

Dialéctica de lo concreto

Capítulo IV - praxis y totalidad

Karel Kosik

Páginas: [1](#) - [2](#) - [3](#) - [4](#)

Las épocas filosóficas concentran los diversos aspectos de su pensamiento en un concepto central que en la historia de la filosofía se presenta como sustancia, "cogito", espíritu absoluto, negatividad, cosa en sí, etc. Pero, en general, sin una *problemática* filosófica estos conceptos son vacíos. En manos de un historiador que separe la solución y la problemática, la historia de la filosofía se transforma de historia del pensamiento filosófico en una absurda colección de formas petrificadas; de dramático escenario de la verdad se convierte en cementerio de categorías muertas. La filosofía es, ante todo y sobre todo, búsqueda. Por ello debe justificar siempre, una y otra vez, su propia existencia y su propia legitimidad. Cada descubrimiento de las ciencias naturales de los que hacen época, cada revolución social, cada creación de una gran obra de arte, modifican tanto la fisonomía del mundo como—y ello de un modo especial y esencial— el puesto mismo del hombre en el mundo. El punto de partida de toda filosofía es la existencia del hombre en el mundo, la relación del hombre con el cosmos. Cualquier cosa que haga el hombre ya sea en sentido afirmativo o negativo, constituye por ello mismo cierto modo de existir en el mundo y determina (consciente o inconscientemente) su posición en el universo. Por el mero hecho de existir, el hombre entra en relación con el mundo, y esta relación se da ya antes de que comience a considerarla, haga de ella un objeto de estudio y la confirme o la niegue práctica o intelectualmente.

Praxis

El gran concepto de la moderna filosofía materialista es la praxis. Todo el mundo sabe qué es la práctica y qué no es, ya antes de cualquier filosofía. Entonces ¿por qué la filosofía ha hecho de algo tan evidente su concepto central? ¿O acaso la práctica ha debido convertirse en concepto *filosófico* a fin de disipar la ilusión de certeza que hace creer a la conciencia ingenua que siempre está bien informada acerca de la práctica y la practicidad, así como sobre la relación de la práctica con la teoría, y sobre la actividad práctica y el practicismo? A la conciencia ingenua la filosofía se le presenta como el mundo al revés, y tiene razón: la filosofía invierte "efectivamente" su mundo. En efecto, la pregunta filosófica quebranta la certeza del mundo común y de la realidad fetichizada de cada día en cuanto que cuestiona su "racionalidad". Con ello no se quiere decir que la conciencia ingenua no tenga contacto con la filosofía, o que se muestre indiferente hacia sus resultados. La conciencia cotidiana se apropia de ellos y los considera suyos. Pero, por no haber recorrido el *camino* de la filosofía, y llegar a las conclusiones de ésta sin esfuerzo, no las toma muy en serio y las considera obvias. Lo que la filosofía ha *descubierto* sacándolo de su encubrimiento, del olvido y de la mistificación y haciéndolo *evidente*, la conciencia ordinaria se lo apropia como algo obvio. En esta

evidencia, todo lo que la filosofía *ha vuelto* visible, claro y perceptible, cae de nuevo en la anonimidad y en la oscuridad.

Del gran descubrimiento de la filosofía materialista sólo queda, en su consideración acrítica, la idea de que la práctica es algo sumamente importante y que la unidad de la teoría y la práctica vale como el postulado más alto. Pero, por cuanto se ha desvanecido la pregunta filosófica originaria a cuya luz se hizo el descubrimiento, y lo único que queda en la idea es la importancia del principio, *cambia* el contenido mismo del concepto de la práctica y, a la vez, en diversas etapas, la unidad de la teoría y la práctica es entendida y realizada de manera muy peculiar. En el curso del análisis del trabajo, señalamos una de las modificaciones históricas a que ha estado sometido el concepto de práctica: la práctica ha sido entendida como "socialidad" y la filosofía materialista como doctrina de la "socialidad del hombre". En otra de esas modificaciones, la "práctica" se redujo a mera categoría, y comenzó a cumplir la función de correlato del conocimiento y de concepto fundamental de la epistemología. En ulteriores cambios la práctica fue identificada con la técnica, en el más amplio sentido de la palabra, y entendida y practicada como manipulación, como técnica operativa, como arte de disponer de los hombres y las cosas; en suma, como poder y arte de manipular tanto el material humano como las cosas. Paralelamente a las modificaciones sufridas por la concepción y la práctica de la praxis, cambiaron también, en consonancia con ellas, la concepción, el cometido y el sentido de la filosofía así como los conceptos de hombre, mundo y verdad.

¿En qué sentido, y de qué tradición intelectual, la filosofía materialista ha deducido la práctica como su propio concepto central? A primera vista puede parecer—y tal apariencia se "ha materializado" con frecuencia en opiniones expresas— que en este caso se ha atribuido *significado* filosófico y *universalidad* a una realidad generalmente conocida, o a una banalidad evidente. ¿Acaso no sabían los pensadores y hombres prácticos de todos los tiempos que el hombre es prácticamente activo? ¿Acaso toda la filosofía de los tiempos moderno no se ha formado (en consciente oposición a la escolástica medieval como ciencia y conocimiento que deben hacer de nosotros los "dueños y señores de la naturaleza"? [\[1\]](#) ¿Acaso la filosofía clásica de la historia (Vico, Kant, Hegel) no había formulado ya la idea de que los hombres actúan en la historia, y que de sus acciones derivan consecuencias y resultados, en los que ellos no habían pensado? ¿Es que la filosofía materialista se ha limitado a reunir concepciones dispersas y aisladas de épocas anteriores acerca de la práctica como actividad humana, como industria y experimento, como astucia histórica de la razón y mediante tal síntesis ha hecho de la práctica la base de la explicación científica de la sociedad? Con ello se vuelve, aunque por otro camino, a la idea de que en el marxismo la filosofía queda suprimida y convertida en una teoría dialéctica de la sociedad, lo que en otras palabras significa que la práctica no es un concepto filosófico, sino una categoría de la teoría dialéctica de la sociedad.

En la filosofía materialista la problemática de la praxis no puede abordarse partiendo de la relación teoría-práctica, o contemplación y actividad, tanto si se proclama el primado de la teoría o contemplación (Aristóteles y la teología medieval) o, a la inversa, si se afirma el primado de la práctica y la actividad (Bacon, Descartes y la ciencia natural moderna). La proclamación del primado de la práctica frente a la teoría va acompañado del desconocimiento del *significado* de la teoría, la cual con respecto a la práctica se reduce a *mera* teoría y a factor *auxiliar* de la práctica, mientras que el sentido y el

contenido de la práctica en esa inversión se comprenden tan poco como en la antigua reivindicación del primado de la teoría. Este primado de la práctica sobre la teoría, que se pone de manifiesto en la formulación de que saber es poder, o en la reivindicación del significado de la teoría *para* la práctica,^[2] parte de un aspecto *históricamente determinado* de la praxis, en el cual la *esencia* de esta última se revela y se oculta a la vez en forma característica.

La desacralización de la naturaleza y el descubrimiento de ella como un conglomerado de fuerzas mecánicas, como objeto de explotación y de dominio, marcha a la par con la desacralización del hombre, en la que se descubre un ser al que se puede modelar y formar, o, traducido al lenguaje correspondiente: un ser manipulable. Sólo en ese contexto se comprende el significado histórico de Maquiavelo y el sentido del maquiavelismo. En la ingenua consideración periodística se juzga el maquiavelismo como la quintaesencia de la técnica del gobierno y se ve en él una incitación a la política de la astucia y la deslealtad, del puñal y del veneno. Pero Maquiavelo no fue un observador empírico, o un sutil comentarista de los textos históricos, que habían elaborado literariamente y *universalizado* la práctica corriente de los señores del Renacimiento o las acciones del mundo romano legadas por la historia. Maquiavelo ha entrado en la historia del pensamiento ante todo, como un profundo analista de la realidad humana. Su descubrimiento fundamental—que corresponde a la ciencia operativa de Bacon y a la moderna concepción de la naturaleza—es el concepto del hombre como ser disponible y manipulable.^[3] El cientifismo y el maquiavelismo son dos facetas de una misma realidad. Sobre esta base se formula la concepción de la política como una técnica calculadora y racionalista, como un modo—científicamente previsible—de manipulación del material humano. A esta concepción, así como a la "práctica" correspondiente, no le importa que el hombre sea por naturaleza bueno o malo. Tanto si es lo uno o lo otro, por su naturaleza es siempre moldeable; por ello puede ser objeto de una manipulación calculada y basada en la ciencia. La práctica se presenta bajo la forma histórica de la manipulación y la preocupación o, como más tarde demostraría Marx, bajo el sórdido aspecto del especulador.

Ya sea desde el punto de vista práctico o desde el punto de vista de la teoría de semejante práctica, entendida como manipulación, preocupación y disponibilidad, puede hacerse la apología o la crítica de la "práctica", pero esta actitud —afirmativa o negativa—se mueve en la esfera de la pseudoconcreción, y por ello *no puede* descubrir la auténtica naturaleza de la praxis. Tampoco es posible conocer la naturaleza de la práctica partiendo de la distinción entre hombre teórico y hombre práctico, o de la distinción entre practicidad y teoriedad, pues esa distinción se basa en determinada *forma o aspecto* de la práctica, y, por tanto, remite sólo a ésta, y no a la práctica en general.

La problemática de la praxis en la filosofía materialista no se basa en la distinción de dos esferas de la actividad humana, o en una tipología de las posibles y universales intencionalidades del hombre,^[4] ni tampoco surge de la forma histórica de relación práctica con la naturaleza y con los hombres como objetos manipulables, sino que se plantea como respuesta filosófica a esta cuestión filosófica; ¿quién es el hombre, qué es la realidad humano-social, y cómo se crea esta realidad?

En el concepto de la práctica, la realidad humano-social se presenta como lo opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma el ser humano a la vez que es una forma

específica de él. *Le praxis es la esfera del ser humano*. En este sentido, el concepto de práctica constituye el punto culminante de la filosofía *moderna*, que, frente a la tradición platónico-aristotélica, ha puesto de relieve el verdadero carácter de la creación humana como realidad ontológica. La existencia no sólo "se enriquece" con la obra humana, sino que en ella y en la creación del hombre—como en un proceso ontocreador—se manifiesta la realidad, y en cierto modo se produce el acceso a ésta. En la praxis humana acontece algo esencial, que no es mero símbolo de otra cosa, sino que posee en sí su propia verdad y tiene, al mismo tiempo, una importancia ontológica.^[5]

La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre 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). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad.

La práctica es activa y produce históricamente—es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente—la unidad del hombre y del mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad. Por cuanto que la realidad humano-social es *creada* por la praxis, la historia se presenta como un proceso práctico, en el curso del cual lo humano se distingue de lo no humano; o sea, lo que es humano o no humano no se encuentra ya predeterminado, sino que se determinan en la historia a través de una diferenciación práctica.

En el capítulo anterior llamábamos la atención sobre la oscuridad conceptual de las definiciones de la práctica y del trabajo; el trabajo era definido como práctica y la práctica, en sus elementos característicos, quedaba reducida al trabajo.

Ahora bien, si la praxis es el modo específico de ser del hombre, forma parte esencialmente de él en todas sus manifestaciones y no sólo determina algunos de sus aspectos o características. La praxis se funde con *todo* el hombre y lo determina en su totalidad. No es una determinación *exterior* al hombre: una máquina o un perro no tienen ni conocen la praxis. Ni la máquina ni el animal tienen miedo a la muerte, ni se angustian ante la nada, ni gozan al contemplar la belleza. El hombre no produce la cultura y la civilización, su realidad humano-social, como una defensa contra la mortalidad y su finitud, sino que sólo descubre su mortalidad y su finitud sobre la base de la civilización, esto es, de su objetivación. Cómo se produjo el cambio en virtud del cual el animal-hombre, que no sabía nada de la muerte ni de la mortalidad y que, por tanto, no tenía miedo a la muerte, se convirtió en el animal-hombre que ve en ella el remate de su futuro y en el ser que vive por tanto bajo el signo de la muerte. Según Hegel, tal cambio se produjo en el curso de una lucha por el reconocimiento, en el curso de una lucha a muerte. Pero esa lucha únicamente podía entablarse si el hombre ya había descubierto el futuro como dimensión de su existencia, lo que *sólo* era posible sobre la base del trabajo, es decir, de la objetivación del hombre. La lucha a muerte *no puede* desembocar en la muerte; ambos contendientes deben quedar con vida, aunque los dos se empeñen en esta lucha a muerte. Esta *premisa* de la dialéctica del señor y del esclavo es, sin embargo, un supuesto *histórico*. En este combate a muerte el hombre *sólo* deja vivo a su adversario—y, a su vez, el adversario prefiere la esclavitud a la muerte—*sólo porque ambos* conocen ya el futuro y saben lo que les espera: la dominación o la servidumbre.^[6] El hombre que prefiere la servidumbre antes que la muerte, y el que arriesga su vida *para* ser reconocido como señor, son hombres que

conocen *ya* el tiempo. El hombre se somete a su (futuro) destino de esclavo o lucha por su (futuro) señorío sólo porque elige el presente en función del futuro, y, por tanto, configura su *presente* sobre la base de sus proyectos para el futuro. Ambos forman su propio presente y futuro sobre la base de algo que *todavía* no existe.

El futuro es conocido por uno y otro pero sólo en su inmediatez. El esclavo se vuelve esclavo en la conciencia servil, en la que al principio no cabe esperanza alguna o previsión de que la esclavitud pueda tener fin: entra en su propio futuro como en la eternidad (o para la eternidad). Lo mismo ocurre al señor. Sólo la dialéctica del propio movimiento de las cosas *transforma* el futuro, desvaloriza el futuro *inmediato* como falso o unilateral, y reivindica como verdadero el futuro *mediato*; en la dialéctica del señor y el esclavo, sólo la esclavitud es el camino viable y la ruta de la libertad, mientras que el señorío aparece como un callejón sin salida. Pero, ¿de dónde viene al hombre el conocimiento de su futuro inmediato, que le permite aceptar la lucha por su reconocimiento? La tridimensionalidad del tiempo como forma de su propia existencia se revela al hombre y se constituye en el proceso de objetivación, es decir, en el trabajo.

Así, pues, la praxis comprende también, además del aspecto representado por el trabajo (aspecto *laboral*) un elemento *existencial* que se manifiesta tanto en la actividad objetiva del hombre, transformadora de la naturaleza y donadora de sentido humano al material natural, como en la formación de la subjetividad humana, en la *creación* del sujeto humano, en la cual los aspectos existenciales (angustia, náusea, miedo, alegría, risa, esperanza, etc.) no se presentan como "experiencia" pasiva, sino como parte de la lucha por el reconocimiento, o proceso de realización de la libertad humana. Sin ese aspecto existencial, el trabajo dejaría de ser parte de la praxis. El hombre sólo se libera en el trabajo servil en cuanto que: 1) este trabajo se desarrolla como trabajo de una pluralidad de esclavos, y no de uno solo, con lo que potencialmente se hace posible la solidaridad entre ellos; 2) la contraposición real al trabajo de los esclavos es el no-trabajo de los amos, y el trabajo de los esclavos se inserta realmente en la relación social entre señor y esclavo; sólo en esta *relación práctica* se da la posibilidad de confrontar y, por tanto, de conocer la profunda diferencia de condiciones y de vida; 3) el trabajo del esclavo es vivido y comprendido como trabajo servil y existe como tal en la conciencia del esclavo. *Esta* conciencia constituye un inmenso potencial revolucionario. La libertad no puede surgir de la simple relación objetiva con la naturaleza. Lo que en determinados momentos históricos se presenta como "impersonalidad" u "objetividad" de la praxis, y lo que la falsa conciencia presenta como la más propia practicidad de la práctica, solamente es praxis como manipulación y preocupación, es decir, praxis en forma fetichizada. Sin su elemento existencial, esto es, sin la lucha por el reconocimiento, que impregna todo el ser del hombre, la "praxis" se degrada al nivel de la técnica y la manipulación.

La praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad humana. [\[7\]](#)

La praxis tiene también otra dimensión: en su proceso, en el cual *se crea* la realidad humana específica, se crea, *en cierto modo* y al mismo tiempo, una realidad que existe independiente del hombre. En la praxis se realiza la *apertura* del hombre a la realidad en general. En el proceso ontocreador de la praxis humana se funda la posibilidad de una ontología, es decir, de una comprensión del ser. La creación de la realidad (humano-social) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general.

Como creación de la realidad humana, la praxis es, a la vez, el proceso en el que se revela el universo y la realidad en su esencia.^[8] La praxis no es la reclusión del hombre en la idolatría de la socialidad y la subjetividad social, sino la apertura del hombre a la realidad y al ser.

Mientras que las más diversas teorías del subjetivismo social (sociología del saber, antropologismo, filosofía de la "cura" o preocupación) han recluso al hombre en una socialidad o en una practicidad concebidas en un sentido subjetivista, ya que—de acuerdo con esas concepciones—el hombre en todas sus creaciones y manifestaciones se *expresa* siempre y *únicamente* a sí mismo y su posición social, a la vez que proyecta en forma de objetividad (o ciencia) su situación subjetivamente objetiva, la filosofía materialista por el contrario sostiene que el hombre, sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí y en sí mismo, es decir de estar abierto al ser en general. El hombre no está recluso en su animalidad o en su socialidad, porque no sólo es un ser antropológico, sino que está abierto a la comprensión del ser sobre la base de la praxis; es, por tanto, un ser antropocósmico. En la praxis se descubre el fundamento del verdadero centro de actividad,^[9] de la verdadera mediación histórica entre el espíritu y la materia, entre la cultura y la naturaleza, entre el hombre y el cosmos, la teoría y la acción, la teoría del conocimiento y la ontología.

Sólo conocemos el mundo, las cosas y los procesos en cuanto los "creamos", o sea, en cuanto que nosotros los reproducimos espiritualmente. Pero esta reproducción espiritual de la realidad no puede ser concebida de otra manera que como uno de los diversos modos de relación humana práctica con la realidad, cuya dimensión más esencial es la *creación* de la realidad humano-social. Sin la creación de la realidad humano-social no es posible siquiera la *reproducción* espiritual e intelectual de la realidad.

¿Cómo se puede comprender la realidad, y qué relación mantiene el finito ser cognoscente con el resto del mundo? 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. En la praxis, y sobre la base de ella, el hombre supera la clausura de la animalidad y de la naturaleza inorgánica, y establece su relación con el mundo como totalidad. En esta apertura, el hombre —como ser finito— supera su propia finitud y se pone en contacto con la totalidad del mundo. El hombre no es sólo una parte de la totalidad del mundo: sin el hombre como parte de la realidad, y sin su conocimiento como parte de ésta, la realidad y el conocimiento de ella son simples fragmentos. Pero la totalidad del mundo comprende a la vez, como un elemento de su totalidad, el modo de abrirse esa totalidad al hombre, y el modo de descubrir el hombre dicha totalidad.^[10]

A la totalidad del mundo pertenece también el hombre con su relación como ser finito con lo infinito, y con su apertura al ser, en las que se funda la posibilidad del lenguaje y de la poesía, de la investigación y del saber.

Historia y libertad

Antes de poder decir con fundamento *cómo es la historia*, debemos saber *qué es la historia* y cómo es posible. ¿La historia es absurda y cruel, trágica o grotesca?; ¿en ella se realiza un plan providencial o unas leyes inmanentes?; ¿es escenario de la

arbitrariedad y del azar, o campo del determinismo? A cada una de estas preguntas, y a todas ellas en su conjunto, sólo podremos responder satisfactoriamente si sabemos *qué* es la historia.

El historiador estudia lo que acontece en la historia, mientras que el filósofo plantea el problema de qué es la historia y, en general, cómo es posible. El historiador se ocupa de la historia del medioevo o de la de tiempos más recientes; de la historia de la música o la pintura; de las ideas o personalidades excepcionales; de la historia de un pueblo y de la historia universal; de la historia de una época determinada, o de la historia de toda la humanidad. El filósofo, en cambio, quiere saber cuáles son los supuestos de cualquier historia y cómo puede existir, en general, algo así como la historia. Con sus problemas, el filósofo no entra en la esfera de la problemática específica del historiador, sino que investiga los supuestos de su ciencia y, de esta manera, realiza una labor que el historiador, con sus medios, y dentro de los límites de su ciencia, no podría realizar.

El hombre crea la historia y vive en la historia mucho antes de conocerse a sí mismo como ser histórico. Pero la conciencia histórica que descubre en la historia la dimensión esencial de la realidad humana, no dice aún, por sí sola, la *verdad* acerca de lo que es la historia.

En el historicismo clásico, de Vico a Hegel, la *mistificación* se manifiesta incluso como una característica de toda formulación *profunda* que intente expresar el ser específico de la historia. Al parecer, la profundidad de la mirada se halla ligada íntimamente a la mistificación; las corrientes positivistas y evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX liberan a la historia de las especulaciones y mistificaciones hegelianas, pero, al mismo tiempo, empobrecen la concepción de la historia y, la hacen por añadidura más pesada al cargarla con el lastre de *nuevas* y vulgares mistificaciones. ¿Es posible comprender la historia en su profundidad y pluridimensionalidad, sin caer en una mistificación? La solución positiva que pueda darse a este problema dependerá de la explicación del carácter o de la función de la citada mistificación. ¿Qué papel desempeña la providencia en la filosofía de la historia de Vico, Schelling y Hegel? ¿Es sólo el elemento religioso y teológico de sus filosofías, o bien, además de esto e independientemente de su procedencia religiosa, cumple otra función? El filósofo que introduce la providencia en la concepción de la historia, ¿es un pensador religioso, o incluso un pensador no religioso puede verse obligado *por determinada razón* a valerse de la "providencia" como de un elemento constitutivo del concepto de historia? El problema sólo puede plantearse en esta forma si se parte del supuesto de que la problemática religiosa es un absurdo y un engaño, o bien si se considera que la historia moderna y el pensamiento moderno no son sino un largo proceso de secularización de la concepción cristiano-teológica del mundo. La cosa en cambio se presenta de un modo *totalmente* distinto si la problemática religiosa es considerada como una expresión *mistificadora* de problemas reales. En tal caso, la historia del pensamiento moderno deja de presentarse como un largo proceso de mundanización, y se muestra bajo su verdadero aspecto: como un intento de resolver *racionalmente* una problemática que en la religión se *expresa* en forma mistificada. Desde este punto de vista, para la solución del problema resulta secundario cómo se justifica la existencia de la providencia en la concepción de la historia.

La providencia en la historia puede recibir diversos nombres, pero el *problema* sigue en pie: sin providencia, sin la "mano invisible", [\[11\]](#) sin "la astucia de la razón", sin "la

intención de la naturaleza", [12] la historia es incomprensible, porque se *manifiesta* como *caos* de acciones aisladas de los individuos, de las clases sociales y de los pueblos, como *eterno cambio* que condena a desaparecer toda obra humana, como *alternativa* del bien y del mal, de lo humano y lo inhumano, de lo positivo y lo negativo, sin garantía alguna de que en esta contienda *deban* triunfar el bien y lo humano. *La providencia fundamenta y asegura la racionalidad de la historia*. En "la astucia de la razón", en "la intención de la naturaleza", en la sabiduría de "la mano invisible", no se representa el hecho banal de que el choque de las acciones individuales tenga como efecto real algo distinto de lo que en un principio se habían imaginado los hombres y en consecuencia de que en la actividad humana el resultado no concuerde con el propósito. La filosofía clásica de la historia postula que el resultado de la discordancia entre las intenciones y los resultados de la actividad humana es la realidad *racional*. En el choque caótico e incontrolable de las acciones humanas, en el desacuerdo entre la necesidad y la libertad del obrar humano—es decir, entre lo que los hombres piensan y lo que hacen efectivamente, entre lo que creen ser y lo que realmente son—, nace algo que los hombres no habían previsto ni imaginado, pero que es *racional*. Si los hombres quedaran abandonados a sí mismos, a sus pasiones e intereses, a sus actos, a su egoísmo y a su ceguera particular, la historia no llegaría a su apogeo escatológico, sino que transcurriría como un eterno y absurdo movimiento pendular entre la razón y la sinrazón; lo bueno y lo malo lo humano y lo inhumano serían realmente un "sistema de impiedad y ateísmo". Si la historia es racional y tiene sentido, esto se debe únicamente al hecho de que en ella se manifiesta y cumple una intención *superior*, la razón o el plan de la providencia. "La historia como un todo es la paulatina manifestación de lo absoluto que va revelándose gradualmente". [13] Las acciones humanas de por sí carecen de sentido y razón; *cobran* sentido y *adquieren* su racionalidad *en relación* con el plan y la razón de la providencia. De esta concepción derivan dos importantes consecuencias: la historia *se crea* como proceso *dialéctico*, pero los hombres son simples *instrumentos* de la dialéctica histórica. En la historia tiene lugar la unidad de la necesidad y la libertad pero, en fin de cuentas, la libertad es sólo supuesta y la *unidad* de la libertad y la necesidad resulta, por tanto, ficticia. En esta contradicción se pone de manifiesto la grandeza y la limitación de la concepción clásica de la historia. [14] En la filosofía clásica la problemática de la historia *ha sido planteada acertadamente*, pero no resuelta. O, más exactamente: el justo planteamiento *inicial* se desvanece en el proceso de su solución. La formulación inicial es ésta: en la historia no rige una ley absoluta ni la libertad absoluta; en la historia no hay nada absolutamente necesario ni absolutamente casual; la historia *es* la dialéctica de la libertad y la necesidad. La *solución* es expresada con estas palabras bien conocidas: la libertad es la necesidad *comprendida*; la libertad es aparente. [15] Para que la historia sea racional y tenga sentido ésta debe ajustarse al plan de la providencia, en el que los individuos históricos (personalidades excepcionales, pueblos y clases sociales) son ejecutores, conscientes o inconscientes, de una necesidad predeterminada. Los hombres *actúan* en la historia pero sólo la hacen *aparentemente*: en la historia se realiza la necesidad (el plan de la providencia, la armonía preestablecida) y las personalidades históricas son sus instrumentos u órganos ejecutivos.

En el siglo XX ya no constituye un descubrimiento científico el hecho de denunciar esa concepción como una mistificación, o el criticarla como una "religión de la libertad" o puro "romanticismo". Efectivamente, en la filosofía de la historia el destino del hombre se establece infaliblemente por una fuerza infinita, denominada de distintas maneras (Humanidad, Razón, lo Absoluto, Espíritu, Providencia), que se plantea siempre el

mismo objetivo: superar los defectos, corregir las desviaciones y conducir al triunfo definitivo del bien. La filosofía de la historia se basa efectivamente en el supuesto de que el éxito final de la actividad humana se halla garantizado necesariamente por la estructura metafísica del mundo. [16] Pero después de la comprobación de Marx de que la historia no hace absolutamente nada, y que *todo* en ella, incluyendo a la propia historia, lo hace el hombre, ya no es importante la tarea de enumerar las insuficiencias de la filosofía de la historia, sino la de estudiar las *causas* de su mistificación fundamental. La historia la hacen los hombres. Pero, entonces, ¿por qué creen los hombres que al "hacer la historia" son simples instrumentos o ejecutores? Los hombres actúan en la historia por su cuenta y riesgo. Pero por qué actúan con la creencia y la convicción de que han sido llamados a la acción histórica por un poder superior? La historia es un producto humano. Pero, entonces, ¿por qué los hombres actúan siempre *como* ejecutores autorizados de este producto? El individuo encuentra el *valor* necesario para actuar, *justifica* y *legitima* su propia acción por el hecho de transformarse él mismo en instrumento de un poder suprahumano y de convertirse en portavoz, subdirector o vicedirector de Dios, de la Verdad, de la Humanidad. No realiza *sus* propios fines, sino que cumple la voluntad del Espíritu del Mundo; no defiende tampoco sus propios intereses, sino que aplica las férreas leyes de la historia. Desde el punto de vista de la técnica y la ejecución, dar muerte a un hombre es una faena simple. [17] El puñal, la espada, el hacha, las ametralladoras las pistolas o las bombas son instrumentos eficaces y probados. Pero la "faena simple" se complica inmediatamente al pasar de su "realización" a su "valoración"; de la "técnica" a la "sociedad". Quien mata por motivos personales, con su propia mano y como asunto privado, es un *homicida*. Quien mata por encargo superior y en "interés de la sociedad", *no lo es*. Cuando el ejecutor del acto es un *mero* instrumento, no puede tratarse de crimen. Si voy a matar a un hombre por mi propio impulso, y me aterrorizo de mi intención, puedo dar marcha atrás y no llevarla a efecto; en *esta* renuncia a ejecutar el acto no hay nada de cobarde o deshonesto. Pero si mato "por encargo superior", por orden del Pueblo, de la Iglesia o de la Necesidad Histórica, no puedo renunciar a *mi* acción, si no quiero ser un cobarde. Mi acción no es un homicidio, sino un rendimiento de cuentas, un juicio, el cumplimiento de la justicia, un deber civil, un acto heroico. Pero la "verdad" de la historia, es decir, su concreción y plasticidad, su pluridimensionalidad y realidad, consiste en que una misma acción pueda ser a la vez homicidio y heroísmo; que un homicidio pueda pasar por un acto heroico, y que este se degrade hasta el homicidio; que los intereses particulares puedan ser proclamados intereses generales, y los intereses efectivamente generales sean rebajados al nivel de propósitos individuales. [18]

A la historia "pertenecen" tanto el heroísmo como el crimen. La quema de herejes no es una "aberración" de la época, una anomalía o una anormalidad "de una época tenebrosa" y, por tanto, un hecho históricamente marginal, sino que es una parte del feudalismo, tan normal y esencial como la infabilidad del Papa y el trabajo de los siervos. La filosofía de la historia ha revalorado el papel del mal como elemento constitutivo de la creación de la realidad humano-social, aunque este papel se halla predeterminado por la constitución metafísica universal del mundo: el mal es una *parte* del bien; su función *positiva* estriba en preparar o suscitar el bien. Si se piensa en el triunfo definitivo del bien, asegurado por una necesidad metafísica, también el mal desempeña un papel positivo.

Mas si la constitución metafísica del mundo que garantiza la victoria del bien, da sentido a la historia y prefigura su razón, no es una estructura inmanente de la realidad,

sino una de las "imágenes históricas" del mundo; si la historia no se halla predeterminada y el hombre no puede leer en ningún fenómeno del mundo que el triunfo del bien en la historia está garantizado absolutamente y para siempre; si la Razón, que Hegel buscaba en la historia para que fuere racional, no es la razón "imparcial" y suprahistórica del observador objetivo, sino la razón, dialécticamente formulada, de la concepción cristiano-teológica del mundo, ¿se desprende de todo ello que historia y razón se excluyen? De la crítica de la filosofía de la historia se deduce, ante todo, que la razón providencialmente construida no hace posible una comprensión racional de la historia. La historia es razón providencial *antes de ser prefigurada* racionalmente, y sólo sobre la base de este infundado supuesto metafísico se construye la hipótesis de "la astucia de la historia", de "la mano invisible", de la "intención de la naturaleza", gracias a la cual, es decir, gracias a una mística transformación dialéctica, de la actividad humana caótica y particular, se produce un resultado *racional*. La historia sólo es racional porque *anticipadamente* está prefigurada y predeterminada como racional. En relación con *esta* razón todo lo que es irracional—el mal y la negatividad, el sacrificio y el sufrimiento—se convierte en magnitud despreciable o signo accesorio concomitante. Tampoco en la conexión hegeliana la razón histórica es dialectizada consecuentemente. La consecuente dialectización de la razón histórica exige la eliminación del fundamento metafísico y providencial de la razón misma. La razón no está prefigurada de antemano en la historia a fin de que se manifieste como razón en el proceso histórico, sino que la razón *se crea* como tal en la historia. La concepción providencialista cree que la historia ha sido *ordenada* por la razón y que esta última, previamente dispuesta, se manifiesta en la historia a través de su gradual realización. Para la concepción materialista por el contrario, la razón sólo se crea en la historia, pues la historia no está *racionalmente predeterminada*, sino que *se hace* racional. La razón en la historia no es la razón providencial de la armonía preestablecida y del triunfo del bien metafísicamente predeterminado sino la *razón batalladora* de la dialéctica histórica, por la cual en la historia se combate por la *racionalidad*, y cada fase histórica de la razón se realiza en conflicto con la sinrazón histórica. La razón en la historia se hace razón en el momento mismo en que se realiza. En la historia no existe una razón acabada, suprahistórica, que se manifieste en los acontecimientos históricos. La razón histórica alcanza su propia racionalidad en su realización.

¿Qué es lo que realiza el hombre en la historia? ¿El progreso en la libertad? ¿Un plan providencial? ¿La marcha de la necesidad? En la historia el hombre se realiza a sí mismo. No sólo porque antes de la historia, e independientemente de ella, *no sabe* quién es; sino porque sólo en la historia el hombre *existe*. El hombre se realiza, es decir, se humaniza, en la historia. La escala de esta realización es tan amplia, que el hombre caracteriza su propia actividad como *inhumana*, ya que sabe que sólo él puede actuar de un modo inhumano. En cuanto que el Renacimiento descubre que el hombre es su propio creador y que puede llegar a ser lo que él haga de sí mismo, ángel o bestia humana, león humano u oso, o bien *cualquier otra cosa*,^[19] pronto se hace evidente que la historia humana es el despliegue de esta "posibilidad" en el tiempo. El sentido de la historia se halla en la historia misma: en la historia el hombre se despliega a sí mismo y este despliegue histórico—equivalente a la creación del hombre y de la humanidad—es el único sentido de la historia.^[20]

En la historia se realiza el hombre y sólo el hombre. La historia, por tanto, no es trágica, pero lo trágico está en la historia; no es absurda, pero lo absurdo surge en la historia; no es cruel, pero la crueldad se comete en la historia; no es ridícula, pero la farsa se

representa en la historia. En la historia, las distintas fases se suceden unas a otras en cierto orden y con cierta sujeción a leyes, pero jamás llegan a su remate *definitivo* ni a una conclusión apocalíptica. Ninguna época histórica es, absoluta y *exclusivamente*, paso a otra fase de la misma manera que ninguna época se alza por encima de la historia. En *cada* época se anuda la tridimensionalidad del tiempo; con sus premisas se vincula al pasado, con sus consecuencias tiende al futuro, y con su estructura se halla anclada en el presente.

Si la primera premisa fundamental de la historia es el hecho de *ser creada por el hombre*, la segunda, igualmente fundamental, es la necesidad de que en esta creación se dé una *continuidad*. La historia sólo es posible en cuanto que el hombre no comienza siempre de nuevo ni tampoco desde el principio, sino que enlaza con el trabajo y los resultados de las generaciones precedentes. Si la humanidad comenzase siempre de nuevo y cada acción careciese de antecedentes la humanidad no avanzaría un solo paso y su existencia se movería en el círculo de la periódica repetición de un comienzo absoluto y de un final también absoluto.

La conexión interna de la praxis objetivante y objetivada de la humanidad, denominada sustancia, espíritu objetivo, cultura o civilización, e interpretada en la filosofía materialista como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, crea la "razón", de la sociedad que se realiza históricamente y con independencia de cada individuo por separado, y por ello supraindividual, pero sólo existe realmente a *través* de la actividad y de la razón de los individuos. La sustancia social objetiva—como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas del pensamiento—, es *independiente* de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo *existe* a través de su actividad, de su pensamiento, y su lenguaje. Las máquinas que no son puestas en movimiento por la actividad humana, un lenguaje no hablado por los hombres, o las formas lógicas que no sirven a los hombres para expresar sus ideas, *son* instrumentos muertos o cosas absurdas. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad—como fuerzas productivas, lenguaje, formas de pensamiento, etc.—, sólo existe como *continuidad de la historia* en relación con la *actividad* de los hombres. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad es el elemento perdurable y constante de la realidad humana y, bajo este aspecto, da la impresión de ser una realidad *más real* que la propia práctica o cualquier otra actividad humana. En ello se basa la *posibilidad* de transformar el sujeto en objeto, es decir, la forma *fundamental* de la mistificación histórica.^[21] Puesto que la práctica objetivante y objetivada del hombre *sobrevive* a cada individuo y es independiente de él, la mayoría de las veces el hombre se interpreta a sí mismo, e interpreta su historia y su futuro, ante todo, en función de su propia *creación*. En comparación con la finitud de la vida individual, la práctica objetivante y objetivada de la humanidad encarna la *eternidad* del hombre. En comparación con la casualidad y fragilidad de la existencia individual representa la "sustancia social" de lo perdurable y absoluto; en comparación con la razón limitada y la irracionalidad del individuo empírico, esta sustancia es la auténtica razón. Si el hombre se considera a sí mismo como instrumento o portavoz de la Providencia, del Espíritu Absoluto, de la Historia, etc., es decir, de una fuerza absoluta que supera infinitamente la posibilidad y la razón del individuo, el hombre cae en la mistificación. Pero esta mistificación no es la expresión racional de un absurdo, sino la expresión mistificada de una realidad racional: la práctica objetivante y objetivada de la humanidad llega a la mente de los hombres bajo la forma de un ser metafísico e independiente de la humanidad. El hombre solo crea su eternidad en la praxis

objetivante es decir, histórica—y en sus productos. En su forma enajenada la praxis objetivante y objetivada de la humanidad se convierte en un *sujeto* místico, en el que el hombre busca garantía contra la casualidad, la irracionalidad y la fragilidad de su propia existencia individual.

Los hombres entran en una situación dada independientemente de su conciencia y su voluntad pero apenas "se encuentran" en ella, la transforman. La situación dada no existe sin los hombres, ni los "hombres sin situación. Únicamente sobre esta base puede desarrollarse la *dialéctica* entre la situación —dada a cada individuo, a cada generación, a cada época y clase—y la *acción*, que se desarrolla sobre la base de premisas ya dadas y realizadas. [22] Con respecto a esta acción, la situación dada se presenta como condición y premisa; a su vez, la acción da a esta situación determinado *sentido*. El hombre no supera (trasciende) *originariamente* la situación con su conciencia intención y sus proyectos ideales, sino con la praxis. La realidad no es el sistema de mis significados ni se transforma de acuerdo con los significados que atribuyo a mis proyectos. Pero con su acción el hombre inscribe significados en el mundo y crea la estructura significativa del propio mundo. Con mis proyectos, mi imaginación y fantasía, en mis sueños y visiones, puedo *transformar* las cuatro paredes de la celda en la que estoy recluido y encadenado en un reino de la libertad; pero estos proyectos ideales no cambian en nada el hecho de que las cuatro paredes son una prisión, y de que entre ellas estoy privado de libertad. Para un siervo de la gleba la "situación dada" es inmediatamente la condición natural de su vida; de un modo mediato, a través de su actividad, en la revuelta o en la insurrección campesina, el siervo le atribuye el significado de prisión: la situación dada *es más* que la situación dada, y el siervo de la gleba *es más* que una simple parte integrante de ella. La situación dada y el hombre son los elementos constitutivos de la praxis, que es la condición fundamental para trascender en cualquier forma la situación. Las condiciones de la vida humana se convierten en una situación insoportable e inhumana *en relación* con la praxis, que está llamada a transformarla. Los hombres actúan en la situación dada, y con su acción práctica dan a ésta un significado. Las formas de *movimiento* social se convierten en *grilletes*. El orden, las instituciones, los modos y formas de convivencia, son el *espacio* en el que se realiza el movimiento social. En determinada situación este espacio se vuelve *limitado* y es vivido como prisión y privación de libertad. En la tradición materialista, comenzando por Hobbes, la libertad se halla determinada por el espacio en el que se mueve el cuerpo. Partiendo de la concepción mecanicista del espacio, que es indiferente al movimiento y al carácter del cuerpo, y determina sólo la forma exterior de su movimiento, y, pasando por la teoría del ambiente social de la ilustración francesa, se llega a la concepción materialista que culmina en la idea de que la libertad es el espacio histórico, que se despliega y realiza merced a la actividad del "cuerpo histórico", o sea, de la sociedad, la clase, el individuo. La libertad no es un estado, sino la actividad histórica que crea las formas correspondientes de convivencia humana, es decir de espacio social.

El hombre

Los dioses sólo existen para quienes los reconocen. Más allá de los confines de la Tierra se transforman en simple leño al igual que un rey se convierte en un hombre cualquiera. ¿Por qué? Porque Dios no es un trozo de madera, sino una relación y un producto social. La crítica de la Ilustración que dejaba a los hombres sin religión y que les demostraba que los altares, los dioses, los santos y los oratorios no eran "otra cosa" que

madera, tela y piedra, se encontraba filosóficamente por debajo de la fe de los creyentes, puesto que los dioses, los santos y los templos no son en realidad cera, tela o piedra. Son productos sociales, y no naturaleza. Por esta razón, la naturaleza no puede crearlos ni sustituirlos. Semejante concepción naturalista ha creado una falsa imagen de la realidad social, de la conciencia humana y de la naturaleza. En ella la conciencia se concibe exclusivamente como una función biológica de adaptación y orientación del organismo en el medio ambiente, función que se caracteriza por dos factores básicos: impulso y reacción. De este modo la conciencia puede explicarse como una propiedad común a todas las especies animales superiores, pero con ello no se logra captar el carácter específico de la conciencia humana. Esta es una actividad del sujeto que crea la realidad humana y social como unidad de la existencia y de los significados, de la realidad y del sentido.

Mientras que el materialismo tradicional proclamaba la materialidad del mundo y la pertenencia del hombre a la naturaleza, el trascendentalismo, por el contrario, reivindica la autonomía de la razón y del espíritu como actividad del sujeto. La materialidad era separada de la actividad, porque los valores y los significados no se hallan inscritos en la naturaleza, y la libertad humana no puede ser deducida de la cadena causal que conduce del líquen y el protozoo al hombre. Mientras que el idealismo aislaba los significados de la realidad material y hacía de ellos una realidad autónoma, el positivismo naturalista despojaba a la realidad de significados. Con esto llegó a su término la obra de mistificación, ya que la realidad podía considerarse tanto más real cuanto más perfectamente se eliminaban de ella el hombre y los significados humanos.

Pero la "realidad humana", excluida de la ciencia y de la filosofía, no deja de existir. Sólo así podemos explicarnos las olas, periódicamente renovadas, de "antropologismo", que vuelven los ojos al hombre "olvidado" y a su problemática. Se opina entonces que el hombre se ocupa de todo lo que existe entre el cielo y la tierra, pero se olvida de sí mismo. Se elabora una tipología llamada a demostrar que sólo las épocas de aislamiento del hombre son favorables a la antropología filosófica, es decir, al conocimiento del hombre, mientras que las épocas extrovertidas hablan del hombre en tercera persona, justamente tal como hablan de las piedras y de los animales,^[23] e ignoran su naturaleza específica. La existencia y la necesidad de una antropología filosófica se basa en la hipótesis de que en ninguna época histórica el hombre ha sido un problema como lo es en la actualidad, cuando el hombre ha acumulado una cantidad de conocimientos sobre sí mismo muy superior a los acumulados en cualquier otra época a la vez que ignora mucho más que en cualquier otra época quién es.^[24] Y en un tiempo en que la "antropología" llega a su cenit se manifiesta la opinión de que la "antropología" no es, ante todo y en primer lugar, la ciencia que trata del hombre (ciencia, por lo demás, problemática y difícilmente definible) sino más bien "la tendencia fundamental" de la época que ha problematizado al hombre.^[25]

Si la "antropología filosófica" quiere ser la ciencia del hombre, y trata de examinar su posición en el universo, se plantea ante todo la cuestión de por qué el hombre es *más* hombre en el *aislamiento*, cuando se ocupa de sí mismo, que en sus "momentos de extroversión", cuando analiza todo lo que existe "entre el cielo y la tierra". ¿No sostiene la "antropología filosófica" que las épocas de los sin patria, de aislamiento y de problematización del hombre son los períodos más fructíferos para el pensamiento antropológico, sólo porque interpreta ya de *determinado* modo la problemática del

hombre, y únicamente considera como problemática antropológica *ciertos* aspectos del hombre?

Al volver sus ojos al mundo exterior e indagar las leyes del proceso natural, el hombre no es por ello menos hombre que al interrogarse dramáticamente sobre sí mismo: *Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?* Si la "antropología filosófica" atribuye un lugar privilegiado a determinados aspectos y problemas, con ello demuestra que no ha surgido como problemática del ser del hombre y de su puesto en el universo, sino como reacción a una determinada *situación histórica* de los hombres en el siglo xx.

La "antropología filosófica" pretende ser la filosofía del hombre y pone al hombre como base de la problemática filosófica. ¿Es legítima tal pretensión? Observemos, ante todo, que la expresión "filosofía del hombre" tiene muchos significados. Los problemas filosóficos no están inscritos en el mundo, sino que los plantea el hombre. "Filosofía del hombre" significa que sólo el hombre filosofa y plantea problemas filosóficos. La filosofía es una de sus actividades. En este sentido *toda* filosofía es "filosofía del hombre" y deja de ser superfluo subrayar el carácter humano de la filosofía con una denominación particular. Pero la "filosofía del hombre" tiene también otro significado: *toda* problemática filosófica es en su esencia una problemática antropológica, ya que el hombre antropomorfiza *todo* aquello con lo que, teórica o prácticamente, entra en contacto. Todas las preguntas y respuestas, todas las dudas y todos los conocimientos, se refieren principalmente y en primer lugar al hombre. En toda actividad suya, desde el esfuerzo práctico hasta la observación de las órbitas de los cuerpos celestes, el hombre se define, ante todo, a sí mismo.

La "antropología filosófica" se remite a las famosas preguntas de Kant:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?

A estas tres preguntas agrega Kant una cuarta: ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta contesta la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión, y a la cuarta, la antropología. Pero Kant observa explícitamente que, en realidad, también las tres primeras cuestiones pertenecen a la antropología, pues todas ellas se relacionan con la cuarta. [\[26\]](#) ¿Cómo es el ser que se pregunta qué puede saber, qué debe hacer y qué puede esperar?

Según *donde* se ponga el acento, las preguntas de Kant pueden ser interpretadas en el sentido de la finitud del hombre (Heidegger), o en el sentido de la participación humana en el infinito (Buber). Pero, independientemente de las diversas, interpretaciones, las tres primeras preguntas *predeterminan* la respuesta a la cuarta pregunta. El hombre es un ser que sabe lo que puede conocer, lo que tiene que hacer, y lo que puede esperar. Con las primeras tres preguntas el hombre es definido como sujeto *cognoscente* o sujeto del conocimiento. En este horizonte intelectual así trazado, otras nuevas generaciones elaboran sus complementos o precisiones y llegan a la conclusión de que el hombre no es sólo un ser cognoscente, sino también un ser que vive y actúa: el hombre es sujeto del conocimiento, sujeto de vida y de acción. En el consecuente perfeccionamiento de

ese trazado el mundo se presenta como un proyecto del hombre: el mundo sólo es en cuanto existe el hombre.

En este otro significado, la "filosofía del hombre" expresa la posición de la subjetividad humana; o sea, el fundamento y el punto de partida de la filosofía no es el hombre, el hombre en general, sino determinada *concepción* del hombre. La antropología filosófica sólo es filosofía del hombre en cuanto que lo concibe como subjetividad.

Pero la filosofía del hombre tiene también un tercer significado. Es una disciplina programática que debe ocuparse de las cuestiones olvidadas como la responsabilidad del individuo, el sentido de la vida, el carácter conflictivo de la moral, etc. La filosofía del hombre es, en este sentido, una denominación que designa lo olvidado o desatendido, lo prohibido y lo descuidado. Se concibe como un *apéndice* necesario, por medio del cual la filosofía existente hasta ahora debe ser completada, a fin de que esté a la altura de la época, y pueda dar una respuesta a todos los problemas. Si dejamos a un lado el hecho totalmente prosaico de que los problemas de la ética son definidos con términos pomposos, la concepción programática de la "filosofía del hombre" sufre una insuperable contradicción interna. La necesidad de la "filosofía del hombre" como *complemento* de la filosofía pone de manifiesto la falta de claridad, o la problematicidad, de los principios fundamentales de la filosofía que exige un "añadido antropológico". La filosofía, en su trazado y estructura fundamental, ha *desatendido* la realidad del hombre, o lo ha englobado en sí misma en cuanto que la ha transformado en lo no humano, esto es, en cuanto la ha reducido a una magnitud físico-matemática, y ahora, bajo la presión de una necesidad *exterior*, se ve impelida a completar la filosofía así estructurada con lo que le falta: el hombre. A la filosofía de la realidad sin el hombre se añade, como complemento, la filosofía del hombre. Tenemos aquí dos polos opuestos: de un lado, las concepciones según las cuales la realidad es la *realidad* del hombre y el mundo es una proyección humana; de otro, las concepciones de la realidad en las cuales el mundo es sólo auténtico y objetivo en cuanto se ordena como mundo *sin* el hombre. Pero este mundo sin el hombre *no es* la auténtica realidad, sino solamente una de las construcciones de la subjetividad humana, uno de los múltiples modos que tiene el hombre de asimilar (y reproducir espiritualmente) el mundo. La imagen física del mundo forjada por las modernas ciencias naturales, desde Galileo a Einstein, constituye uno de los modos práctico-espirituales de alcanzar la realidad: uno de los modos de sistematizar teóricamente (de reproducir, espiritualmente) y de dominar prácticamente la realidad. Si esta imagen se ontologiza (lo que está excluido para la filosofía materialista, ya que concibe el conocimiento como una reproducción espiritual de la realidad); esto es, si es considerada como la realidad misma, y el hombre busca su relación y su lugar en esta "realidad", sólo resolverá positivamente esta tarea si se transforma a sí mismo en una magnitud físico matemática, es decir, en una parte calculable del sistema construido, o bien, en cuanto se integra o se suma al sistema así estructurado como sujeto, vale decir, como teórico, físico o matemático.

La realidad no es (auténtica) realidad *sin* el hombre, de la misma manera que tampoco es (únicamente) la realidad del hombre. Es la realidad de la naturaleza como totalidad absoluta, independiente no sólo de la conciencia del hombre sino también de su existencia, y es la realidad del hombre que en la naturaleza, y como parte de ella, crea la realidad humano-social, que trasciende a la naturaleza, y define en la historia su propio lugar en el universo. El hombre no vive en dos, esferas distintas; no habita con una parte de su ser en la historia y con la otra en la naturaleza. *Como hombre está siempre, y a la*

vez, en la naturaleza y en la historia. Como ser histórico, y por tanto como ser social, humaniza la naturaleza, pero también la conoce y reconoce como totalidad absoluta, como *causa sui* que se basta a sí misma, como condición y supuesto de la humanización. En la concepción cosmológica de Heráclito y Spinoza, el hombre conocía la naturaleza como totalidad absoluta e inagotable, con respecto a la cual se definía una y otra vez en la historia merced a su dominio sobre las fuerzas naturales, a su conocimiento de las leyes del proceso natural a los mitos, a la poesía, etc. Pero cualquiera que sea la relación o posición con respecto a la naturaleza, en todo progreso del hombre en el dominio y conocimiento humanos de los procesos naturales, la naturaleza sigue existiendo como totalidad absoluta.

Si en la industria, la técnica, la ciencia y la cultura, la naturaleza existe para el hombre como naturaleza *humanizada*, de ello no se deduce que la naturaleza en general sea una "categoría social". El conocimiento y el dominio sobre la naturaleza están socialmente condicionados, y en *este sentido* la naturaleza es una categoría social que varía históricamente, pero la existencia absoluta de la naturaleza no se halla condicionada por nada ni por nadie.

"El hombre para el cual la naturaleza se transformase totalmente en un objeto de la actividad humana, económica o productiva, dejase de existir en su irreductibilidad como naturaleza, se privaría de un aspecto esencial de la propia vida humana. La cultura que eliminase por completo a la naturaleza de la vida se destruiría a sí misma y se volvería insoportable".[\[27\]](#)

El hombre no está enclaustrado en la subjetividad de la raza, de la socialidad y de los proyectos subjetivos, en los cuales, de diversas formas, se ha definido siempre a sí mismo, que gracias a su ser—que es praxis— posee la capacidad de superar la propia subjetividad y de conocer las cosas como realmente son. En la existencia del hombre, no sólo se produce la realidad humano-social, sino que también se reproduce espiritualmente 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.

Cuando el hombre se vea *comprendido* en la estructura de la realidad, y la realidad sea entendida como totalidad de naturaleza e historia, se habrán sentado las premisas para, resolver los problemas filosóficos del hombre. Si la realidad es incompleta sin el hombre, también el hombre es fragmentario sin la realidad. La naturaleza del hombre no puede ser conocida por una antropología filosófica, ya que ésta recluye al hombre en la subjetividad de la conciencia, de la raza o de la socialidad, y lo separa radicalmente del universo. El conocimiento del universo y de las leyes del proceso natural también es *siempre*, directa o indirectamente, conocimiento del hombre y de su naturaleza específica.

En la existencia del hombre se conjugan y encuentran, de modo particular, la realidad humano-social y la realidad ajena al hombre. El hombre es un ser cuya existencia se caracteriza por la producción práctica de la realidad humano-social, y por la reproducción espiritual de la realidad humana y de la realidad ajena al hombre, la realidad en general. En la praxis se abre el acceso tanto al hombre y a su comprensión como a la naturaleza y al conocimiento y dominio de ella. El dualismo de hombre y naturaleza, de libertad y necesidad, de antropologismo y cientifismo, no puede ser

superado desde el punto de vista de la conciencia o de la materia, sino sobre la base de la praxis, entendida, en general, en el sentido antes expuesto.

La dialéctica trata de la "cosa misma" no es una cosa cualquiera o, o dicho sin rodeos ni siquiera es una cosa: la "cosa misma" de que se ocupa la filosofía es el hombre y su puesto en el universo, o bien (lo que, con otras palabras, expresa lo mismo): la totalidad del mundo que se revela en la historia por el hombre, y el hombre existente en la totalidad del mundo.

Páginas: [1](#) - [2](#) - [3](#) - [4](#)

Notas

[1] Cf. Descartes, *Discurso del método*, VI.

[2] En su tratamiento característico de la relación entre teoría y práctica, Kant refuta los prejuicios de los ignorantes, que, en su *supuesta* práctica, consideran superflua la teoría y al mismo tiempo creen que es un error mucho más grave las opiniones de los astutos sabihondos que afirman que la teoría es buena de por sí, pero que no sirve a la práctica: sin embargo, sería aún más tolerable que un ignorante considerara la teoría como innecesaria y superflua para su supuesta práctica que el que un sabihondo (tal vez para darse importancia) la reputara importante para la escuela, pero afirmando a la vez que las cosas, en la práctica, son de muy otro modo..." Kant, *Sobre el apotegma "puede ser cierto en teoría pero no Dale en la práctica"*. (*Kleiner Schriften zur Geschichtsphil*, hsg. von K. Vorlander, s. o).

[3] La relación entre esta nueva concepción de la realidad y, nacimiento de la tragedia moderna es abordada en el estudio de R. Grebenickova, *Berkovského eseje o tragédii* (N. serkov3kii, *Eseje o tragédii* Praga, 1962, pág. 17). "...El mundo en el que reina la violencia y corre la sangre es, al mismo tiempo, de un material sorprendentemente dúctil En él, todo está permitido, todo se puede lograr, todo se puede obtener todo se puede realizar, y todo está autorizado."

[4] La distinción de Husserl entre intencionalidad teórica y práctica así como el postulado de la síntesis de la teoría universal con la práctica universal que *transforma* la humanidad, es importante desde el punto de vista de las posibilidades evolutivas de la filosofía idealista del Siglo XX.

[5] El estudio de Hans Blumenbercr, "Nachahmung der Natur", en *Sudium generale*, 1957, Heft 5, S. 266-283, contiene un material histórico muy importante para este problema.

[6] En relación con esto son importantes las conclusiones polémicas de Engels: "El sometimiento del hombre a servidumbre, en cualquiera de sus formas, presupone en el que lo somete la disposición sobre los medios de trabajo sin los cuales no podría someter al sometido- y en el caso de la esclavitud presupone además la disposición sobre los medios de vida sin los cuales no podría mantener al esclavo... Antes de que sea posible la esclavitud tiene que haberse alcanzado ya un cierto nivel de producción y

tiene que darse cierto grado de desigualdad en la distribución." (Engels, *Anti-Duhring*, trad. de M. Sacristán Ed. Grijalbo, México D. F., 1964, págs. 153 y 154).

[7] La dialéctica del "señor y el esclavo" es el modelo fundamental de praxis. Esta realidad fundamental escapa a una serie de exégetas de Hegel.

[8] La identificación de la praxis, en el verdadero sentido de la palabra, con la manipulación conduce periódicamente a considerar la teoría pura como única vía de acceso del hombre al conocimiento del mundo en la totalidad. De acuerdo con Feuerbach dice también Karl Lowith: "El modo de ver práctico cotidiano sus manipulaciones se fija en esto y aquello con el fin de utilizar y modificar, pero sin penetrar en la totalidad del mundo". K. Lowith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pág. 243. De manera análoga a Feuerbach, Lowith huye igualmente de "la sucia práctica mercantil", que no acierta a distinguir de la práctica en el auténtico sentido de la palabra, para refugiarse en la teoría pura y desinteresada.

[9] La mediación histórica efectiva, cuyo elemento es el tiempo, se distingue de la mediación ideal en el concepto (Hegel) y también de la ficticia e ilusoria mediación propia de los románticos.

[10] La filosofía materialista no puede aceptar por ello la ontología dualista, que distingue radicalmente la naturaleza como identidad de la historia como dialéctica. Esta ontología dualista sólo sería legítima si la filosofía de la realidad humana fuese concebida como antropología.

[11] Veamos en este contexto una idea de Adam Smith, sumamente importante para comprender las posteriores consideraciones de Kant y Hegel, mucho menos cargadas de "practicismo inglés". (El capitalista) "persigue sólo su propia seguridad, y por el hecho de que dirige la producción de modo que su producto alcance el máximo valor, persigue por tanto únicamente su propio beneficio, y, como en muchos otros casos, en este le guía una especie de mano invisible para ayudarlo a alcanzar un fin por el cual no se interesa". A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones*.

[12] Kant anticipa en el año 1784 la hegeliana "astucia de la razón": "Algunos hombres, e incluso pueblos enteros, no suelen pensar en que al obrar cada uno de ellos con arreglo a su sentido propio y persiguiendo sus propias intenciones, muchas veces unos en contra de otros, se atienen insensiblemente, como siguiendo una pauta, a los designios de la naturaleza, que ellos desconocen, y trabajan por su realización". Kant *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, Werke, Bd. VI, S. 34.

[13] Schelling. *Werke*. II, pág. 603.

[14] La relación entre libertad y necesidad es el problema central de la filosofía clásica alemana. Cf. A. F. Asmus, *Marx i buzhovsrtiy istorizm* (Marx y el historicismo burgués), Moscú 1933, pág. 68. En sus partes históricas, y particularmente en el examen de la problemática histórico-filosófica de Hobbes, Spinoza Schelling y Hegel, esta obra no ha perdido hasta hoy su valor científico

[15] "Lo que en cualquier acto, incluso desde un punto de vista inferior, podría parecer simplemente como algo libre, y, por tanto, algo objetivamente fortuito, es sencillamente que el individuo, de aquello que está predeterminado y es necesario, hace precisamente su propia *acción*; pero, por lo demás, y por lo que se refiere al resultado, el individuo es siempre en lo bueno y en lo malo instrumento de la necesidad absoluta". Schelling, *Werke*, III, pág. 313. El filósofo checo Augustin Smetana observaba irónicamente, que la filosofía de Schelling había agudizado el problema, pero que el llegar el momento de resolverlo arrió la bandera de la ciencia e izó la de la fe. Según la formulación de Schelling, la contradicción entre libertad y necesidad sería resuelta "si pudiésemos privar al concepto de acción del signo de la libertad es decir, si no existiese contradicción alguna". (Aug. Smetana, *Obras escogidas*, Praga, 1960, pág 66-67) Los historiadores contemporáneos de la filosofía comparten esta opinión. H. Fuhrmanns, editor de los escritos de Schelling sobre la libertad, caracteriza así la concepción de la libertad en la filosofía de la historia de Hegel y de Schelling: "Libertad. . . es... el servicio obligatorio que se presta a algo predeterminado". Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Dusseldorf, 1950, pág. XV. Otro autor escribe sobre Schelling: "En relación con el poder de los determinantes, que en la historia actúan en cierto modo subterráneamente, la espontaneidad de la decisión individual significa poco, suponiendo que signifique algo". H. Barth, *Philosophie der Frecheinun*, Basilca, 1959, II. Bd., págs. 569-570.

[16] N. Abbagnano, *Posibilit2 e libert2*, Turín, 1956, págs. 26-27.

[17] Según cálculos de científicos suizos, las guerras libradas hasta hoy han dejado un saldo de 3.640 millones de muertos.

[18] Hegel critica "el alma bella" de los románticos, que sabe que el mundo es sucio y no quiere mancharse al contacto con él, es decir, en la acción. No podemos identificar esta crítica, hecha desde el punto de vista de la "actividad histórica", con la "crítica" que llevan a cabo los miembros del "parque zoológico humano", que condenan "el alma bella" sólo para enmascarar con una fraseología "histórica" su negocio terrenal y privado, en el que sólo están en juego literalmente los intereses privados propios de un chalán.

[19] *Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter J potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque.*

[20] El autor de esta concepción revolucionaria antiteológica es e cardenal Nicolás de Cusa: *Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas*. Véase E. Cassirer, *Individuum und Kosrnos in der Philosophie der Renaissance* (Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento), Leinzi 1927 pág. 92.

[21] El carácter y la extensión de este trabajo no nos permiten hacer ahora un análisis histórico detallado de la evolución intelectual de Marx en el que se demostraría que la problemática del *sujeto-objeto constituye el punto central del encuentro de la filosofía materialista con Hegel*. Podríamos seguir paso a paso y documentar abundantemente cómo Marx *se ha ocupado* de esta problemática tanto *en sus primeros escritos como en la época de "El Capital"*. Desde el punto de vista de la historia de esta polémica es muy instructiva la primera edición de *El Capital*, del año 186. En las ediciones posteriores gran parte de la polémica explícita con Hegel fue suprimida.

[22] En la historia se dan estos tres aspectos fundamentales: la dialéctica de la situación dada y de la acción; la dialéctica de las intenciones y de los resultados de la actividad humana y la dialéctica del ser y de la conciencia de los hombres; es decir, la oscilación entre lo que los hombres son y lo que piensan de sí mismos o lo que otros juzgan de ellos, entre el auténtico significado y el significado supuesto y carácter de su actividad. En la ósmosis y en la unidad de estos elementos, se basa la pluridimensionalidad de la historia.

[23] Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948.

[24] "... en ningún momento de la historia el hombre se ha vuelto tan problemático ante sus propios ojos como en el presente." Max Scheler. *Die .telluno des Menschen im Kosmos*. Darmstadt 1928, pág.

[25] M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn 1929, págs. 199-200.

[26]"En definitiva todo esto se podría adscribir a la antropología desde el momento que las tres primeras cuestiones se refieren a la última". Kant, *Werke*, Bd. IX, pág. 24.

[27] Rubinstein, op. cit. pág. 205. ■