sociales, creándolas, revolucionándolas, no contemplándolas pasivamente. Es justamente en este aspecto, que la perspectiva de la complejidad formulada por Edgar Morin pierde su potencial explicativo: no sólo no relaciona la capacidad específica del ser humano, su praxis, con la actividad del conocimiento, sino que es incapaz de ver al ser humano como el que crea el mundo al conocerlo, aunque tenga todos los elementos teóricos para llegar a esta conclusión. Es de esta manera que la perspectiva de Morin queda sin aliento para proponer una perspectiva política, quedándose en el plano analítico, y siendo superado por un marxismo crítico y dialéctico.

Conclusión

El marxismo ha sido duramente criticado como una reducción de lo jurídico-político y lo ideológico a una estructura económica determinante, pero es una crítica basada más en un prejuicio que en una lectura juiciosa del marxismo. A través de la obra de Marx, Engels, Kosik y Sánchez Vázquez, se puede concluir que el marxismo realmente es una filosofía de la praxis, que muestra una realidad en la cual el procedimiento de la reducción y de la determinación mecanicista es imposible. En esta visión de la realidad, el ser humano aparece como un ser fundamental, “onto-creador” por su lugar en el mundo como ser capaz de conocer. No es un ser por encima del mundo, pero sí es capaz de ser diferente del mismo en tanto lo conoce; es por ello quién inaugura el mundo como tal, y al conocerlo, lo crea.

Conocer el mundo implica enfrentarse con la totalidad, pero no percibiéndola de forma inmediata, sino a través de la praxis, de su capacidad transformadora y reflexiva, ya que el mundo se le aparece bajo la forma de la apariencia. La praxis y la destrucción de la pseudoconcreción, le permiten el acceso a la totalidad, que reproduce en su conciencia mediante un reflejo, pero proyecta también lo que conoce a la realidad, haciéndola cognoscible. Es así que el ser humano muestra la característica de ser onto-creador: conoce precisamente creando lo que conoce; apareciendo así el mundo como un producto mediato de la praxis humana. Bajo esta argumentación, el marxismo no puede ser entendido como reduccionista, sino justamente lo contrario: debe ser entendido como antagónico al reduccionismo.

Por otro lado, en un diálogo con la perspectiva de Edgar Morin, se pueden ver muchos aspectos en común entre la dialéctica marxista y el pensamiento complejo. Uno de ellos es el concepto de “negatividad” en Kosik, que puede ser alimentado por la relación entre la neguentropía y la entropía de Morin. El concepto de “negatividad” se comprende de dos dimensiones: una de disolución de lo existente (una dimensión “entrópica”, destructiva), y otra que emerge de la anterior, que constituye lo nuevo (una dimensión “neguentrópica”, transformadora).

Pero este diálogo tiene un límite, que es el límite mismo del pensamiento complejo. Este límite es el límite del lugar del sujeto y su forma de conocer. En el paradigma de la complejidad, Morin toda-

vía deja en el aire la pregunta de cómo el ser humano conoce y las implicaciones de esta pregunta. Sólo señala que los sistemas abiertos posibilitarían la conexión entre el objeto y el sujeto, aunque sea una conexión que constituye mutuamente a ambos polos. Es aquí donde la dialéctica marxista toma ventaja y en el desarrollo del concepto de praxis de Sánchez Vázquez y Kosik, se puede reafirmar el pensamiento marxista como un pensamiento vigente que puede aportar a la teoría del conocimiento de Morin.

Referencias

- Engels, F. (2001). *Carta a José Bloch*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/348953125/Engels-Carta-a-Bloch>
- Entel, A. (2003). De la totalidad a la complejidad. *Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 15, 35-41. Recuperado de: https://fido.palermo.edu/servicios_dyc/publicacionesdc/archivos/102_libro.pdf
- Gallegos, M. (2016). Una cartografía de las ideas de la complejidad en América Latina: la difusión de Edgar Morin Mapping the ideas of complexity in Latin America: the diffusion of Edgar Morin. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 63, 93-128. <https://doi.org/10.1016/j.larev.2016.11.006>
- Kosik, K. (1976). *Dialéctica de lo concreto*. México: Editorial Grijalbo.
- López, J. (2003). *Teorías y enfoques del desarrollo territorial*. Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública.
- Marx, K. (1980 [1845]). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas. Tomo I* (pp. 2-3). Moscú: Editorial Progreso. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>
- Marx, K. (2010). *El Capital: Crítica de la economía política. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Massé, C. (2006). La complejidad en la totalidad dialéctica. *Sociologías*, 15, 56-87.
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ruiz, A. (1993). *El ocaso de una utopía*. Recuperado de: <http://www.centrodumatematica.com/arui/libros/Ocaso%20de%20una%20utopia.pdf>
- Sánchez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores.
- Soto, M. (1999). *Edgar Morin. Complejidad y sujeto humano*. Recuperado de: www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/edgar-morin-complejidad-y-sujeto-humano--0/