

Capítulo II - Economía y Filosofía

Karel Kosik

Páginas: ◀-1 - 2 - 3 - 4 - ▶

La indagación que apunta directamente a la esencia y deja tras de sí todo lo que es inesencial, como un lastre superfluo, al proceder así, pone en tela de juicio su propia legitimidad. Se hace pasar por algo que no es. Se presenta con la pretensión de ser una investigación científica, pero considera previamente probado el punto más esencial, la diferencia entre lo esencial y lo secundario, y lo sitúa, por ello, fuera de toda indagación. Quiere llegar a la esencia, no a través de un complicado proceso regresivo-progresivo—en el curso del cuál, y gracias a cuya actividad la realidad se escinde en esencial e inesencial, al mismo tiempo que tal escisión se justifica—, sino mediante un salto que la eleva por encima de las apariencias fenoménicas y, sin examinar siquiera tales apariencias, sabe ya qué es la esencia y cómo alcanzarla. Mas, por el propio hecho de mirar directamente a lo "esencial", se salta la esencia y su persecución de ella termina por alcanzar la cosa sin la esencia, la vacua abstracción o una banalidad.

El individuo, ya antes de leer un manual de economía política y de conocer las leyes propias de los fenómenos económicos formuladas por la ciencia, vive ya en la realidad económica, y, en cierto modo, la comprende. Debe, pues, iniciarse nuestra indagación preguntando a un individuo no cultivado? ¿Qué podemos esperar de sus respuestas? A la pregunta: ¿qué es la economía?, el individuo puede contestar con palabras que expresen su idea de la economía, o con palabras que repitan la respuesta de otros. De la misma manera que el eco de respuestas leídas o escuchadas es algo derivado, así también es poco original semejante idea de la economía, porque su contenido no es proporcional a la realidad. Quien vive en la más inmediata vecindad de la realidad económica, experimentándola en el curso de toda su vida como su realidad más real, no tiene aún, sólo por ello, una idea correcta de la economía, ni, por tanto, de la realidad en que vive. En ese inicio que debe constituir el punto de partida de nuestras consideraciones, lo importante no es lo que los hombres respondan a una pregunta sobre la economía, sino *qué es* para ellos la economía antes de cualquier pregunta y reflexión. El hombre tiene siempre una determinada comprensión de la realidad, anterior a toda enunciación explicativa. Sobre esta comprensión preteórica, como estrato elemental de la conciencia, se basa la *posibilidad* de la cultura y de la instrucción, mediante la cual el hombre pasa de la comprensión preliminar al conocimiento conceptual de la realidad. La hipótesis de que la realidad en su aspecto fenoménico sea secundaria y desdeñable para el conocimiento filosófico y para el hombre, es profundamente errónea ya que el dejar a un lado el aspecto fenoménico significa cerrarse el camino hacia el conocimiento de la realidad.

La indagación del modo de existir la economía para el hombre, significa, al mismo tiempo, la búsqueda del modo más fundamental de darse tal realidad. Antes de que la economía sea objeto de la meditación, explicación e interpretación científicas, existe ya para el hombre en una forma determinada.

Metafísica de la vida cotidiana

La preocupación o "cura"

El modo primordial y elemental de existir la economía para el hombre es la preocupación. No es el hombre quien tiene preocupación, sino que es la preocupación la que tiene al hombre. El hombre no está preocupado o despreocupado, sino que la preocupación *está presente* tanto en un caso como en el otro. El hombre puede liberarse de la preocupación, pero no puede eliminarla. "Mientras vive, el hombre pertenece a la preocupación" (Herder). ¿Qué es, entonces, la preocupación? Ante todo, no es un estado psíquico o un estado de ánimo negativo, que se alterne con otro positivo. La preocupación es la trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo. El hombre está siempre vinculado por conexiones y relaciones a la propia existencia, la cual es actividad, aunque puede presentarse también bajo la forma de absoluta pasividad e inercia. En el individuo, preocuparse es enredarse en la maraña de relaciones que se presenta a él como mundo práctico-utilitario. Por tanto, las relaciones objetivas se manifiestan al individuo no en la intuición, sino en la "praxis", como mundo de trabajo, de medios y fines, de proyectos, de obstáculos y éxitos. La preocupación es la mera actividad del individuo social aislado. Para este individuo *engagé* la realidad no puede manifestarse, primordial e inmediatamente, como el conjunto de leyes objetivas a las cuales está subordinado, sino, por el contrario, como actividad e intervención, como mundo puesto en movimiento que recibe un sentido del activo *engagement* del individuo. Este mundo es *creado* en tal *engagement* y, por tanto, no es sólo un conjunto de determinadas representaciones, sino que consiste, ante todo, en una práctica determinada y en sus más variadas modificaciones.

La preocupación no es el estado de conciencia cotidiano de un individuo fatigado, que pueda liberarse mediante la distracción. La preocupación es el empeño práctico del individuo en el conjunto de las relaciones sociales, comprendidas desde el punto de vista de este empeño personal, individual y subjetivo. Estas relaciones no son objetivadas, no son objeto de la ciencia y de la investigación objetiva, sino que constituyen la esfera del empeño individual. Por tanto, el sujeto no puede contemplarlas como leyes objetivas de los procesos y fenómenos, sino que las considera desde el punto de vista de la subjetividad como mundo *relativo* al sujeto, que tiene un sentido para este sujeto, creado por él mismo. Si la preocupación significa el enredamiento del individuo en las relaciones sociales, consideradas desde el punto de vista del sujeto comprometido, ella es también, al mismo tiempo, en la visión del sujeto, un mundo suprasubjetivo. La preocupación es el mundo en el sujeto. El individuo no es sólo lo que él cree, o lo que el mundo cree, sino algo más; es parte de una conexión en la cual él desempeña un papel objetivo, supraindividual, del que no se da cuenta necesariamente. El hombre como preocupación es la propia subjetividad siempre fuera de sí, que tiende a alguna otra cosa y sobrepasa continuamente su subjetividad. La superación o trascendencia del hombre significa que éste por su actividad es suprasubjetivo y supraindividual. Si en la preocupación o "cura" que llena la vida del hombre están presentes tanto el elemento terreno, que mira a lo material, como el elemento que se

eleva hacia lo divino,^[1] y si la "preocupación" tiene un doble significado, surge esta pregunta: ¿por qué existe tal duplicidad? ¿Es un producto o herencia del pensamiento teológico cristiano, según el cual el sufrimiento terreno es la única vía para que el hombre llegue a Dios? ¿Es la teología una antropología mistificada, o, por el contrario, la antropología es teología secularizada? La secularización de la teología sólo es posible porque los temas teológicos constituyen la problemática antropológica mistificada. La división del hombre entre el elemento terrenal y el divino deriva del doble carácter de la praxis humana, que en el aspecto subjetivo mistificado se manifiesta como duplicidad de la "preocupación".

El sujeto es determinado por el sistema de relaciones objetivas, pero obra como individuo impulsado por la preocupación, que en el curso de su acción *crea* la red de relaciones. La preocupación es:

- 1) inserción del individuo social en el sistema de relaciones sociales sobre la base de su *engagement* y de su práctica utilitaria;
- 2) la actuación de este individuo, que en su aspecto elemental se manifiesta como solicitud y preocupación;
- 3) sujeto de acción (preocupación y solicitud), que se manifiesta como indiferencia y anonimidad.

El preocuparse es el aspecto fenoménico del trabajo abstracto. El trabajo está ya tan subdividido y despersonalizado que en todas sus esferas—tanto en la material como en la administrativa e intelectual— aparece como mero ocuparse o manipulación. En cuanto se comprueba que la categoría de trabajo de la filosofía clásica alemana es sustituida en el siglo XX por el mero ocuparse (metamorfosis en la que se pone de manifiesto el proceso disolutivo que caracteriza el tránsito del idealismo objetivo de Hegel al idealismo subjetivo de Heidegger), en esa comprobación queda fijado un determinado aspecto *fenoménico* del proceso histórico. La sustitución de "trabajo" por el "preocuparse" no refleja una particularidad del pensamiento de un filósofo singular o de la filosofía en general, sino que expresa en cierto modo los cambios de la propia realidad objetiva. El paso del "trabajo" al "preocuparse" refleja en forma mistificada la fetichización cada vez más profunda de las relaciones humanas, en las que el mundo humano se manifiesta a la conciencia cotidiana (fijada en la ideología filosófica) como un mundo *ya dispuesto* de mecanismos, instalaciones, relaciones y conexiones, en el que el movimiento social del individuo se desenvuelve como capacidad emprendedora, ocupación, omnipresencia, vinculación, en una palabra, como preocuparse. El individuo se mueve en *un sistema de instalaciones y mecanismos*, de los que el mismo se ocupa y es ocupado por ellos, pero habiendo *perdido* hace tiempo la conciencia de que este mundo es una creación humana. Su preocupación o "cura" llena *toda* la vida. El trabajo se ha dividido en miles de operaciones independientes, y cada operación tiene su propio operario, su propio órgano ejecutivo, tanto en la producción como en las correspondientes operaciones burocráticas. El manipulador no tiene ante sus ojos la obra entera, sino sólo una parte de ella, abstractamente separada del todo, que no permite una visión de la obra en su conjunto. El todo se manifiesta al manipulador como algo *ya hecho*, y la génesis sólo existe para él en los detalles, que de por sí son irracionales.

El preocuparse es la práctica en su aspecto *fenoménico enajenado*, que ya no alude a la *génesis* del mundo humano (el mundo de los hombres, de la cultura humana y de la humanización de la naturaleza), sino que expresa la práctica de las operaciones cotidianas, en las que el hombre está implicado dentro del sistema de *cosas ya acabadas*, es decir, de dispositivos o instalaciones. En este sistema de dispositivos el hombre mismo es objeto de manipulación. La práctica manipuladora (el trabajo) convierte a los hombres en manipuladores y objetos de la manipulación.

El preocuparse es manipulación (de las cosas y de los hombres) en la que las operaciones se repiten diariamente, transformándose desde mucho antes en hábito y, por tanto, son efectuadas mecánicamente. El carácter cosificado de la práctica, expresado con el término preocuparse, significa que en la manipulación no se trata de la obra que se crea, sino de que el hombre es absorbido por el mero ocuparse y "no piensa" en la obra. El ocuparse es el comportamiento práctico del hombre en un mundo ya hecho y dado; es manejo y manipulación de aparatos en el mundo, pero no es, en modo alguno, *creación* de un mundo humano. El fascinante éxito de la filosofía, que ha dado una descripción del mundo de la "cura" y del preocuparse deriva del hecho de que ese mundo constituye el plano universal superficial de la realidad del siglo XX. Este mundo no se manifiesta al hombre como realidad *creada por él*, sino como un mundo ya hecho e impenetrable, en el seno del cual la manipulación se presenta como empeño y actividad. El individuo maneja el teléfono, el automóvil, el interruptor eléctrico, como algo ordinario e indiscutible. Sólo una avería le revela que él existe en un mundo de aparatos *que funcionan*, y que forman un sistema internamente vinculado cuyas partes se condicionan entre sí. La avería demuestra que el aparato o mecanismo no es una cosa singular, sino una pluralidad, que el auricular carece de valor sin el micrófono, y lo mismo el micrófono sin el cable, o el cable sin la corriente eléctrica, ésta sin la central eléctrica y la central sin el carbón (materia prima) y las máquinas. El martillo y la hoz no son dispositivos o mecanismos. La destrucción de un martillo es algo muy simple que un solo hombre puede efectuar. El martillo no es un mecanismo, sino una herramienta; no remite a un sistema de aparatos como premisa de su funcionamiento, sino que remite a un círculo estrechísimo de productores. En el mundo patriarcal de la garlopa, del martillo, de la sierra, no es posible comprender la problemática de los dispositivos o mecanismos, que son creación del moderno mundo capitalista del siglo XX. [2].

El ocuparse, como trabajo abstracto humano, crea en su aspecto fenoménico un mundo utilitario también abstracto, en el que todo se vuelve aparato utilitario. En este mundo, las cosas no poseen significado independiente ni existencia objetiva, sino que adquieren una significación sólo con respecto a su propia manejabilidad. En la manipulación práctica (esto es, en el ocuparse,) las cosas y los hombres *son* aparatos, objetos de la manipulación, y sólo adquieren un significado en el sistema de manipulación universal. El mundo se abre al individuo entregado a la preocupación como un sistema de significados, donde cada cosa remite a todo el resto, y el sistema de significados, como un todo remite al sujeto, para el cual las cosas tienen un significado. Aquí, se refleja, en primer lugar, la complejidad de la civilización moderna, en la que la particularidad ha sido superada y sustituida por la universalidad absoluta. En segundo lugar, bajo la forma fenoménica del mundo de los significados (cuya absolutización y separación de la objetividad conduce al idealismo) aparece aquí el mundo de la práctica objetiva del hombre y de sus productos. En este mundo de los significados, y sobre la base de la práctica material objetiva, se crea no sólo el significado de las cosas como sentido de

ellas, sino también los sentidos humanos, que procuran al hombre el acceso al significado objetivo de las cosas. Sin embargo, en la perspectiva de la preocupación, el mundo objetivo y sensiblemente práctico se disuelve y transforma en el mundo de los significados trazados por la subjetividad humana. Es un mundo *estático*, en el cual las manipulaciones, el ocuparse y el utilitarismo representan el movimiento del individuo preocupado en una realidad ya hecha y formada, cuya génesis permanece oculta. En la preocupación se expresa y efectúa su *dependencia* respecto de la realidad social, la cual se presenta, sin embargo, a la conciencia preocupada como un mundo cosificado de manipulaciones y preocupaciones. El preocuparse como apariencia universal y cosificada de la praxis humana no es *producto y creación* del mundo humano objetivamente práctico, sino que es manipulación del orden existente como conjunto de los medios y exigencias de la civilización. El mundo de la praxis humana es la realidad objetiva humana en su nacimiento, producción y reproducción, mientras que el mundo del preocuparse es el mundo de los aparatos ya dispuestos y de su manipulación. Desde el momento en que en este mundo fenoménico de la "cura" viven, en el siglo xx, tanto el obrero como el capitalista, se crea la impresión de que la filosofía de ese mundo debe ser más universal que la filosofía de la praxis humana. Esta pretendida universalidad deriva del hecho de que se trata de una filosofía de la praxis *mistificada*, de una praxis que no se presenta como actividad humana transformadora, sino como manipulación de las cosas y los hombres. El hombre como "cura" o preocupación no sólo está "arrojado" en el mundo, que existe ya como realidad acabada, sino que se mueve en este mundo, que es creación humana, como en un complejo de aparatos que él puede manejar sin necesidad de conocer su verdadero movimiento ni la verdad de su existencia. El hombre como "cura" maneja en su preocupación el teléfono, el televisor, el elevador, el automóvil, el tranvía, etc., sin darse siquiera cuenta, al manejarlos, de la realidad de la técnica ni del sentido de tales mecanismos.

Como preocupación, el hombre se halla inscrito activamente en las relaciones sociales, pero, *al mismo tiempo*, está en determinada relación con la naturaleza y se forja una representación de ella. En el conocimiento del mundo humano, como mundo *utilitario*, se revela una gran verdad, la de que se trata de un mundo *social*, en el que la naturaleza se manifiesta como naturaleza humanizada, es decir, como objeto y base material de la industria. En el preocuparse, la naturaleza es laboratorio y fuente de materias primas, y la relación del hombre con ella no es sino la relación del dominador y del creador con sus materiales. Pero esta relación no es más que una de *las muchas posibles*, y la imagen refleja de la naturaleza, fundada en ella, no agota la verdad de la naturaleza ni del hombre. "A veces, la naturaleza se reduce al papel de taller y materia prima para la actividad productiva del hombre. Para el hombre como productor, la naturaleza se presenta efectivamente bajo ese aspecto. Pero la naturaleza en cuanto tal, en su conjunto y su significado para el hombre, no puede reducirse exclusivamente a un solo papel. Reducir la relación del hombre con la naturaleza a la relación del productor con el material que elabora, significa empobrecer infinitamente la vida del hombre. Significa arrancar de raíz el lado estético de la vida humana, de la relación humana con el mundo; y lo que es más importante, significa—con la pérdida de la naturaleza como algo que no ha sido creado por el hombre ni por nadie, como algo eterno e increado la pérdida del sentimiento de que el hombre es parte de un gran todo, en comparación con el cual puede darse cuenta de su pequeñez y de su grandeza" [\[3\]](#).

En la preocupación, el individuo se halla siempre en el futuro, y se sirve del presente como medio o instrumento para realizar sus proyectos. La preocupación como empeño

práctico del individuo concede en cierto modo un privilegio al futuro, y hace de él la dimensión fundamental temporal, a la luz de la cual son comprendidos y *realizados* el presente y el pasado.

El individuo valora el presente y el pasado en razón de los proyectos prácticos en que vive, según los planes, esperanzas, temores, anhelos y fines. Por cuanto la preocupación es una anticipación, desvaloriza el presente y tiende al futuro, que *aún* no es. La dimensión temporal, y la existencia del hombre como existencia en el tiempo, se revela en la preocupación como futuro *fetichizado* y como temporalidad comprendida de un modo fetichista: el presente no es para la preocupación la autenticidad de la existencia, "*el ser presente*", sino una escapada ya que la preocupación, con respecto al presente, se encuentra ya más adelante.^[4] En la preocupación no se revela la *auténtica naturaleza del tiempo humano*. El futuro de por sí no es superación del romanticismo y de la enajenación. En cierto aspecto el futuro es, en fin de cuentas, una fuga enajenada de la enajenación, esto es, una superación ilusoria de la enajenación. "Vivir en el futuro" y "anticiparse" es, en cierto sentido, la negación de la vida: el individuo como preocupación no vive el presente, sino el futuro, y desde el momento en que niega lo que existe y anticipa lo que no existe, su vida se reduce a cero, es decir, a la inautenticidad. Montaigne conocía bien esta forma de enajenación.^[5]

La cotidianidad y la historia.

Todo modo de existencia humana, o de existir en el mundo posee su propia cotidianeidad. El medioevo tuvo su propia cotidianeidad, dividida entre las diversas clases, estamentos y corporaciones. Es un hecho que la vida diaria de un siervo de la gleba era distinta de la de un monje, de un caballero errante y de un señor feudal, pero el común denominador, que marcaba el tiempo e imponía el ritmo y el desenvolvimiento de su vida, era un fundamento único: la sociedad feudal. La industria y el capitalismo trajeron, junto con los nuevos instrumentos de producción, nuevas clases y nuevas instituciones políticas, y, por ello, un nuevo tipo de existencia cotidiana, esencialmente distinto de los de las épocas precedentes.

¿Qué es, pues, la cotidianeidad? La cotidianeidad no significa la vida privada por oposición a la pública. No es tampoco la llamada vida profana en oposición a un mundo oficial más noble; en la cotidianeidad viven tanto el escribano como el emperador. Generaciones enteras y millones de personas han vivido y viven en la cotidianeidad de su vida como en una atmósfera *natural*, sin que, ni por asomo, se les ocurra preguntarse cuál es su sentido. ¿Qué sentido tiene entonces preguntar por el sentido de la vida cotidiana? ¿El hecho de *plantearse tal pregunta* puede significar el hallazgo de una vía para captar la esencia de la vida cotidiana? ¿Cuándo se vuelve problemática la vida de cada día, y qué sentido se revela en esta problematización? La cotidianeidad es, ante todo, la *organización*, día tras día, de la vida individual de 106 hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianeidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianeidad no ha de entenderse, por ello, en oposición a lo que constituye la norma, a la festividad, a lo excepcional o a la Historia; la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el *resultado* de cierta mistificación.

En la cotidianidad, la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuitivos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, *simplemente*, y se aceptan como un inventario, como parte de un todo *conocido*. La cotidianidad se revela como la noche de la desatención, de lo mecánico y del instinto, o como mundo de lo conocido. La cotidianidad es, al mismo tiempo, un mundo cuyas dimensiones y posibilidades se calculan en proporción a la facultad individual, o a la fuerza de cada uno. En la cotidianidad todo está al "alcance de la mano" y los propósitos del individuo son realizables. *Por esta razón* es el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales. La muerte, la enfermedad, el nacimiento, los éxitos y las pérdidas, son los sucesos calculados de la vida de cada día. En la vida diaria el individuo se crea relaciones sobre la base de su propia experiencia, de su *propia* posibilidad y actividad, y, por ello, considera esta realidad como su propio mundo. Más allá de las fronteras de este mundo de la intimidad, de lo familiar, de la experiencia inmediata, de la repetición, del cálculo y del dominio individual, comienza otro mundo, que es exactamente lo opuesto a la cotidianidad. El choque de estos dos mundos revela la verdad de cada uno de ellos. La cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es *alterada*. La cotidianidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana, así como pertenece también a lo cotidiano la festividad. Si la cotidianidad consiste en la distribución de la vida de *millones* de personas de acuerdo con un ritmo regular y reiterado de trabajo, de actos y de vida, cuando millones de personas son arrancadas de ese ritmo se produce una interrupción de la cotidianidad. La guerra destruye la vida cotidiana. Separa por la fuerza a millones de seres humanos de su medio ambiente, los arranca de su trabajo, los arrebató a su mundo familiar. Es cierto que la guerra "vive" en el horizonte, en la memoria y en la experiencia de cada día, pero está fuera de la cotidianidad. La guerra es la Historia. En el choque entre la guerra (la Historia) y la cotidianidad, ésta es arrollada: para millones de personas termina el ritmo habitual de su existencia. Pero también la cotidianidad vence a la Historia. También la guerra tiene su propia cotidianidad. En el choque de la cotidianidad con la Historia (con la guerra), en el cual una cotidianidad es destruida en tanto que la otra (la nueva) aún no se ha formado, porque el orden bélico no se ha estabilizado todavía como ritmo habitual, mecánico e instintivo, de las acciones y de la vida, en este vacío se descubre el carácter de la cotidianidad y de la Historia, y, al mismo tiempo, se revela su relación mutua.

El dicho popular de que el hombre se habitúa incluso a la horca, significa que el hombre se crea un ritmo de vida incluso en el ambiente menos habitual, menos natural y humano; incluso los campos de concentración tienen su propia cotidianidad, como la tiene también un condenado a muerte. En la vida diaria reinan la reiteración y una intercambiabilidad de doble carácter: cada día de la cotidianidad puede ser cambiado por otro correspondiente; este jueves, en su cotidianidad, es indistinguible del jueves de la semana pasada y del año pasado. Por ello se funde con los otros jueves y se conserva; es decir, sólo se diferencia y emerge a la memoria gracias a algo particular y excepcional. Del mismo modo cada sujeto de la misma cotidianidad puede ser reemplazado por otro; los sujetos de la cotidianidad son sustituibles e intercambiables. El número, y la marca, constituyen su expresión o contraseña más precisas.

En el encuentro de la cotidianeidad con la Historia se produce un trastorno. La Historia (la guerra) altera la cotidianeidad, pero lo cotidiano sujeta a la Historia, ya que *todo* tiene su propia cotidianeidad. La separación de la cotidianeidad de la Historia, separación que constituye el punto de vista—inicial, transitorio y permanente—de la conciencia cotidiana, se *muestra* prácticamente, en este encuentro, como una mistificación. La cotidianeidad y la Historia se compenetran. En esta compenetración cambia su carácter, supuesto o aparente: la cotidianeidad no es lo que cree la conciencia común ni la Historia es tampoco lo que se manifiesta a la conciencia ordinaria. La conciencia ingenua considera la cotidianeidad como la atmósfera natural o como la realidad íntima y familiar, mientras la Historia se le aparece como la realidad trascendente, que se desarrolla a espaldas suyas y que irrumpe en la vida de cada día como una catástrofe en la que el individuo se ve arrojado de manera igualmente "fatal" a la manera como las bestias son empujadas al matadero. Para semejante conciencia la *división* de la vida en cotidianeidad e Historia existe como destino. Mientras que la cotidianeidad es intimidad, familiaridad, vecindad, hogar, la Historia viene a ser como un descarrilamiento, como la destrucción de la marcha de la cotidianeidad, como excepción y extrañeza. Tal división escinde, al mismo tiempo, la realidad en *historicidad* de la Historia y *ahistoricidad* de lo cotidiano. La Historia cambia, la cotidianeidad permanece y dura. La cotidianeidad es el pedestal y el material de la Historia; es portadora de la Historia y la nutre, pero en sí misma no tiene historia y está al margen de ella. ¿En qué condiciones la cotidianeidad se transforma en "religión del día laborable", esto es, cobra el aspecto de las condiciones eternas e inmutables de la existencia humana? ¿Cómo ha podido ocurrir que la cotidianeidad, que es un producto histórico y una especie de depósito o reserva de la Historia se separe de ella y considere como su opuesto, es decir, lo opuesto a la transformación y al proceso? La cotidianeidad es un mundo fenoménico en el que la realidad *se manifiesta* en cierto modo y, a la vez, se oculta.[\[6\]](#)

En cierto modo, la cotidianeidad *revela* la verdad de la realidad, puesto que ésta al margen de la vida diaria sólo sería una irrealidad trascendente, esto es, una configuración sin poder ni eficacia; pero en cierto modo también la oculta, ya que la realidad no está contenida en la cotidianeidad inmediatamente y en su totalidad, sino en determinados aspectos y de manera mediata. El análisis de la vida cotidiana constituye la vía de acceso a la comprensión y a la descripción de la realidad sólo *en cierta medida*, mientras que más allá de *sus posibilidades* falsea la realidad. En este sentido no es posible comprender la realidad por la cotidianeidad, sino que la cotidianeidad se comprende sobre la base de la realidad.[\[7\]](#)

La presunta desmistificación—en realidad mistificadora— del método de la "filosofía de la preocupación" se basa en la sustitución de la cotidianeidad de *determinada* realidad por la cotidianeidad en general, con lo cual no se hace distinción alguna entre la cotidianeidad y la "religión" del día laborable, o sea, la cotidianeidad enajenada. La cotidianeidad es para ella historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria.

Si la cotidianeidad es la "característica *fenoménica* de la realidad, la superación de la cotidianeidad *reificada* (cosificada) no se realiza como salto de la cotidianeidad a la autenticidad, sino como destrucción práctica del fetichismo de la cotidianeidad y de la Historia, es decir, como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en su esencia real. Hemos señalado que la separación

radical de la cotidianeidad respecto de la variabilidad y de la acción histórica conduce, de una parte, a *mistificar la Historia*, que se presenta como el emperador a caballo y como la Historia; y, de otra, a *vaciar la cotidianeidad*, a la banalidad y a la "religión de la laboriosidad". Separada de la Historia se vacía la cotidianeidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la Historia separada de la cotidianeidad se convierte en un coloso absurdamente *impotente*, que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianeidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido. El naturalismo vulgar del siglo pasado suponía que los acontecimientos históricos tenían significado no en virtud de las causas que los habían originado, sino por la impresión que producían sobre las "masas". Pero la proyección de las "grandes gestas" en la vida de la gente sencilla no elimina la visión idealista de la historia. En cierto sentido, incluso la refuerza. Desde el punto de vista de los héroes oficiales, a la historia sólo pertenece el llamado mundo noble, el mundo de las grandes hazañas y de los actos históricos, que ahogan la oquedad de la vida cotidiana. Por el contrario, en la concepción naturalista se niega este mundo noble y la mirada se concentra en las pequeñeces de las anécdotas cotidianas, y en los cuadros documentales de la vida sencilla. Pero en esta visión la cotidianeidad es privada de dimensiones históricas, de la misma manera que en la concepción idealista. Resulta así eterna, inmutable en su esencia, y, por tanto, compatible con cualquier época histórica.

La cotidianeidad se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal que dicta a cada individuo su comportamiento, su modo de pensar, sus gustos y su protesta contra la banalidad. El carácter anónimo de la vida cotidiana que se expresa en el sujeto de semejante anonimidad, que es *cualquiera y ninguno*, tiene su correlato en la anonimidad de los sujetos históricos, los llamados *History-Makers*, de manera que los acontecimientos históricos se revelan, en fin de cuentas, como obra de nadie y obra de todos, como resultado de la común anonimidad de la cotidianeidad y de la Historia.

¿Qué significa el hecho de que el sujeto del individuo sea primordialmente, y con gran frecuencia, la anonimidad, que el hombre se comprenda a sí mismo y comprenda al mundo, en primer lugar y con la mayor frecuencia, sobre la base de la "cura", de la preocupación, del mundo de las manipulaciones en el que se halla inmerso? ¿Qué significa la frase: *Man ist das, was man betreibt?* ¿Qué significa el hecho de que el individuo se halle inmerso, primero en la anonimidad y en la impersonalidad del cualquiera y ninguno que actúa *en él*, piensa *en él*, protesta *en él*, con su nombre y en nombre de su yo? Sólo por el mero hecho de existir, el hombre es un ser social, que no sólo está siempre *enredado* en las mallas de las relaciones sociales, sino que siempre *actúa, piensa y siente* como un *sujeto* social, y esto ya antes de cobrar conciencia de esa realidad, o incluso de poder darse cuenta de ella. La conciencia común o "religión" de la cotidianeidad considera la conciencia humana como algo manejable, la trata como tal, y como tal la despacha. Por cuanto el hombre se identifica con el ambiente que le rodea, con lo que tiene a mano, con lo que manipula y con lo que le es ópticamente más cercano, su propia existencia y su propia comprensión vienen a ser para él algo lejano y muy poco conocido. La familiaridad es un obstáculo para el conocimiento; el hombre sabe orientarse en el mundo que le es más próximo, en el mundo de la preocupación y de la manipulación, pero "no se orienta" en sí mismo, porque se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él. La filosofía pseudodesmistificadora — mistificadora, en realidad —, de la preocupación, describe y comprueba esta realidad, pero no puede explicarla. Por qué el hombre, en primer lugar y con mayor frecuencia, se *pierde* en el mundo "exterior" y se interpreta sobre la base de éste? El hombre es,

ante todo, lo que es su mundo. Este ser impropio es el que determina su conciencia y le dicta el modo de interpretar su existencia misma. El sujeto del individuo es, en primer lugar, y con la mayor frecuencia un sujeto *impropio*, que no le pertenece, y ello tanto en la forma de la falsa individualidad (el falso yo), como de la falsa colectividad (el "nosotros" fetichizado) . El materialismo que afirma que el hombre es un conjunto de condiciones sociales, pero no agrega quién es el *sujeto* de esas *condiciones*, [8]. deja libre campo a la "interpretación" para poner en ese lugar vacío al sujeto real o al sujeto mistificado, al "yo" mistificado, o al "nosotros" mistificado, para los cuales el individuo real se transforma en un instrumento y en una máscara.

En la existencia humana la relación de sujeto y objeto no se identifica con la relación de interioridad y exterioridad, o con la relación del sujeto aislado—presocial o asocial—y la entidad social. El sujeto está constitutivamente impregnado de una objetividad, que es objetivación de la praxis humana. El individuo puede ser absorbido por la objetividad, por el mundo de las manipulaciones y del trabajo, hasta tal punto que su sujeto se pierda en esa misma objetividad, y que esta última se presente, por tanto, como sujeto real, aunque esté mistificado. El hombre puede perderse en el mundo "exterior" porque en su existencia es un sujeto objetivo, que sólo existe en cuanto produce subjetivamente el mundo histórico objetivo. La filosofía moderna ha descubierto la gran verdad de que el hombre no nace nunca en condiciones que le son "propias", sino que siempre está "arrojado" [9]. en un mundo, cuya autenticidad o inautenticidad debe comprobar *él* mismo en su lucha, en "la práctica", en el proceso de la historia de la propia vida, en el curso de la cual la realidad es dominada y modificada, reproducida y transformada.

La evolución práctico-espiritual del individuo y de la humanidad es un proceso a lo largo del cual el poder indiferenciado y universal de la anonimidad se diluye, y de su indiferenciación—en el curso de un proceso permanente de desarrollo individual y cualitativo—se separa, de una parte, lo humano y lo universalmente humano, cuya apropiación hace de cada uno un individuo humano, y, de otra, separa lo que es particular, lo no-humano, lo históricamente efímero, aquello de lo cual el individuo debe emanciparse, si quiere alcanzar su autenticidad. En este sentido, el desarrollo del hombre se opera como un proceso práctico de *separación* de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico.

Hemos definido la cotidianidad como un mundo en cuyo ritmo regular el hombre se mueve con mecánica instintividad, y con un sentimiento de familiaridad. De las reflexiones sobre el sentido de la cotidianidad surge la conciencia absurda que no encuentra sentido alguno en la cotidianidad: "Es terriblemente aburrido ponerse siempre primero la camisa y después los pantalones, y a la noche meterse en el lecho para levantarse por la mañana, y echar siempre hacia delante un pie antes que el otro; *el hombre no puede absolutamente imaginarse que todo esto llegue a cambiar un día*. Es muy triste que millones de seres humanos hayan hecho siempre lo mismo y que otros millones deban hacerlo todavía. . ." [10]. Pero lo esencial no es la conciencia de lo absurdo creada por la cotidianidad, sino el problema de cuándo la reflexión se alza por encima de lo cotidiano. No se busca el sentido de la cotidianidad—con su automatismo y su inmutabilidad— porque *ella* se haya convertido en un problema, sino porque en su problematismo se refleja el problematismo de la realidad. Originariamente no se busca el sentido de la cotidianidad, sino de la realidad. El sentido de lo absurdo no surge de la reflexión sobre el automatismo de la cotidianidad sino que la reflexión

sobre la cotidianidad es una *consecuencia* de la situación absurda en que la realidad histórica ha colocado al individuo (Danton).

Para que el hombre *pueda* ser hombre, debe efectuar automáticamente diversas acciones vitales. Estas acciones son tanto más perfectas y tanto más benéficas, para el hombre, cuanto más perfectamente estén automatizadas y menos pasen a través de la conciencia y la reflexión. Cuanto más complicada es la vida humana, cuanto más numerosas son las relaciones contraídas por los hombres y cuanto más numerosas son las funciones que realizan, tanto más amplia debe ser la esfera *necesaria* de la automatización de las operaciones, de los hábitos y de los procesos humanos. El proceso de la automatización y mecanización de la cotidianidad de la vida humana es un proceso *histórico*, y, por tanto, también existen límites que separan, de una parte, la esfera donde es posible y necesaria la automatización y, de otra, la esfera, que en el propio interés del hombre no puede ser automatizada. Estos límites varían históricamente. Debido a la progresiva complejidad de la civilización, el hombre debe automatizar nuevas y nuevas esferas de su actividad, a fin de liberar espacio y tiempo para los problemas auténticamente humanos. [11]. La incapacidad de automatizar determinadas operaciones de la vida impide a los hombres vivir.

Si el paso de la inautenticidad a la autenticidad es un proceso histórico, efectuado tanto por la humanidad (la clase social, la sociedad) como por el individuo, el análisis de las formas concretas de ese proceso debe abarcar y respetar *ambos* procesos. La reducción forzada de uno a otro, o su identificación, se manifiesta en la esterilidad y banalidad de la respuesta que la filosofía puede dar a la problemática de uno u otro proceso.

La destrucción de la pseudoconcreción del mundo enajenado de la cotidianidad se efectúa como *enajenación*, como *modificación existencial* y como *transformación revolucionaria*. Puesto que en esta enumeración se establece cierta jerarquía, cada una de las citadas formas de destrucción conserva una relativa independencia, en cuyo ámbito es insustituible.

El mundo de la cotidiana familiaridad no es un mundo notorio y conocido. Para *conducirlo* de nuevo a su propia realidad debe ser arrancado de la familiaridad íntimamente fetichizada y descubierto en su brutalidad enajenada. Tanto la experiencia acrítica e ingenua de la vida cotidiana en cuanto ambiente humano, natural, como la posición crítica del nihilismo filosófico, presentan un rasgo común esencial en el hecho de considerar determinado aspecto histórico de la cotidianidad como fundamento natural e invariable de cualquier convivencia humana. La enajenación de la cotidianidad se refleja en la conciencia ya sea como posición acrítica, ya sea como sentimiento de lo absurdo. Para que el hombre descubra la verdad de la cotidianidad enajenada, debe encontrar salida de ésta, debe lograr distinguirse de ella y liberarla de la familiaridad, y ejercer sobre ella cierta "violencia". ¿En qué sociedad y en qué mundo los hombres deben "convertirse" en chinches, perros y monos, para que su aspecto real pueda expresarse realmente? ¿Con qué metáforas y símiles "forzados" deben ser *representados* el hombre y su mundo para que los hombres vean su propia faz y *conozcan su* propio mundo? Nos parece que uno de los principios esenciales del arte moderno, de la poesía y el teatro, de las artes plásticas y el cine, es la "violencia" que se ejerce sobre la cotidianidad, la destrucción de la pseudoconcreción. [12].

La *representación* de la verdad acerca de la realidad humana es considerada con razón como algo distinto de esa misma realidad y, por ello, no puede satisfacer. La verdad de la realidad no puede ser sólo *representada* al hombre, sin (que debe ser *puesta en obra* por el hombre mismo. El hombre quiere *vivir* en la autenticidad y *realizar* la autenticidad. El individuo por sí solo no puede transformar revolucionariamente las condiciones dadas y extirpar el mal. ¿Es preciso deducir de ello que el hombre como individuo no tiene relación inmediata con la autenticidad? ¿Puede vivir una vida auténtica en un mundo que no sea auténtico? ¿Puede ser libre en un mundo sin libertad? ¿La autenticidad es sólo *una*, suprapersonal y supraindividual, o bien es una elección permanente asequible a todo y a cada uno? En la modificación existencial, el sujeto individual se percata de *sus* propias posibilidades y las elige. No cambia *el mundo*, pero *cambia su actitud hacia el mundo*. La modificación existencial no es una transformación revolucionaria del mundo, sino el *drama personal del individuo en el mundo*. En la modificación existencial el individuo se libera de una existencia que no le pertenece y se decide por una existencia auténtica impulsado *también* por el hecho de que juzga a la cotidianidad *sub specie mortis*. De este modo, desvaloriza la cotidianidad y su enajenación se eleva sobre ella, pero al mismo tiempo, niega con ello incluso el *sentido* de su propia acción. La decisión en pro de la autenticidad *sub specie mortis* finaliza en el romanticismo aristocrático del estoicismo (bajo el signo de la muerte se vive auténticamente lo mismo en el trono que entre cadenas) o bien se realiza como decisión en pro de la muerte. Pero *esta* forma de modificación existencial no es la única, y ni siquiera el modo más frecuente o adecuado de realizarse auténticamente el individuo. Es sólo una elección histórica, con un claro y determinado contenido social y de clase.

Metafísica de la ciencia y la razón

Homo oeconomicus

El hombre como preocupación es mera subjetividad en la que el mundo se pierde. En este capítulo seguiremos el paso al otro extremo, cuando el sujeto se objetiviza; para poder comprender qué es, el hombre se objetualiza. El hombre no es ya mera actividad *engagé* que crea el mundo, sino que se inserta como parte integrante de un todo supraindividual regido por leyes. Pero con tal inserción se opera una metamorfosis del sujeto en virtud de la cual se abstrae de su propia subjetividad, y se convierte en objeto y elemento del sistema. El hombre es una unidad determinada por su propia función en el sistema sujeto a leyes.

Quiere comprenderse a sí mismo abstrayéndose de su propia subjetividad y transformándose en un ser objetual. Este proceso de la ciencia, puramente intelectual, que transforma al hombre en una unidad abstracta, inserta en un sistema científicamente analizable y matemáticamente descriptible refleja la metamorfosis *real* del hombre producida por el capitalismo. La economía como ciencia sólo nace con el capitalismo. En la antigüedad y en el medioevo hay economía y nociones económicas dispersas, pero no existe la economía como ciencia

La ciencia de los tiempos modernos se hace, ante todo, esta pregunta: ¿qué es la realidad y cómo puede ser conocida? Galileo responde: es real todo lo que puede ser expresado (matemáticamente). Para poder llegar a crear una ciencia económica, que exprese la legalidad de los fenómenos económicos, es preciso descubrir el punto

decisivo en el que lo individual se transforma en general y lo voluntario y casual se sujetan a las leyes.

La economía política surge como ciencia en una época en que lo individual, lo voluntario y lo casual adquieren la forma de algo necesario y sujeto a leyes, y en que "el movimiento social como un todo, desarrollado y puesto en práctica por la actividad consciente y la realización de los fines particulares de los individuos se transforma en algo *independiente* de estos mismos individuos, cuando la mutua relación social de los individuos se *convierte en un poder autónomo sobre el individuo* que aparece como una fuerza natural, casual o de otra índole".^[13] En tal autonomización del movimiento social tiene su origen la ciencia de la economía política, como producto de algo primario, dado e inderivable y la tarea que se plantea no es otra que la de describir las leyes de ese movimiento. El supuesto oculto e inconsciente de la ciencia de los fenómenos económicos es la idea de *sistema*, es decir, de un determinado todo diferenciado, cuyas leyes pueden ser investigadas y establecidas de modo análogo a las leyes de la naturaleza física. La "nueva ciencia" no carece, por tanto, de supuestos; se levanta sobre determinados supuestos cuya importancia y carácter *histórico*, sin embargo, se le escapan. En su aspecto *científico* elemental, en la concepción de los fisiócratas, la economía (acertada y desacertadamente) se identifica con la forma burguesa de producción, y ésta, a su vez, es examinada en sus "leyes materiales", leyes que derivan del carácter de la producción, y son independientes de la voluntad, de la política, etc.^[14] La teoría de la sociedad como sistema sólo surge allí donde la sociedad es ya de por un sistema en la que ella no sólo está bastante diferenciada, sino donde la diferenciación conduce a una dependencia universal y a la *autonomía* respecto de esa dependencia y concatenación, y donde, por tanto, la realidad, la propia sociedad, se constituye como un todo articulado. En *este* sentido el capitalismo es el primer sistema. Sólo sobre la base de una realidad así entendida y comprendida, que tiene la apariencia de un orden natural y espontáneo, es decir, sólo sobre la base de una imagen, la economía como un *sistema de leyes* que el hombre capta se plantea como una cuestión secundaria la *relación* del hombre con semejante sistema. El *homo oeconomicus se basa en la idea del sistema*. El *homo oeconomicus* es el hombre como parte del sistema, como elemento funcional del sistema, y como tal debe poseer los rasgos característicos que son indispensables para el funcionamiento de aquél. La hipótesis de que la ciencia de los fenómenos económicos está basada en la psicología, y de que las leyes de la economía son esencialmente un desarrollo, una precisión y una objetivación de la psicología,^[15] no hace sino aceptar acriticamente la apariencia fenoménica de la realidad y hacerla pasar por la realidad misma. La ciencia clásica ha dotado al "hombre económico" de algunas características fundamentales, de las cuales una de las más esenciales es el racionalismo de su conducta y el egoísmo. Si el *homo oeconomicus* de la ciencia clásica es una "abstracción", se trata de una abstracción racional no sólo en el sentido del *verstandig*, sino particularmente en el sentido del *vernunftig*; es decir, su condición de "abstracción" está determinada por el sistema, y sólo fuera del sistema el *homo oeconomicus* se convierte en una abstracción sin contenido. *El sistema (la economía como sistema) y el homo oeconomicus son magnitudes inseparables*. La teoría de Helvecio del interés, y la teoría económica de Ricardo tienen un fundamento común que al permanecer oculto ha dado lugar a muchos equívocos. Así sucede, por ejemplo, con la idea de que la psicología del egoísmo (del interés) —las leyes de la economía son en realidad definiciones de una fuerza llamada egoísmo— muestra una estrecha analogía con el mecanicismo de la física. El egoísmo como resorte de la actividad humana sólo es válido en el ámbito de un sistema

hipotético en el que el hombre, al tratar de satisfacer sus intereses privados, asegura el bien de todos. Pero, ¿qué es este "bien de todos" que se presenta como *resultado*? Es el supuesto y la *premisa* ideologizada de que el capitalismo es el mejor de todos los sistemas posibles.

El sistema se crea ya al ponerse en relación dos personas. O, más exactamente, la relación entre dos personas es un ejemplo elemental de sistema social. La dama fatua y el astuto mercader, de Mandéville Jacobo el Fatalista y el amo, en Diderot; [16]. el señor y el esclavo, en Hegel, constituyen modelos concretos de relaciones humanas presentadas como sistemas. El sistema es más que la suma de las partes integrantes, porque en él los hombres como sistema crean con sus relaciones algo nuevo, superior al individuo. Esto puede observarse particularmente en Mandéville ya que sus personajes sólo son personajes determinados en la medida que actúan, pero, sólo pueden actuar en el marco de determinado sistema de relaciones, que, a su vez, presupone, exige y forma *determinado tipo de personas*. [17].

¿Qué hombre y qué peculiaridades psíquicas suyas debe crear el sistema a fin de que éste pueda funcionar? Si el sistema "crea" hombres que se mueven por un afán de lucro y ahorro, hombres cuya conducta se orienta racionalmente a obtener el máximo efecto (utilidad, ganancia, etc.), de ello no se deriva en modo alguno que los hombres consistan en tales abstracciones; significa más bien que para el funcionamiento del sistema *son suficientes* estas cualidades fundamentales. *Por tanto, no es la teoría la que determina la reducción del hombre a la abstracción, sino la misma realidad. La economía es un sistema y unas relaciones regidas por leyes, en las que el hombre se transforma continuamente en "hombre económico"*. En cuanto el hombre entra en el reino de la economía, *se transforma*. Apenas entra en relaciones económicas, se ve implicado—independientemente de su voluntad y de su conciencia—en una concatenación y en una legalidad en las que *funciona* como hombre económico. Sólo existe y se realiza en la medida en que cumple funciones de hombre económico. La economía es, en consecuencia, la esfera que tiene la tendencia a transformar al hombre en hombre económico, ya que lo arrastra a un mecanismo objetivo que lo somete y adapta. El hombre sólo es activo en la economía en la medida en que es activa la economía, es decir, en cuanto que la economía *hace del hombre* una abstracción; o sea, en cuanto absolutiza, exagera y acentúa determinada cualidad del hombre a la vez que prescinde de las demás, porque son casuales e inútiles en el marco del sistema económico. Así, pues, de esto deriva evidentemente la absurda concepción que separa al "hombre económico" del capitalismo como sistema. El *homo oeconomicus* sólo es una ficción si es concebido como una realidad que existe independientemente del orden capitalista. [18]. Como elemento del sistema, el *homo oeconomicus* es una realidad. *Por tanto, la economía clásica no parte del "hombre económico", sino del sistema, y en aras del sistema mismo postula el "hombre económico" como elemento definible de su propia institución y de su propio funcionamiento*. El hombre no es definido como es de por sí, sino en relación con el sistema. El problema originario no consiste en saber qué es el hombre, sino en determinar cómo debe ser el hombre a fin de que el sistema de relaciones económicas pueda ponerse en marcha y funcionar como un mecanismo. El concepto de sistema es el proyecto fundamental de la ciencia, sobre cuya base, y bajo el aparente caos de los fenómenos empíricos, se revelan determinadas leyes. Antes de que los fenómenos sean examinados en su empiricidad y facticidad existe ya la idea de sistema como principio inteligible que hace posible su conocimiento. *Los innumerables actos caóticos individuales, aparentemente espontáneos e imprevisibles, son reducidos*

a casos de un movimiento característico y típico y explicados sobre esta base. [19]. La introducción y el uso del concepto de sistema se relacionan con: 1) un determinado esquema o modelo como principio explicativo de los fenómenos sociales; 2) la cuantificación y matematización, esto es, la posibilidad de expresar las leyes económicas en fórmulas matemáticas. La matematización de la economía es posible por principio porque la ciencia concibe los fenómenos económicos como un sistema de regularidades y leyes que se repiten.

La economía clásica suponía un punto crucial de viraje, —donde lo subjetivo se transforma en objetivo—, como algo dado y partía de él como de un supuesto no investigado. Ahora bien, las cuestiones acerca de cómo es posible ese punto crucial y qué acontece en él, se dejaban en la oscuridad. Este abandono contenía la posibilidad de una mistificación, y las protestas de diversa índole contra la cosificación del hombre en la economía política clásica tienen aquí su punto de partida en esta "dejadez". Para la economía clásica el hombre existe como parte del sistema, y, al mismo tiempo, sólo *se conoce* como hombre por el hecho de considerarse a sí mismo una parte del sistema. Abstraerlo al máximo de su propia subjetividad, casualidad y particularidad; transformarlo en "magnitud física" construida a priori, descriptible y, en última instancia, expresable también matemáticamente como otras magnitudes de la mecánica clásica; tal es el ideal del conocimiento científico del hombre.

El tránsito del hombre como "preocupación" al "hombre económico" no es un simple cambio de punto de vista. El problema no está en el hecho de que, en el primer caso, el hombre es considerado como subjetividad, que ignora la objetividad de las interrelaciones sociales, mientras que en el segundo caso el hombre es examinado desde el punto de vista de las conexiones objetivas supraindividuales. El problema principal es otro. Con el aparente cambio de consideración o punto de vista, cambia también el objeto mismo del análisis, *y la realidad objetiva se transforma en una realidad objetual, la realidad de los objetos*. De la "fysis" surge la física, y de la naturaleza queda la mera *natura naturata*. En el aparente cambio del *punto de vista* el hombre es transformado en objeto, y es analizado como si estuviese al mismo nivel que las cosas y los objetos. El mundo humano se convierte en mundo físico, y la ciencia del hombre en ciencia del hombre-objeto, es decir, en física social. [20]. La mera mutación del punto de vista que debería descubrir determinados aspectos de la realidad, *crea una realidad distinta*, o más exactamente, sustituye algo por otra cosa sin darse cuenta de la sustitución. En este cambio no se trata solamente del mero acceso metodológico a la realidad, sino que *en este acceso la realidad se modifica y la metodología se ontologiza*. [21]. La economía vulgar es la ideología del mundo objetual. No investiga sus relaciones y leyes internas, sino que sistematiza *las representaciones* que tienen de sí, del mundo y de la economía, los agentes de este mundo, es decir, los hombres reducidos a objetos. La economía clásica también se mueve del mismo modo en la realidad objetual, pero no sistematiza las representaciones del mundo formuladas por los agentes, sino que indaga las leyes internas de ese mundo cosificado. [22]. Si esta cosificación como mundo de las cosas y de las relaciones humanas cosificadas es la realidad, y la ciencia la descubre y describe a la vez que investiga sus leyes internas, ¿cómo es que ella misma cae también en la ilusión y en la cosificación? Cae por el hecho de que en este mismo mundo objetual ve no solamente un determinado aspecto y una etapa históricamente transitoria de la realidad humana, sino que *lo considera como la realidad humana natural*.

Mediante lo que, *en apariencia*, se presenta como *simple cambio del punto de vista*, se opera una *sustitución de la realidad*: la realidad objetiva *es sustituida* por la realidad objetual. *Por cuanto la realidad social ha sido concebida como naturaleza en el sentido físico, y la ciencia económica como física social, la realidad social se ha transformado de realidad objetiva en realidad objetual, en el mundo de los objetos.*

La realidad que la economía clásica describe sobre la base de su *propio método* no es la realidad objetiva. La economía clásica no describe el mundo humano en su aspecto enajenado, ni muestra cómo las relaciones histórico-sociales de los hombres son enmascaradas por las relaciones y el movimiento de las cosas, sino que *describe las leyes inmanentes de este mundo cosificado como el mundo auténticamente humano, ya que no conoce ningún otro mundo humano fuera del mundo humano cosificado.*

El hombre sólo se convierte en realidad por el hecho de convertirse en un eslabón del sistema. Fuera del sistema es irreal. Únicamente es real en la medida en que es reducido a una función dentro del sistema y se define según las exigencias de éste como *homo oeconomicus*. *Es real en la medida en que desarrollan la capacidad, el talento y las tendencias que el sistema exige para su propio funcionamiento; en cambio, la capacidad e inclinaciones restantes, no indispensables para la marcha del sistema, son superfluas e irreales. Son irreales en el sentido propio y originario del término. No pueden transformarse en acción y realidad, ni convertirse en actividad *real* del hombre, ni volverse una realidad en la que el hombre pueda vivir como en un mundo real. Son el mundo irreal de la vida privada, de lo inesencial, del "romanticismo".*

La apologética romántica censura a Smith porque en su sistema los hombres son "separados de todo contexto natural y moral, porque sus relaciones son puramente contractuales, expresables y evaluables en dinero. Todo lo que sucede entre ellos es mercado. Son un género de hombres tan "destilados" que carecen del mas leve deseo auténtico de gozo; sólo el afán de lucro v ahorro impulsa su quehacer económico".^[23] Pero tal planteamiento de la cuestión es ajeno tanto a la economía clásica como a Marx. este planteamiento representa una reacción romántica contra la realidad capitalista. La ciencia clásica plantea el problema así: ¿Cuáles deben ser las cualidades del hombre para que el sistema capitalista pueda funcionar? ¿cómo es el hombre exigido y creado por el sistema capitalista? en contraste con este modo de plantear la cuestión, la concepción romántica del sistema secundario, en el que el hombre es definido por el sistema y reducido a las exigencias del sistema, de suerte que el hombre íntegro no pueda afirmarse en ningún caso porque, en esferas diversas, sólo se despliegan *algunas* facultades y funciones,^[24] constituye una descripción exterior de la teoría de los clásicos, ya *degenerada* y románticamente interpretada. La plenitud humana, en cuyo nombre la apologética romántica protesta contra la abstracción y la destilación del "hombre económico", no es sino la plenitud del hombre patriarcal cuya potencialidad no se ha desarrollado aún. O ¿acaso puede constituir el ideal del hombre libre moderno una plenitud que ate al individuo, desde la cuna a la tumba, a *una organización* en la que sólo puede desarrollar sus *limitadas facultades*? La gran superioridad de la época moderna ¿no consiste precisamente en que el hombre se mueve libremente en *más* mundos, en que puede (con tal o cual limitación histórica o de clase) pasar de una forma a otra, en que está ligado solamente a determinadas funciones, y por tiempo definido, al "organismo" (a la economía como necesidad vital) y en que es *precisamente* así como desarrolla su capacidad? No es una prueba del progreso histórico del hombre el hecho de que posea la *capacidad* de vivir a la vez y simultáneamente en varios mundos, de

conocer y experimentar mundos diversos? La plenitud del hombre moderno es distinta y tiene otro fundamento que la plenitud del hombre patriarcal romantizado. La plenitud de las épocas precedentes estriba en la estrechez de la forma y la estructura, mientras que la plenitud del hombre moderno consiste en la unidad de la variedad y de las contradicciones. La capacidad misma de actuar y vivir en varios mundos constituye de por sí un progreso en contraste con la estrechez de la corporación y la plenitud "cerrada". El romántico desprecio del sistema y de la abstracción olvida que el problema del hombre, de su libertad y concreción radica *siempre* en la relación entre el hombre y el sistema. El hombre existe siempre dentro del sistema, y como parte integrante de él es reducido a determinados aspectos (funciones) o apariencias (unilaterales y cosificadas) de su existencia. Pero, al mismo tiempo, es siempre más que el sistema y—*como hombre*—no puede ser reducido a él. La existencia del hombre concreto se extiende en el espacio comprendido entre su irreductibilidad al sistema o la posibilidad de superarlo, y su inserción de hecho o su funcionamiento práctico en un sistema (de circunstancias y relaciones históricas) .

Razón, racionalización, irracionalismo.

La reiterada comprobación (Max Weber, George Lukács, C. Wright Mills) de que la racionalización de la moderna sociedad capitalista va acompañada de la pérdida de la razón y de que la progresiva racionalización da origen al irracionalismo, capta exactamente un importante fenómeno de nuestro tiempo. Sin embargo, les legítimo contraponer el dominio de la racionalización y del irracionalismo a "la razón independiente del hombre cartesiano"? [25]. Más adelante veremos que la razón independiente del hombre cartesiano es la que produce la racionalización y el irracionalismo, y que oponer los efectos a las causas significa no ver la esencia del problema. La cuestión de cómo la racionalización se transforma en violencia que *excluye* la razón y de cómo la racionalización *engendra* el irracionalismo, sólo puede resolverse adecuadamente si se tiene presente el punto de partida de todo el proceso de esta inversión, lo cual conduce al análisis histórico de la razón.

La razón cartesiana es la razón del individuo aislado emancipado, que encuentra en su propia conciencia la única certeza de sí y del mundo. En esta razón no ancla solamente la *ciencia* de la época moderna, la ciencia de la razón racionalista, sino que ella es inmanente también a la *realidad* de los nuevos tiempos e impregna tanto la racionalización como el irracionalismo. En sus consecuencias y con su realización, la "razón independiente" demuestra que depende y está sometida a sus propios productos, que en su conjunto resultan irrazonables e irracionales. Se inicia así la inversión a lo largo de la cual la razón independiente pierde tanto su independencia como su racionalidad, y se muestra como algo dependiente e irracional, mientras que sus propios productos se presentan como la sede de la razón y de la autonomía. La razón no está ya en el hombre individual y en su razón, sino fuera del individuo y de la razón individual. La irracionalidad se convierte en la razón de la moderna sociedad capitalista. La razón de la sociedad sobrepasa la razón, el poder y la capacidad de los individuos, de los portadores de la razón cartesiana. La razón es trascendencia. Al conocimiento de esta trascendencia y de sus leyes se le llama ciencia, y a la sumisión a ella se le llama libertad (libertad como "conocimiento de la necesidad"). Marx descubre estas leyes trascendentes y las considera como mistificación de la razón, o como un sujeto mistificado. Semejante trascendencia es un falso sujeto, cuya fuerza, cuyo poder y cuya racionalidad se alimentan de la fuerza, del poder y de la razón de los sujetos reales, de

las personas socialmente activas. La razón es la razón del individuo, pero la racionalidad de su razón no consiste en el hecho de que carezca de postulados, sino en que *implica postulados racionales como postulados de su propia racionalidad*. No tiene, por tanto, la evidencia inmediata de la razón cartesiana, *pero se halla mediada por una realidad (social) racionalmente creada y formada*.

La razón dialéctica no sólo quiere conocer racionalmente la realidad, sino ante todo modelarla racionalmente. Pero éste era también el fin de la razón racionalista. ¿En qué estriba, pues, su diferencia? ¿Dónde está la causa de que la razón racionalista, que aspiraba a modelar racionalmente la realidad, la haya modelado irracionalmente de suerte que la realidad, como creación suya, sea al mismo tiempo una realidad racional e irracional? ¿La diferencia entre la razón dialéctica y la razón racionalista es puramente metodológica o epistemológica, por cuanto que el conocimiento analítico computativo es sustituido por un proceso de conocimiento genético-estructural de la totalidad concreta? El punto de partida de la razón racionalista es el individuo atomizado. La razón racionalista no sólo ha creado la civilización moderna, con la técnica y las conquistas de la ciencia, sino que también ha forjado tanto el individuo racional, capaz de elevarse al pensamiento científico exacto como la fuerza irracional contra la que el "individuo racional" es impotente.

Así, pues, la razón racionalista preside tanto el nacimiento de la ciencia de la época moderna, de la cual es base y motivación, como la realidad de esta época con su racionalización e irracionalismo. [26]. La razón racionalista crea una realidad que no puede comprender ni explicar, ni sistematizar racionalmente. Este viraje no es una transformación mística; se produce porque el punto de partida de *todo* el proceso es la razón racionalista del individuo, es decir, tanto una forma del individuo históricamente determinada, como una forma históricamente determinada de la razón. *Esta* razón debe dejar ciertas realidades *fuera* de ella, porque son:

1) *inaccesibles* a su razón y, por tanto, en este sentido, irracionales (primer significado del irracionalismo);

2) *ingobernables* e incontrolables con su razón, escapan a su poder y, en este sentido, son irracionales (segundo significado del irracionalismo).

Esta razón deja subsistir junto a ella algo irracional (en los dos significados anteriores) y, al mismo tiempo, *crea lo* irracional como forma de su propia realización y existencia. La razón racionalista suponía que el individuo puede "servirse de su razón en todo", y en este sentido se oponía a cualquier autoridad y tradición y quería examinar y conocer todo, con la *propia* razón. Además de este lado positivo, que constituye un elemento *permanente* del pensamiento moderno, contenía también un rasgo negativo por la ingenuidad con que ignoraba el hecho de que el individuo no es sólo sujeto que pone, sino que también es puesto, y de que la razón del individuo atomizado, apenas se realiza produce *necesariamente* la sin razón, ya que parte de sí misma como de algo inmediatamente dado y no abarca práctica ni teóricamente la totalidad del mundo. *La racionalización y el irracionalismo son encarnaciones de la razón racionalista*. La racionalización de la realidad y la transformación—vinculada a ella de la realidad humana en una realidad objetual, así como el irracionalismo de las condiciones, la sin razón, tanto en la forma de la impenetrabilidad como en la forma de la incontrabilidad de las condiciones, surgen sobre una base social. De aquí se deriva también la

posibilidad de cambiar lo racional por la abstracción de la "ratio". Si los juicios de valor son excluidos de la ciencia, y la ciencia no debe perder su carácter científico, en el campo de la acción humana sólo puede justificar racionalmente la eficacia de los medios, pero en modo alguno puede fundar la legitimidad de los fines. No sólo se restringe la actividad de la razón a la simple esfera de la *técnica* del comportamiento, sino que, al mismo tiempo, la esfera de los medios, de las manipulaciones, de la técnica, que caen dentro del campo de la "razón", es separada radicalmente de la valoración y los fines, es decir, del mundo humano subjetivo, que queda abandonado a la sin razón, al irracionalismo. De acuerdo con esta concepción, que aparece tanto en Marx Weber[27] como en los postulados filosóficos de los estudios lógico-matemáticos de von Neumann y Morgestern,[28] es racional (según nuestra terminología: conforme a la "ratio") un comportamiento que conduzca a un efectivo aprovechamiento de los medios, al logro de un objetivo con el mínimo esfuerzo, o a la consecución del mayor número de ventajas. La ciencia instruye al hombre sobre el modo de utilizar conforme a la "ratio" (de un modo eficaz) los medios, y la elección de éstos para alcanzar el fin, pero la ciencia excluye todo juicio sobre el fin, su legitimidad y racionalidad. "El carácter racional de nuestro comportamiento se mide exclusivamente por la conveniencia de los medios empleados: los fines se sustraen a cualquier valoración meramente racional".[29].

Si la "ratio" tiene el mismo origen que lo irracional, es posible su inalterable simbiosis, manifestada en la racionalización de lo irracional, y en las consecuencias irracionales de la racionalización. En esta concepción de la razón y en la realidad de semejante razón, la razón misma equivale a la técnica: la técnica es la expresión más perfecta de la razón, y la razón es la técnica del comportamiento y de la acción. En la separación de las ciencias que operan en el campo de la naturaleza y en el de la sociedad, en la autonomización de los métodos fundados respectivamente en el *Erklaren* y el *Verstehen* así como en la naturalización o fisicalización—que se repiten periódicamente—de los fenómenos humano-sociales y en la espiritualización de los fenómenos naturales, se *manifiesta* con gran evidencia la escisión de *la realidad*: el dominio de la razón racionalista significa la petrificación de esa escisión. La realidad humana se divide práctica y teóricamente, en la esfera de la "ratio", es decir, el mundo de la racionalización, de los medios, de la técnica y la eficacia, y la esfera de los valores y las significaciones humanas, que paradójicamente pasan a ser un dominio del irracionalismo.

La división (en la cual se realiza de manera específica la unidad del mundo capitalista),[30] en mundo del cálculo, de la manipulación, de la habilidad, de las ciencias exactas, de la cuantificación, del dominio de la naturaleza, de la utilidad, en una palabra, el mundo de la objetividad, de un lado, y el mundo del arte, de la intimidad, de la belleza, de la libertad humana, de la religión, esto es, el mundo de la subjetividad, del otro, constituyen la base objetiva de la que se originan periódicamente los esfuerzos por llevar a cabo una supuesta o efectiva unificación o integración de la unilateralidad: la "lógica del corazón", de Pascal, como integración del método discursivo de Descartes, la *verites aesthetica* como integración de la *veritas logica* (Baumgarten), y el trascendentalismo como superación del fisicalismo.[31]

El racionalismo clásico de los siglos XVII y XVIII ha suscitado una oleada de irracionalismo (real o supuesto) por el hecho de que, pese al heroico esfuerzo para conocer todo racionalmente y para hacer valer la razón en todos los terrenos,[32]no

pudo cumplir sus propósitos a causa de la concepción metafísica de la razón y de la racionalidad (cuando a la sazón, en la tendencia general metafísica, cristalizaban muy acusadamente elementos dialécticos, como demostró Leibniz). El moderno "racionalismo radical" de los empiristas lógicos estimula la reacción irracionalista, por el sólo hecho de *excluir* de la posibilidad de conocer racionalmente vastas esferas de la realidad y abandonarlas voluntariamente al derrotismo de la metafísica y de la mitología. Es comprensible que incluso filósofos no marxistas, que se esfuerzan por hacer una síntesis dialéctica del pensamiento científico y que intentan situar el racionalismo dialéctico moderno en relación crítica con la tradición clásica, no quieran compartir "este pesimismo, que abandona a lo irracional y a la sugestión, no sólo el conjunto de ciencias humanísticas, sino también todo lo que se refiere a nuestra acción, a los problemas morales y políticos, en cuanto sobrepasan la esfera puramente técnica, es decir, en cuanto se refieren a la filosofía."^[33] El cientifismo racionalista que excluye del ámbito de la ciencia la filosofía racional, se ve integrado necesariamente por tendencias irracionales tales como la *Lebensphilosophie*, el existencialismo y el neorromanticismo. El cientifismo y las más diversas manifestaciones del irracionalismo son productos complementarios.

La concepción metafísica petrifica lo racional y lo irracional, los concibe como inmutables y dados de una vez y para siempre, y, en este sentido, hipostasía la frontera *históricamente cambiante* del *conocimiento* y la *creación* humana de la realidad en dos fronteras ontológicas: la entidad de lo racional, y la entidad de lo irracional. Por el contrario, la historia de la dialéctica moderna testimonia que la razón dialéctica destruye esta frontera histórica y que poco a poco va ocupando en bien del hombre y de lo racional, en el amplio sentido de la palabra, "territorios" que la razón metafísica consideraba exclusivo del irracionalismo. De la misma manera que Hegel resolvió en su tiempo la alternativa histórica entre el rígido pensamiento racional y la dinámica irracional con la genial respuesta —equivalente a la fundamentación filosófica de la razón dialéctica de que "existe un tipo más alto de racionalidad que la racionalidad del rígido pensamiento abstracto",^[34] así también, en el siglo xx surge, consciente y espontáneamente, de la moderna ciencia de la naturaleza y de la filosofía materialista dialéctica, una solución adecuada a los problemas de lo racional y lo irracional en la razón dialéctica.

La razón dialéctica es un proceso universal y necesario dirigido a conocer y plasmar la realidad de modo que no deje nada *fuera* de sí; por consiguiente, es razón tanto de la ciencia y del pensamiento como de la libertad y la realidad humana. La sinrazón de la razón, y por tanto la limitación histórica de la razón, consiste en el hecho de negar la negatividad. La racionalidad de la razón consiste en el hecho de presuponer y prever la negatividad como su propio producto, de concebirse a sí misma como una continua negatividad histórica y en saber, por tanto, de sí misma, que su *misión es plantear y resolver las contradicciones. La razón dialéctica no existe fuera de la realidad y tampoco concibe la realidad fuera de sí. Existe únicamente en cuanto realiza su racionalidad; esto es, se crea como razón dialéctica sólo en tanto que crea una realidad racional en el proceso histórico.* Es posible agrupar las características fundamentales de la razón dialéctica en los siguientes puntos esenciales: 1) El historicismo de la razón, a diferencia de la suprahistoricidad de la razón racionalista. 2) A diferencia del procedimiento analítico-computativo de la razón racionalista, que va de lo simple a lo complejo, y que toma los puntos de partida, aceptados de una vez y para siempre, para realizar la suma del saber humano, la razón dialéctica procede en cambio

del fenómeno a la esencia, de la parte al todo, etc., y concibe el progreso del conocimiento como proceso dialéctico de la totalización, que incluye la eventual revisión de los principios fundamentales. 3) La razón dialéctica no es sólo la capacidad de pensar y de conocer racionalmente, sino también, y al mismo tiempo, el proceso de formación racional de la realidad, es decir, la realización de la libertad. 4) La razón dialéctica es negatividad que sitúa históricamente los grados de conocimiento ya alcanzados y la realización de la libertad humana, superando teórica y prácticamente cada grado alcanzado, insertándolo en la totalidad evolutiva. No confunde lo relativo con lo absoluto, sino que *comprende* y *realiza* la dialéctica de lo relativo y de lo absoluto en el proceso histórico.

Metafísica de la cultura

El factor económico.

¿Qué es el factor económico y cómo se ha originado la fe en él? En la investigación analítico-metafísica varios aspectos del todo social se transforman en categorías particulares e independientes, y los distintos elementos de la actividad social del hombre—el derecho, la moral, la política, la economía— se convierten, en la cabeza de los hombres, en fuerzas independientes, que determinan la actividad humana. Los diversos aspectos del todo social llegan de ese modo a aislarse y transformarse en abstracciones; se investiga su conexión recíproca: por ejemplo, el condicionamiento del derecho por el "factor económico". En este método de pensamiento, los productos de la actividad social del hombre se convierten en fuerzas independientes que adquieren un dominio sobre el hombre. La síntesis operada con tales abstracciones metafísicas es, por tanto, exterior y la conexión mutua de los factores abstractos es sólo formal, o mecánicamente causal. La teoría de los factores fue relativamente legítima en la época en que se establecieron por primera vez los postulados de la ciencia de la sociedad. Sin embargo, fueron precisamente los éxitos de las investigaciones sociales particulares los que condujeron a la inserción de la teoría de los factores en un grado superior de investigación científica: el examen sintético.

Hemos seguido casi textualmente los argumentos de Labriola y Plejánov, a quienes corresponde el mérito de haber estudiado el surgimiento, y el papel histórico de la teoría de los factores. Por muy profundas que sean sus conclusiones acerca de la diferencia entre el "factor económico" y la estructura económica (volveremos en seguida sobre esta distinción), su análisis es inconsecuente en un punto. Según ambos pensadores, el "factor económico" y la fe en el factor social son fruto de la opinión, y es una característica que acompaña al desarrollo, todavía poco avanzado, del *pensamiento científico*.^[35] Tales conclusiones afectan sólo al reflejo, o las consecuencias, pero no a la propia problemática del origen de los factores. El hecho originario y decisivo no consiste en la insuficiencia del *pensamiento científico*, o en su aspecto limitado y unilateralmente analítico, sino en la decadencia de la *existencia social*, en la atomización de la sociedad capitalista. Los factores no son originariamente un producto del pensamiento o de la investigación científica, sino que son determinadas formas históricas de desarrollo, en las que las creaciones de la actividad social del hombre adquieren una autonomía, y bajo este aspecto se convierten en factores y se transfieren a la conciencia acrítica como *fuerzas autónomas* respecto del hombre y su actividad. No estamos de acuerdo con la *explicación* de Plejánov y Labriola sobre el origen de los factores y del agente económico, porque consideramos que se inclinan hacia una

explicación unilateral en un sentido ilustrado, pero en cambio aceptamos sin reserva su distinción entre el factor económico y la estructura económica. "¿Significa esto—se pregunta Plejánov—que la estructura económica y el factor económico son una y la misma cosa? Claro que no. Y resulta muy extraño que no lo hayan comprendido así el señor Karejev y sus partidarios.[\[36\]](#)

La distinción entre *estructura económica* (que es uno de los conceptos fundamentales del materialismo marxista) y el *factor económico* (que es un concepto frecuente en las teorías sociológicas vulgares), proporciona la clave para comprender el significado central de la economía política en el sistema de las ciencias sociales y el primado de la economía en la vida social.[\[37\]](#) La cuestión principal, de gran importancia para la comprensión del marxismo en su conjunto y sus diversos problemas es esta; ¿una economía política premarxista podía convertirse en la base de una concepción científica, es decir, de la concepción materialista de la historia? Comprender el significado de la economía como *estructura económica de la sociedad*, y, al mismo tiempo, como ciencia de estas relaciones significa esclarecer el carácter de la economía: la economía no es el factor del desarrollo social y la ciencia económica no es, por tanto, la ciencia de ese factor. La crítica objeta que la teoría materialista de la historia sólo es válida para la época capitalista, porque en ésta predomina el interés material y la economía conquista autonomía, mientras que, por el contrario, en la Edad Media predominaba el catolicismo y en la Antigüedad la política, pero tal objeción revela una evidente incomprensión de la teoría de Marx. El predominio de la política en la Antigüedad, del catolicismo en la Edad Media, y de la economía y los intereses materiales en la época moderna, resulta explicable precisamente sobre la base de la teoría materialista, mediante la explicación de la *estructura económica* de cada una de las formaciones sociales antes citadas. Por tanto, si la ideología burguesa admite que el interés material y el llamado factor económico desempeñan un papel importante en la sociedad moderna, y reconoce benévolamente al marxismo el haber desarrollado, "fundada" y "legítimamente", para este momento histórico, su propia argumentación, sin haber agotado con su proverbial unilateralidad toda la verdad, la ideología burguesa misma es víctima, en sus supuestos, de su propia mistificación y su benevolencia hacia el marxismo resulta ridícula. La primacía, o papel del factor económico,[\[38\]](#) que ha sido comprobada por los más diversos pensadores burgueses ya *antes* que Marx (Harrington, Madison, Thierry, etc.), requiere, en sí misma, una explicación *materialista*, es decir, debe ser explicada sobre la base de la estructura económica del capitalismo y de sus particularidades. La pretendida autonomía de la economía en la sociedad capitalista, autonomía que al parecer no se daba en las sociedades precedentes, es la autonomía de las relaciones sociales *cosificadas*; por tanto, sólo se refiere a esta forma histórica específica de la economía. Una concepción distinta supondría que el marxismo no reconoce —considerada la historia en su conjunto—el primado necesario de tal o cual sector de la vida social. La primacía de la economía en el desarrollo social sólo sería factible, no necesaria, y desaparecería al alcanzar un grado de desarrollo en el que la búsqueda de bienes materiales, a consecuencia del alto nivel de desenvolvimiento de las fuerzas productivas, pasara a ser un hecho *secundario*. Con otras palabras, de acuerdo con esta concepción la economía sólo desempeña un papel decisivo en una sociedad relativamente poco desarrollada, donde los hombres, en virtud del bajo desarrollo de las fuerzas productivas, están obligados a dedicar la *mayor parte* de su propia actividad a la solución de los problemas relacionados con la producción y distribución de bienes materiales. La economía es concebida exclusivamente en sentido *Cuantitativo* como un tipo de actividad humana que en un cierto período histórico prevalece en el conjunto de

esa actividad. La liberación de los hombres del predominio cuantitativo de la actividad económica significa, en consecuencia, la liberación de la sociedad respecto de la primacía de la economía. Pero la reducción de la jornada de trabajo, que es la expresión práctica de la liberación de los hombres respecto del predominio del *factor económico*, no elimina, en modo alguno, el hecho de que también en una sociedad de ese género los hombres entran en determinadas relaciones sociales en la producción, y que también esta última tendrá un carácter social. Desaparecerá el *fetichismo* de la economía y el carácter *cosificado* del trabajo; serán eliminados asimismo los trabajos físicos pesados, [39] lo que permitirá a los hombres dedicarse principalmente a las actividades no productivas, es decir, no económicas, pero la *estructura económica como fundamento de las relaciones sociales seguirá conservando su primacía*. O, más exactamente: *sólo sobre la base de una determinada estructura económica—en este caso comunista—, se llevará a cabo la liberación de los hombres del dominio del factor económico*. Podríamos invocar el carácter de las clases sociales existentes hasta ahora que, ciertamente, se hallan liberadas de la tarea de procurarse directamente los bienes materiales y que, en este sentido, no se encuentran bajo el dominio del factor económico. El *carácter* de estas clases, el contenido y la significación de su actividad, tratándose incluso de una actividad no productiva, derivan de la estructura económica de la sociedad, de la cual esas clases forman parte.

Kurt Konrad, quien en los años 30 sometió a crítica la teoría de los factores, señaló que esta teoría es fruto y residuo de una concepción fetichista de la sociedad, que concibe las relaciones sociales como relaciones entre las cosas. La teoría de los factores invierte el movimiento social y lo pone cabeza abajo, puesto que considera como "responsables" de dicho movimiento social a los productos aislados de la praxis humana, objetiva o espiritual, sin tener en cuenta que el único portador verdadero del movimiento social es el hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida social.

La distinción entre estructura económica (marxismo) y factor económico (sociologismo) constituye la premisa necesaria para demostrar y comprobar científicamente el primado de la economía en la vida social. Mientras que la teoría de los factores según la cual un factor privilegiado —la economía— determina todos los demás (Estado, derecho, arte, política, moral), soslaya el problema de cómo surge y cobra forma el todo social, o sea, la sociedad como formación económica, y presupone la existencia de esta formación como un hecho ya dado, como forma exterior, o como la esfera en la que un factor privilegiado determina todos los demás, la teoría materialista, por el contrario, parte del concepto de que *el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social*. El monismo materialista —a diferencia de las diversas teorías pluralistas— no concibe la sociedad como una serie o un conglomerado de factores, unos de los cuales son causa y otro efecto. La alternativa: causalidad mecánica en la que un factor es causa y otro efecto, o bien interacción pluralista, mera conexión mutua, que excluye *cualquier* causalidad, sustituyéndola por un enfoque funcionalista y computativo, etc. ; semejante alternativa es va la consecuencia de *determinada* concepción de la realidad, que hace surgir de la realidad social abstracciones aisladas, elevándolas al rango de esencias ontológicas (factores) para emprender en seguida el viaje de regreso con estas construcciones metafísicas; es decir, las pone en relación mutua, en interacción, en una dependencia causal, a la vez que toda esa actividad debe ser puesta necesariamente como punto de partida

metafísico. [\[40\]](#) La posición metafísica está ya implícita en el propio planteamiento de la cuestión.

El monismo materialista, que concibe *la realidad como un todo constituido y formado por la estructura económica*, es decir, por el conjunto de las relaciones sociales que los hombres contraen en la *producción* y en su relación con los *medios de producción*, puede constituir la base de una teoría coherente de las clases sociales, y ser criterio objetivo para distinguir entre los cambios estructurales —o sea, aquellos que cambian el carácter del orden social— y los cambios derivados, secundarios, que modifican el orden social, pero sin transformar esencialmente su carácter. La base teórica de la actual apología del capitalismo (la idea de que las diferencias de clase quedan abolidas en las sociedades imperialistas más avanzadas) entraña una confusión de la teoría del factor económico con la de la estructura económica. No creemos, por tanto, que sea casual el que la abundante literatura apologética sobre el problema de las clases parta de Marx Weber, para quien la pertenencia a una clase se determina por la facultad de disponer de bienes en el mercado, con lo cual se borra prácticamente la diferencia entre posesión de medios de producción, y posesión de bienes o mercancías. En lugar de la dicotomía fundamental clasista—de explotadores y explotados—se propone una escala autónoma, y por tanto abstracta, de poseedores y no poseedores, de ricos y pobres, de gente que dispone de bienes y de gente que carece de ellos, etc. Dicho en otros términos: el concepto de economía se reduce aquí a la vieja "teoría de los factores" y la economía es concebida como riqueza, patrimonio, poder del dinero, o poder de la posesión, etc. Sobre la base de semejante teoría se llega a la superficial conclusión polémica de que la fuerza económica de un individuo no va acompañada necesariamente del ejercicio efectivo del poder [\[41\]](#), y a la artificiosa unilateralidad del "determinismo económico" se contraponen el determinismo pluralista de la economía, del poder y de la posición social, es decir, una concepción que en esencia no es sino un *retorno* a la teoría atomística de los factores. Para Max Weber, la economía, el poder y la posición social son órdenes independientes y autónomos, que llevan una existencia suprahistórica.

En realidad, sostiene Weber, (a) la posición económica, (b) la posición social con la jerarquía de prestigio social, honor, crédito, etc., y (c) distribución del poder político, tienen relativa autonomía *en el interior y sobre la base* de una determinada formación económico-social, en cuyo ámbito y sobre cuyo fundamento funcionan, se compenetran y se influyen mutuamente. El espejismo de que la posición social y el poder político no dependen "en última instancia" de la economía, de la estructura económica de la sociedad, sino que constituyen tres órdenes independientes, autónomos e interinfluyentes, surge debido a que la economía es entendida de un modo simplista como un factor al cual se agregan y deben ser agregados otros factores para lograr la "plenitud". Es verdad que la posesión de dinero (*Geldbesitz*) no constituye de por sí una calificación de clase de la misma manera que la indigencia no es de por sí una descalificación de clase. Sin embargo, la propiedad o la indigencia, que entrañan cierta posición económica, pero no la pertenencia a una clase social, acarrearán determinadas consecuencias sociales de clase o políticas, que *dependen de la estructura económico-social*. El problema del donquijotismo, por ejemplo, puede ser explicado sobre la base de la transferencia de valores (el honor de casta) del viejo orden caduco, en cuyo ámbito regían *normalmente*, a una sociedad de distinta estructura y jerarquía de valores, en la que, por tanto, los *antiguos* valores sólo pueden regir de manera *extraordinaria*, y con un efecto y significado absolutamente contrarios. *El cambio de funciones de determinados valores no es resultado de una valoración subjetiva, sino de un cambio*

objetivo de las relaciones sociales. De modo análogo, la problemática del poder, de la estructura del poder y de su modificación tampoco puede ser comprendida desde el punto de vista del factor económico (de la riqueza, del poder de la propiedad, etc.), sino desde el punto de vista de las leyes de la estructura económica de esta o aquella formación social. Resumiendo, podemos decir: *la distribución de la riqueza ("economía"), la jerarquía y la estructura del poder ("poder"), y los grados en la posición social ("prestigio"), son determinados por leyes que tienen origen en la estructura económica del régimen social en determinada etapa de su desarrollo.* El problema de cómo se reparte el poder en una sociedad dada, de quién lo detenta y cómo es ejercido, y, por tanto, el problema de cuál es la naturaleza de la *jerarquía del poder*, de cuál es el criterio y la graduación del prestigio social, de cómo y entre quiénes se distribuyen los honores, de quién es autoridad, héroe, hereje o "Diablo", y, en consecuencia, de cuál es el carácter y la escala de la *posición social* y, en fin, de qué modo está distribuida la riqueza, cómo se divide la sociedad en poseedores y desposeídos, o, entre quienes poseen más y quienes poseen menos y, por consiguiente, de cuál es la *distribución de la riqueza*; en suma, todos estos problemas que Weber y su escuela consideran autónomos derivan de la estructura económica de la formación social, y sólo pueden ser explicados racionalmente a base de la misma.

La demostración de la *unidad* de la realidad social creada por la estructura económica puede llegar a convertirse en una rémora para la investigación científica si dicha unidad es transformada en identidad metafísica, y la totalidad concreta de la realidad social degenera en una totalidad abstracta. Ello explica por qué la sociología burguesa que ha abandonado el punto de partida metodológico del monismo, y ha pasado al examen detallado de determinados sectores o elementos de la realidad social, para los cuales ha constituido ramas científicas independientes (sociología del poder, sociología del arte, sociología de la cultura, sociología de la ciencia, sociología de la religión, etc.), llega a ciertos resultados positivos, mientras *el mero insistir en el exacto*—sólo potencialmente exacto punto de partida metodológico conduce a una fastidiosa repetición *si la verdad de este punto de partida no se realiza como totalidad concreta, y se queda en la identidad metafísica o en la totalidad varía.*

El arte y el equivalente social.

La investigación filosófica se distingue por completo del mero moverse en círculo. Pero ¿quién se mueve en círculo, y quién plantea cuestiones filosóficas? El círculo en la reflexión es un círculo de problemas en cuyo ámbito el pensamiento se mueve con la ingenua convicción inconsciente de que es su propia creación. La problemática está trazada, las cuestiones han sido ya programadas, y la investigación se ocupa de precisar los conceptos. Pero ¿quién ha trazado y determinado la problemática? ¿Quién ha descrito el círculo que delimita la indagación?

En las discusiones sobre el realismo y el neorealismo las definiciones se precisan, los conceptos se reforman, algunas palabras son sustituidas por otras pero toda esta actividad se desarrolla sobre la base de un supuesto tácito no investigado. Las discusiones giran en torno a la actitud del artista hacia la realidad, o acerca de los medios con que pinta la realidad, en qué medida adecuada y auténticamente, o sobre si el artista refleja de un modo adecuado, veraz y artísticamente perfecto esta o aquella tendencia de la realidad, pero siempre se presupone tácitamente que lo más evidente, lo más notorio y, por tanto, lo que menos requiere investigación y análisis es precisamente

la realidad. Pero ¿qué es la realidad? ¿Pueden ser fecundas las discusiones sobre el realismo o el no realismo, si sólo precisan los conceptos relacionados con los problemas secundarios, mientras queda sin explicar la cuestión fundamental? ¿Es que semejante discusión no requiere una "revolución copernicana" capaz de poner sólidamente sobre sus pies toda esta problemática que se halla invertida, cabeza abajo, y que mediante el esclarecimiento del problema central siente las premisas necesarias para resolver las cuestiones ulteriores?

Toda concepción del realismo o del no realismo se basa en una concepción consciente, o inconsciente, de la realidad. Lo que sea el realismo o el no realismo en el arte dependerá siempre de lo que sea realidad, y de cómo se conciba la realidad misma. Por tanto, el planteamiento materialista del problema comienza en el momento mismo en que se parte de esa dependencia como de un fundamento esencial.

La poesía no es una realidad de orden inferior al de la economía; es también una realidad humana, aunque de otro género y de forma diversa, con una misión y un significado distintos. La economía no genera la poesía, ni directa ni indirectamente, ni mediata ni inmediateamente; es el hombre el que crea la economía y la poesía como productos de la praxis humana. La filosofía materialista no puede fundar la poesía sobre la economía, ni tampoco enmascarar la economía entendida como única realidad—bajo diversas apariencias menos reales y casi imaginarias, como la política, la filosofía o el arte; debe, en primer lugar, investigar el origen de la economía misma. Quien parte de la economía como de algo ya dado y no derivable ulteriormente, como la causa más profunda y originaria o única y auténtica realidad que no admite indagación, transforma la economía en un resultado, en una cosa, en factor histórico autónomo y, con ello, la convierte en un fetiche. El materialismo dialéctico es una filosofía radical porque no se detiene en los productos humanos, como si fueran la verdad en última instancia, sino que penetra hasta las raíces de la realidad social, es decir, hasta el hombre como sujeto objetivo, hasta el hombre como ser que *crea* la realidad social. Sólo sobre la base de esta determinación *materialista* del hombre como sujeto objetivo, esto es, como ser que crea una *nueva* realidad, una realidad social con los materiales que proporciona la naturaleza y, como condición imprescindible, en armonía con las leyes de la naturaleza, podemos *explicar* la economía como estructura fundamental de la objetivación humana, como esqueleto de las relaciones sociales, como la característica básica de dicha objetivación, como fundamento económico que determina a la supraestructura. El primado de la economía no deriva de un grado más elevado de realidad de algunos productos humanos, *sino del significado central de la praxis y del trabajo en la creación de la realidad humana*. Las consideraciones renacentistas sobre el hombre (y fue el Renacimiento el que *descubrió* el hombre y el mundo humano para la época moderna) comenzando desde el trabajo, que es concebido en un amplio sentido como creación y, por tanto, como algo que distingue al hombre de la bestia y pertenece exclusivamente al hombre: Dios no trabaja, aunque crea, en tanto que el hombre crea y trabaja al mismo tiempo. En el Renacimiento, la creación y el trabajo están todavía unidos, porque el mundo humano nace en plena transparencia como la Venus de Boticelli nace de una concha marina en la naturaleza primaveral. La creación es algo noble y sublime. Entre el trabajo como creación y los productos más elevados del trabajo existe una vinculación directa: los productos remiten a su creador, es decir, al hombre que se halla *por encima* de ellos, y expresa en ellos no sólo lo que ya es y lo que va ha alcanzado, sino también lo que aún puede llegar a ser. Testimonian no sólo su actual capacidad creadora sino también muy particularmente su infinita potencialidad:

"Todo lo que nos circunda es obra nuestra, obra del hombre: las casas, los palacios, las ciudades, las espléndidas construcciones esparcidas por toda la Tierra. Se asemejan a una obra de ángeles y, sin embargo, son obra de los hombres... Cuando vemos tales maravillas, comprendemos que podemos crear cosas mejores, más bellas, más agradables y más perfectas que las que hemos creado hasta hoy. [42]

El capitalismo rompe este lazo directo, separa el trabajo de la creación, el producto del productor, y transforma el trabajo en una actividad fatigosa, extenuante y no creadora. La creación comienza más allá de la frontera del trabajo industrial. La creación es arte mientras que el trabajo industrial es oficio, algo mecánico, reiterado y, por tanto, algo poco apreciado que se desvaloriza a sí mismo. El hombre, que en el Renacimiento es todavía creador y sujeto, desciende al nivel de los productos y objetos, de una mesa, una máquina o un martillo. El perder su dominio sobre el mundo material creado, el hombre pierde también la realidad. La auténtica realidad es el mundo objetivo de las cosas y de las relaciones humanas cosificadas; en contraste con ella, el hombre es una fuente de errores, de subjetividad, de inexactitud, de arbitrariedad y, por ello, es una realidad imperfecta. En el siglo XIX, la más sublime realidad no ocupa ya el trono en los cielos, bajo el aspecto de un Dios trascendente, que es la imagen mistificada del hombre y de la naturaleza, sino que desciende a la Tierra bajo la forma de "economía" trascendente, que es un producto material fetichizado del hombre. La economía se convierte en el factor económico. ¿Qué es la realidad y cómo es creada? La realidad es la "economía", y todo lo demás es sublimación o enmascaramiento de la economía. Y ¿qué es la economía? La "economía" es el factor económico, es decir, la parte del ser social *fetichizado* que, gracias a la atomización del hombre en la sociedad capitalista, ha alcanzado no sólo su autonomía, sino también el dominio sobre el hombre, impotente en su disgregación, y bajo esta apariencia fetichizada o deformada se presenta a la conciencia de los ideólogos del siglo XIX, y empieza a infundir pánico como factor económico, es decir, como causa originaria de la realidad social. En la historia de las teorías sociales pueden citarse decenas de nombres, a los que podrían añadirse otros, para quienes la economía asume ese oculto carácter autónomo. Tales son los ideólogos del "factor económico". Queremos insistir en que la filosofía materialista no tiene nada que ver con la "ideología del factor económico".

El marxismo no es un materialismo mecanicista que intente reducir la conciencia social, la filosofía y el arte a las "condiciones económicas", y cuya actividad analítica se base, por tanto, en el descubrimiento del núcleo terreno de las formas espirituales. Por el contrario, la dialéctica materialista demuestra cómo el sujeto concretamente histórico crea, partiendo de su propia base económica material, las ideas correspondientes y todo un conjunto de formas de conciencia. La conciencia no es reducida a las condiciones dadas; el centro de atención lo ocupa un proceso, en el cual *el sujeto concreto produce y reproduce la realidad social, al mismo tiempo que es producido y reproducido históricamente en ella.*

La adición acrítica de los fenómenos espirituales rígidos y no analizados, a las "condiciones sociales" igualmente rígidas y acríticamente concebidas, procedimiento achacado con frecuencia a los marxistas y presentado poco menos que como la esencia de su método, caracteriza una serie de obras de autores idealistas y les sirve de criterio en la explicación científica de la realidad. Resulta así que el idealismo más desenfundado marcha del brazo del materialismo más vulgar. [43] Uno de los ejemplos más difundidos de semejante simbiosis es el romanticismo. Determinado sector de la

literatura, la poesía y la filosofía románticas, se explican por la debilidad económica de Alemania, por la impotencia de la burguesía teutona en la época de la Revolución Francesa, por la fragmentación y el atraso de la Alemania de aquel tiempo. La verdad de la conciencia, con sus formas fijas y rígidas y en este sentido incomprendidas y externas, se busca en las condiciones de una época determinada. Pero el marxismo—y en esto reside su aportación revolucionaria—fue el primero en sostener la concepción de que la verdad de la conciencia social está en el *ser* social. Ahora bien, *las condiciones no son el ser*. De la sustitución del ser por las condiciones en el curso del examen de la problemática citada, deriva una serie de ulteriores equívocos: la idea de que el romanticismo es el conjunto de características de una determinada *forma* histórica de romanticismo o sea, el medioevo, el pueblo idealizado, la fantasía, la naturaleza romantizada, la nostalgia; sin embargo, el romanticismo crea continuamente nuevas características y deja a un lado las antiguas. La idea, en suma, de que la diferencia entre el romanticismo y el antirromanticismo consiste en que el primero tiende hacia el pasado, mientras el segundo mira al futuro; pero las corrientes románticas del siglo xx demuestran que también el futuro ocupa un puesto importante entre las categorías del romanticismo. La idea, pues, de que la diferencia entre romanticismo y antirromanticismo consiste en que el romanticismo tiene nostalgia del medioevo, mientras que al antirromanticismo le atrae la antigüedad; pero también la antigüedad, como en fin de cuentas cualquier otra cosa, puede ser objeto de la nostalgia romántica.

En semejante concepción tenemos, por tanto, de un lado las condiciones, que forman el contenido de la conciencia, y de otro una conciencia pasiva formada por las condiciones. Mientras la conciencia es pasiva e impotente, las condiciones son determinantes y omnipotentes. Pero ¿qué son estas "condiciones"? La omnipotencia no es una cualidad necesaria de las "condiciones" de la misma manera que la pasividad no es una particularidad eterna de la conciencia. Esta antinomia de las "condiciones" y de la conciencia es una de las formas históricas transitorias de la dialéctica del sujeto y el objeto, que es el factor fundamental de la dialéctica social.

El hombre no existe sin "condiciones" y es criatura social únicamente a través de las "condiciones". El contraste entre el hombre y las "condiciones", la antinomia de la conciencia impotente y de las omnipotentes "condiciones" no es sino la contradicción entre las "condiciones" aisladas y el íntimo desgarramiento del hombre aislado, El ser social no coincide con las condiciones dadas ni con la situación ni con el factor económico, los cuales, considerados aisladamente, sólo son aspectos deformados de ese mismo ser. En determinadas fases del desarrollo social del hombre, el ser se halla trastornado, ya que el aspecto objetivo del ser social, sin el cual el hombre pierde su propia humanidad y se convierte en una ilusión idealista, se encuentra separado de la subjetividad, de la actividad, de la potencialidad y posibilidades humanas. En ese trastorno histórico el aspecto objetivo del hombre se transforma en una objetividad enajenada, en una objetividad muerta e inhumana ("condiciones", o factor económico), y la subjetividad humana se convierte en existencia subjetiva, en miseria, necesidad, vacío, en una posibilidad meramente abstracta, en deseo.

Pero, el carácter social del hombre no sólo consiste en el hecho de que sin objeto él no es nada, sino ante todo en que demuestra su propia realidad en una *actividad objetiva*. En la producción y reproducción de la vida social, es decir, en la creación de sí mismo como ser histórico-social, el hombre produce:

- 1) los bienes materiales, el mundo materialmente sensible que tiene por fundamento el trabajo;
- 2) las relaciones e instituciones sociales, el conjunto de las condiciones sociales;
- 3) y, sobre esta base, las ideas, concepciones, emociones, la cualidad humana y los sentidos humanos correspondientes.

Sin el sujeto, estos productos sociales del hombre carecen de sentido, mientras que el sujeto sin sus premisas materiales y productos objetivos es un simple espejismo. *La esencia del hombre es la unidad de la objetividad y la subjetividad.*

Sobre la base del trabajo, en el trabajo y por medio del trabajo, el hombre *se* ha creado a sí mismo no sólo como ser pensante, cualitativamente distinto de otros animales superiores, sino también como el único ser del universo, conocido de nosotros, capaz de crear la realidad. El hombre es parte de la naturaleza, y él también es naturaleza. Pero, al mismo tiempo, es un ser que en la naturaleza, y sobre la base de su dominio sobre la naturaleza, tanto la "exterior" como la propia, crea una *nueva* realidad que no es reducible a la realidad natural. El mundo que el hombre crea como realidad humano-social, tiene su origen en condiciones independientes del hombre, y éste es absolutamente inconcebible sin ellas. Sin embargo, con respecto a esas condiciones, presenta una cualidad nueva, distinta y es irreducible a aquéllas. El hombre tiene su origen en la naturaleza, es una parte de ella y, al mismo tiempo, la supera; se comporta libremente con sus propias creaciones, logra distanciarse de ellas, se plantea el problema de su significado y trata de descubrir su propio lugar en el universo. No se halla encerrado en sí mismo y en su mundo. Por cuanto crea el mundo humano, la realidad social objetiva, y es capaz de superar una situación dada, ciertas condiciones y premisas, puede comprender y explicar también el mundo no humano, el universo y la naturaleza. El acceso del hombre a los secretos de la naturaleza es posible sobre la base de la *creación* de la realidad humana. La técnica moderna, los laboratorios experimentales, los ciclotrones y los cohetes refutan la idea de que el conocimiento de la naturaleza se funde en la contemplación.

La praxis humana se manifiesta también bajo otra luz: es el escenario donde se opera la metamorfosis de lo objetivo en subjetivo, y de lo subjetivo en objetivo; es el centro activo donde se efectúan los intentos humanos y donde descubren las leyes de la naturaleza. La praxis humana funde la causalidad con la finalidad. Y si partimos de la praxis humana como de la realidad social fundamental, descubrimos de nuevo que también en la conciencia humana, sobre la base de la práctica, y en unidad indisoluble, se forman dos funciones esenciales: la conciencia humana al mismo tiempo registra y proyecta, verifica y planea; o sea, es a la vez reflejo y proyecto.

El carácter dialéctico de la praxis imprime una marca indeleble en *todas* las creaciones humanas. También la imprime en el arte. Una catedral de la Edad Media no es sólo expresión e imagen del mundo feudal, sino, al mismo tiempo, un elemento de la estructura de aquel mundo. No sólo reproduce la realidad medieval en forma artística, sino que también la produce artísticamente. *Toda obra de arte muestra un doble carácter en indisoluble unidad: es expresión de la realidad, pero, simultáneamente crea la realidad, una realidad que no existe fuera de la obra o antes de la obra, sino precisamente sólo en la obra.*

Se cuenta que los patricios de Ámsterdam rechazaron indignados *La ronda nocturna* (1642) de Rembrandt, ya que no se reconocían, en ella, y ésta les producía la impresión de una realidad deformada. Así, pues, ¿la realidad sólo será conocida exactamente si el hombre se reconoce en ella? Semejante opinión presupone que el hombre se conoce a sí mismo y sabe qué aspecto tiene y quién es; presupone igualmente que conoce la realidad y sabe qué es la realidad *independientemente* del arte y de la filosofía. Pero ¿cómo sabe el hombre todo eso, y de dónde extrae la certeza de que lo que sabe es la realidad misma, y no sólo su *propia representación* de la realidad? Aquellos patricios defendían su representación de la realidad contra la realidad de la obra de Rembrandt, y, por tanto, ponían en un mismo plano los prejuicios y la realidad. Defendían la opinión de que la verdad estaba en su representación y que, por consiguiente, ésta era la representación de la realidad. De aquí se llega de un modo perfectamente lógico a la conclusión de que la expresión artística de la realidad debe consistir en la traducción de su representación de lo real al lenguaje sensible de las obras de arte. La realidad es, pues, conocida, y al artista sólo le toca reconocerla e ilustrarla. Pero, la obra de arte no es sólo expresión de la *representación* de la realidad; en unidad indisoluble con tal expresión, *crea* la realidad, la realidad de la belleza y del arte.

Las interpretaciones tradicionales de la historia de la poesía, de la filosofía, de la pintura y de la música, no niegan que todas las *grandes* corrientes artísticas y del pensamiento han surgido en un proceso de lucha con concepciones ya superadas. Pero, por qué? Es habitual referirse al peso de los prejuicios y de la tradición y se inventan "leyes" de acuerdo con las cuales el desarrollo de las formas espirituales de la conciencia se opera históricamente como la sucesión de dos tipos "eternos" (clasicismo y romanticismo), o bien como la oscilación pendular de un extremo a otro. Pero estas "explicaciones" no explican nada, y no hacen más que oscurecer el problema.

La ciencia contemporánea se basa desde sus premisas en la revolución galileana. La naturaleza es un libro abierto y el hombre puede leerlo, a condición de *que aprenda el lenguaje* en que está escrito. Ahora bien, desde el momento en que el lenguaje de la naturaleza es la *lingua mathematica*, el hombre no puede *explicar* científicamente la naturaleza ni *dominarla* prácticamente, si no asimila el lenguaje de las figuras geométricas y de los símbolos matemáticos. A quien no domine las matemáticas, le está vedada la comprensión científica de la naturaleza. La naturaleza (por supuesto, en *uno* de los aspectos de ella) es muda para él.

¿En qué lenguaje está escrito el libro del mundo humano y de la realidad humano-social? ¿Cómo y a quién se revela esa realidad? Si la realidad humano-social fuese conocida por sí misma y en la conciencia ingenua cotidiana, la filosofía y el arte se convertirían en un lujo inútil que, de acuerdo con sus o cuales exigencias, podría ser tomado en consideración rechazado. La filosofía y el arte no harían otra cosa que *Al ver* a repetir, bien conceptualmente con un lenguaje intelectual, o bien mediante imágenes con un lenguaje emotivo, o que ya era conocido sin ellos, y existe *para el hombre* independientemente de ellos.

El hombre quiere comprender la realidad, pero con frecuencia sólo tiene "en la mano" la superficie de ella, o una falsa apariencia de esa realidad. ¿Cómo se muestra entonces esta última en su autenticidad? ¿Cómo se manifiesta al hombre la verdadera realidad humana? El hombre llega al conocimiento de sectores parciales de la realidad humano-social, y la comprobación de su verdad por medio de las ciencias especiales. Para

conocer la realidad humana *en su conjunto* y descubrir la verdad de la realidad en su *autenticidad*, el hombre dispone de dos "medios": la filosofía y el arte, *Por esta razón*, la filosofía y el arte tienen para el hombre un significado específico y cumplen una misión especial. Por sus funciones el arte y la filosofía son para el hombre vitalmente importantes, inapreciables e insustituibles. Rousseau habría dicho que son inalienables.

En el gran arte la realidad se revela al hombre. El arte, el verdadero sentido de la palabra, es al mismo tiempo desmistificador y revolucionario, ya que conduce al hombre de representaciones y los prejuicios sobre la realidad a la realidad misma y a su verdad. Tanto en el arte auténtico como en la auténtica filosofía [44] se revela la verdad de la historia: a humanidad es colocada ante su propia realidad. [45]

¿Cuál es la realidad que se revela al hombre en el arte? ¿Es una realidad que el hombre *la* conoce y que sólo pretende apropiarse en *otra* forma, es decir, representársela sensiblemente? Si las obras dramáticas de Shakespeare no son "otra cosa que" [46] la representación artística de la lucha de clases en la época de la acumulación originaria, si un palacio renacentista no es "otra cosa que" la expresión del poder de clase de la naciente burguesía capitalista, cabe preguntar aquí: ¿por qué estos fenómenos sociales, que existen de por sí e independientemente del arte, deben manifestarse *otra vez* en el arte bajo una apariencia que constituye un enmascaramiento de su carácter real y que, en cierto sentido, al mismo tiempo oculta y revela su verdadera esencia? En esta concepción se presupone que la verdad expresada por el arte puede ser alcanzada también por otro camino, con la única diferencia de que el arte presenta esa verdad "artísticamente", en imágenes que poseen una evidencia sensible, mientras que al ser presentada en la otra forma la misma verdad resulta menos *sugestiva*.

Un templo griego, una catedral medioeval, o un palacio renacentista, *expresan* la realidad, pero a la vez crean esa realidad. Pero no crean solamente la realidad antigua, medioeval o renacentista; no sólo son elementos constructivos de la sociedad correspondiente, sino que crean como *perfectas obras artísticas* una realidad que sobrevive al mundo histórico de la antigüedad del medioevo y del Renacimiento. En esa supervivencia se revela el *carácter específico* de su realidad. El templo griego es algo distinto de una moneda antigua que al desaparecer el mundo antiguo ha perdido su propia realidad, su validez; ya no vale, ya no funciona como medio de pago o materialización de un valor. Con el hundimiento del mundo antiguo pierden también su realidad los elementos que cumplían en él cierta función: el templo antiguo pierde su inmediata función social como lugar destinado a los oficios divinos y a las ceremonias religiosas; el palacio renacentista ya no es un símbolo visible del poderío, la auténtica residencia de un magnate del Renacimiento. Pero al hundirse el mundo histórico y quedar abolidas sus funciones sociales, ni el templo antiguo ni el palacio renacentista han perdido su valor artístico. ¿Por qué? ¿Son expresión de un mundo que ya ha desaparecido en su historicidad, pero que sigue sobreviviendo en ellos? ¿Cómo y con qué sobrevive? ¿Tal vez como conjunto de condiciones dadas? ¿O bien como material trabajado y elaborado por hombres que imprimieron en él sus propias características? A partir de un palacio renacentista es posible hacer deducciones acerca del mundo del Renacimiento; valiéndose de un palacio renacentista cabe adivinar la actitud del hombre hacia la naturaleza, el grado de realización de la libertad del individuo, la división del espacio y la expresión del tiempo, la concepción de la naturaleza. Pero la obra de arte expresa el mundo en cuanto lo crea. Y crea el mundo en cuanto que revela la verdad de

la realidad, en cuanto que la realidad se expresa en la obra artística. En la obra de arte la realidad habla al hombre.

Hemos partido de la idea de que el examen de las relaciones del arte con la realidad y las concepciones de realismo y no realismo que derivan de ello, exigen necesariamente una respuesta a la pregunta: ¿qué es realidad? Por otro lado, el propio análisis de la obra de arte nos lleva a la pregunta que constituye el objeto principal de nuestras consideraciones: ¿Qué es la realidad humano-social y cómo es creada esta realidad?

Si en relación con la obra de arte la realidad social es considerada exclusivamente como las condiciones y circunstancias históricas que han determinado o condicionado el origen de la obra, la obra misma y su carácter artístico se convierten en algo inhumano. En verdad, si la obra de arte sólo se fija como una obra social, principal o exclusivamente en forma de objetividad cosificada, la subjetividad será concebida como algo asocial, como un hecho condicionado, pero no creado ni constituido por la realidad social. Si la realidad social, en relación con la obra artística, es entendida como condicionalidad de la época, como historicidad de una situación dada o como equivalente social, se vendrá abajo el monismo de la filosofía materialista, y ocupará su lugar el dualismo de la situación dada y de los hombres: la situación plantea tareas y los hombres reaccionan ante ellas. En la sociedad capitalista moderna el elemento subjetivo de la realidad social ha sido separado del objetivo, y los dos se alzan el uno contra el otro, o como equivalente social, se vendrá abajo el monismo de la de un lado, y como objetividad cosificada de otro. Aquí tienen su origen estas mistificaciones: por una parte el automatismo de la situación dada; por otro la psicologización y la pasividad del sujeto. Pero la realidad social es infinitamente más rica y concreta que la situación dada y las circunstancias históricas, *porque incluye la praxis humana objetiva*, la cual crea tanto la situación como las circunstancias. Las circunstancias constituyen el aspecto fijo de la realidad social. Pero en cuanto son arrancadas, separadas de la práctica humana, de la actividad objetiva del hombre, se convierten en algo rígido e inanimado.^[47] La "teoría" y el "método" ponen en una relación casual esta rígida materialidad con el "espíritu", con la filosofía y la poesía.

El resultado de ello es la vulgarización. El sociologismo reduce la realidad social a la situación, a las circunstancias, a las condiciones históricas, que así deformadas adquieren el aspecto de una objetividad natural. La relación entre las "condiciones" y las "circunstancias históricas", así entendidas, de una parte, y la filosofía y el arte, de la otra, no puede ser *esencialmente* sino una relación mecánica y exterior. El sociologismo ilustrado trata de eliminar este mecanicismo mediante una complicada jerarquía de "términos intermediarios" auténticos o contruados (la "economía" se halla "mediatamente" en contacto con el arte), pero hace el trabajo de Sísifo. Para la filosofía materialista, que parte de la cuestión revolucionaria de *¿cómo es creada la realidad social?*, la propia realidad social no sólo existe bajo la forma de "objeto", de situación dada, de circunstancias, sino ante todo como actividad objetiva del hombre, que crea las situaciones como parte objetivada de la realidad social.

Para el sociologismo, cuya definición más lacónica es el cambio de la situación dada del ser social, la situación cambia y el sujeto humano reacciona ante ella. Reacciona como un conjunto inmutable de facultades emocionales y espirituales, es decir, captando, conociendo y representando artística o científicamente la situación misma. La situación cambia, evoluciona, y el sujeto humano marcha paralelamente a ella y lo fotografía.

Tácticamente se partió del supuesto de que en el curso de la historia se han sucedido diversas estructuras económicas, se han abatido tronos, han triunfado revoluciones, pero la facultad humana de "fotografiar" el mundo no ha cambiado desde la Antigüedad hasta hoy.

El hombre capta y se apropia la realidad "con todos los sentidos", como afirmó Marx; pero estos sentidos, que reproducen la realidad para el hombre, son ellos mismos un producto histórico-social.^[48] El hombre debe haber desarrollado el sentido correspondiente para que los objetos, los acontecimientos y los valores tengan sentido para él. Para el hombre cuyo sentido no se ha desarrollado a tal grado, los demás hombres, las cosas y las creaciones de sentido real, son absurdos. El hombre *descubre* el sentido de las cosas justamente porque *crea* un sentido humano de las cosas. Un hombre con sentidos desarrollados tiene sentido también para todo lo humano, mientras que un hombre de sentidos no desarrollados se halla cautivo frente al mundo, y no lo "percibe" universal y totalmente, con sensibilidad e intensidad, sino de un modo unilateral y superficial, sólo desde su propio "mundo", que es un pedazo unilateral y fetichizado de la realidad.

No criticamos el sociologismo por el hecho de que recurra a la situación, dada, a las circunstancias y a las condiciones para *explicar* la cultura, sino porque no comprende el *significado* de la situación en sí, ni el significado de la situación *en relación* con la cultura. La situación *fuera de la historia*, la situación *sin sujeto*, no sólo constituye una configuración petrificada y mistificada, sino también una configuración privada de *sentido objetivo*. Bajo este aspecto, las "condiciones" carecen también de lo que es más importante desde el punto de vista metodológico, o sea, de un significado objetivo propio, y *adquieren* un sentido ilegítimo de acuerdo con las opiniones, reflejos y cultura del científico.^[49]

La realidad social ha dejado de ser para la indagación lo que objetivamente es, una totalidad concreta, y se escinde en dos todos heterogéneos e independientes, que el "método" y la "teoría" se esfuerzan por reunir. La escisión de la totalidad concreta de la realidad social conduce a la conclusión siguiente: de una parte, es petrificada la situación, mientras que, de la otra, lo es el espíritu, la vida psíquica, el sujeto. La situación puede ser pasiva, y en ese caso el espíritu, la psique como sujeto activo en forma de "impulso vital" la pone en movimiento y le da un sentido. O bien la situación es activa, convirtiéndose ella misma en sujeto, y la psique o conciencia no tiene otra función que la de conocer de un modo exacto o mistificado la ley científico-natural de la situación.

Se ha comprobado ya reiteradas veces que el método de Plejánov es insuficiente para la investigación de los problemas artísticos.^[50] Esta insuficiencia se manifiesta tanto en la aceptación acrítica de formas ideológicas acabadas, para las cuales se busca un equivalente económico o social, como en la rigidez conservadora con que se cierra el acceso a la comprensión del arte moderno, y se considera el impresionismo como la última palabra de la "modernidad". No obstante, parece ser que los supuestos teórico-filosóficos de esa insuficiencia no han sido suficientemente examinados. En sus concepciones teórico-filosóficas, Plejánov no llega nunca a superar el dualismo de situación dada y elemento psíquico, porque no comprende bien el sentido del concepto marxista de praxis, Plejánov cita las tesis de Marx sobre Feuerbach y observa que en cierta medida contienen el programa del materialismo moderno. Si el marxismo—

continúa diciendo Plejánov—no quiere reconocer la superioridad del idealismo en *determinada* esfera, debe dar una explicación materialista de *todos los* aspectos de la vida humana.[\[51\]](#)

Después de estas palabras de introducción, Plejánov presenta su propia interpretación de los conceptos marxistas "actividad sensible humana", práctica y subjetividad: "El aspecto subjetivo de la vida humana es precisamente el aspecto psicológico: el espíritu humano, los sentimientos y las ideas de los hombres.[\[52\]](#) Así, pues, Plejánov distingue, de un lado, la psicología, los estados psíquicos, o también los estados de ánimo, las costumbres, los sentimientos y las ideas; y, del otro, las condiciones económicas. Los sentimientos, las ideas, los estados de ánimo y las costumbres son "explicados de un modo materialista", si se explican mediante la historia económica. De estas consideraciones se deduce, ante todo, que Plejánov se aleja de Marx en un *punto cardinal*: en aquel en que el materialismo marxista logra superar tanto los *las débiles* de todo el materialismo anterior como los méritos del *idealismo*, o sea, la concepción del sujeto. Plejánov concibe el sujeto como "espíritu de la época", como costumbres y vida psíquica a los que corresponden en el polo opuesto las condiciones económicas, con lo cual descarta *de la concepción materialista de la historia la praxis objetiva, es decir, el descubrimiento más importante de Marx.*

El análisis del arte llevado a cabo por Plejánov falla porque en la concepción de la realidad de la que parte dicho análisis, falta, como elemento constitutivo, la praxis humana objetiva, la "actividad humana sensible", que no puede ser reducida a lo "psíquico", o al "espíritu de la época".

Historicidad y falso historicismo.

El famoso fragmento de Marx sobre el arte antiguo ha compartido la suerte de muchas concepciones geniales: su significado real ha quedado oscurecido bajo una multitud de comentarios y la evidencia de las continuas citas.[\[53\]](#) ¿Se planteó, efectivamente, Marx el problema del significado y de la supratemporalidad del arte antiguo? ¿Intentaba resolver la problemática del arte y de la belleza? ¿Es el pensamiento citado una idea esporádica y aislada, o tiene conexión con otras concepciones del autor? ¿Cuál es su auténtico significado? ¿Por qué naufragan los comentaristas que entienden la cita en un sentido literal, como una invitación a buscar una explicación a la idealidad del arte griego? ¿Por qué naufragan los intérpretes que consideran satisfactoria la respuesta inmediata de Marx, sin detenerse en el hecho de que el manuscrito se interrumpiera precisamente en el curso del desarrollo del pensamiento, sin que la argumentación sea llevada a su término?

En el fragmento en que se ocupa del método de la economía política, de la metodología de las ciencias sociales y de los problemas de la concepción materialista de la historia, las consideraciones relativas al arte tienen un significado derivado: no se examina particularmente la epopeya griega, sino que, con su ejemplo, se aborda una problemática distinta, *más general*. La atención no se concentra en el esclarecimiento del carácter ideal del arte antiguo, sino en la expresión de los problemas de su *génesis y validez*: la *dependencia* histórico-social del arte y de las ideas no coincide con su *validez*. Lo principal no es aquí la problemática del arte, sino la formulación de una de las cuestiones cardinales de la dialéctica materialista: la relación entre génesis y validez, entre la situación dada y la realidad, entre la historia y la realidad humana, entre lo

temporal y lo eterno, entre la verdad relativa y la absoluta. Para que el problema pueda ser resuelto, debe ser antes formulado. La delimitación del problema es, evidentemente, algo distinto de la limitación del problema. Delimitar, y por tanto formular, el problema significa captar y determinar su relación íntima con otros problemas. El problema principal no es la idealidad del arte antiguo, sino una cuestión más general: ¿cómo y por qué la obra artística sobrevive a las condiciones que la han originado? ¿En qué y por qué las ideas de Heráclito sobreviven a la sociedad en que nacieron? ¿En qué y por qué la filosofía de Hegel sobrevive a la clase, como ideología de la cual fue formulada? En verdad sólo de esta forma general se plantea el problema. Y sólo a la luz de esta formulación general puede comprenderse y ser resuelto el problema particular. E inversamente: la problemática general de la verdad absoluta y relativa, de la génesis y la validez, puede ser ejemplificada con la comprensión de la problemática particular del arte antiguo. [54] La problemática de la obra de arte debe conducirnos a la problemática filosófica de lo eterno y lo transitorio, de lo absoluto y lo relativo, de la historia y la realidad. La obra de arte—y en cierto sentido cualquier obra en general, y por tanto también la obra filosófica y científica, es una estructura compleja, un todo estructurado, en el que se vinculan en unidad dialéctica elementos de distinta naturaleza: ideológicos, temáticos, de composición, de lenguaje. [55] De la relación de la obra con la realidad social no basta decir: la obra es una estructura significativa, abierta a la confrontación con la realidad social, y *condicionada* por la propia realidad social, ya sea en su totalidad, ya sea en sus elementos constitutivos particulares. Si la relación de la obra con la realidad se entiende como relación de condicionamiento a condicionante, la realidad social, con respecto a la obra, *es reducida* a la situación social, es decir, a "cualquier cosa" que se encuentre en relación con la obra sólo como premisa *externa* y como condición exterior. [56] La obra de arte es parte integrante de la realidad social, elemento de la estructura de ésta y expresión de la productividad social y espiritual del hombre. Para comprender el carácter de la obra de arte no basta, por tanto, que su carácter social y su relación con la sociedad sean esclarecidas exhaustivamente por la "sociología del arte", que indaga la génesis histórico-social, la eficacia y la resonancia de la obra, o que examina—mediante una indagación histórica—su carácter biográfico o biográfico-social.

Analicemos, en primer lugar, el sentido y el contenido de la tesis, tantas veces repetida, de que la obra de arte se halla socialmente condicionada. La reflexión acrítica transforma esa relación en una conexión única entre realidad social y arte, desfigurando así tanto la naturaleza del arte como de la realidad social. La tesis del condicionamiento social presupone ante todo que la realidad social es algo que queda *fuera* de la obra. La obra se halla condicionada socialmente pero *precisamente por eso* se convierte en algo no social, en algo que no constituye la realidad social y que, por tanto, no mantiene una relación *interna* con esta realidad. El condicionamiento social de la obra es algo que puede establecerse en el curso del análisis de la obra, como introducción general o como suplemento puesto entre paréntesis, pero sin que entre ni pertenezca a la verdadera y *propia* estructura y, por tanto, sin que corresponda tampoco al verdadero *examen* científico de la obra. Tanto la realidad social *como* la obra degeneran en esta relación de recíproca exterioridad, pues si la obra como estructura significativa *sui generis* no entra en la investigación ni en el análisis de la realidad social, la propia realidad social se transforma en un simple esquema abstracto o en un condicionamiento social general: la totalidad concreta se convierte en falsa totalidad. Si la obra no se analiza como estructura significativa cuya concreción se basa en su existencia como elemento de la realidad social y si el condicionamiento social es considerado como única forma de

"vinculación" de la obra con la realidad social, la obra se transforma entonces de estructura significativa relativamente autónoma en una estructura absolutamente autónoma: la totalidad concreta se vuelve falsa totalidad. En la tesis del condicionamiento social de la obra se ocultan dos significados diversos. En primer lugar, el condicionamiento social significa que la realidad social está —con respecto a la obra— en la posición del Dios de los ilustrados que imprime el movimiento, que da así el primer impulso, pero que apenas concluye su obra se transforma en un espectador que contempla el desenvolvimiento autónomo de su creación, sin influir para nada en su destino ulterior. En segundo lugar, el condicionamiento social significa que la obra es algo secundario, derivado, reflejo, cuya verdad no está en sí misma, sino sólo fuera de ella. Desde el momento en que la verdad de la obra no se encuentra en la obra misma, sino en la situación objetiva, sólo aquellos que comprenden y conocen esta situación pueden comprender la verdad de la obra de arte. La situación debe constituir la realidad de la que es reflejo la obra. Pero, la situación por sí misma no es la realidad; sólo lo es en la medida en que se concibe como realización, fijación y desarrollo de la praxis objetiva del hombre y de su historia. La verdad de la obra (y para nosotros la obra es siempre una "auténtica" producción artística o literaria, a diferencia de los documentos) no radica en la situación del momento, en el condicionamiento social ni en la reducción historicizante a la situación dada, sino en la realidad histórico-social como unidad de génesis y repetición, en el desarrollo y realización de la relación sujeto y objeto como carácter específico de la existencia humana. El reconocimiento de la historicidad de la *realidad social no equivale a la reducción historicizante a la situación dada*.

Sólo ahora hemos llegado al punto desde el que podemos volver al problema inicial: cómo y por qué la obra sobrevive a las condiciones en que surgió. Si la verdad de la obra está en una situación dada, sólo sobrevivirá porque y en cuanto es un *testimonio* de dicha situación. La obra constituye un testimonio de su tiempo en un doble sentido. Basta una simple ojeada a la obra para saber en qué época debemos situarla y cuál es la sociedad que imprimió en ella sus propias huellas. En segundo término miramos la obra con la intención de descubrir qué testimonios ofrece de la época y la situación. La obra es considerada así como documento. Para poder examinarla como testimonio de su época, como espejo de la situación de su tiempo, debemos conocer, ante todo, dicha situación. Sólo basándonos en la comparación de la situación con la obra podemos decir si la obra es un espejo fiel o falso de la época, si ofrece un testimonio real o falso de ésta. Pero esta función de testimonio o documento la cumple *toda* creación cultural. Una creación cultural en la que la humanidad vea *exclusivamente* un testimonio no es propiamente una obra. La particularidad de ésta consiste precisamente en que no es— ante todo o únicamente—un testimonio de su tiempo; su particularidad estriba en que *independientemente* de la época y de las condiciones en que surgió—y de las cuales también da testimonio—, la obra es, o llega a ser, un elemento constitutivo de la existencia de la humanidad, de una clase social, del pueblo.

Su carácter no radica en el hecho de ser reducida a una situación determinada, y, por tanto, no estriba en su "mala singularidad" e irrepitibilidad, sino en su auténtica historicidad, es decir, en su capacidad de concreción y supervivencia.

La obra demuestra su propia vitalidad sobreviviendo a la situación y a las condiciones en que ha surgido. La obra vive en cuanto tiene una eficacia. En la eficacia de la obra queda incluido el acontecimiento que se produce tanto en quienes gozan de ella como en la obra misma.

Lo que sucede con la obra expresa lo que la obra es. La acción de la obra no se manifiesta en el hecho de estar impregnada de los elementos que intervienen en ella, sino por el contrario en ser la expresión de la íntima potencia de la obra que se realiza en el tiempo. En esta concreción la obra asume significados de los que no siempre podemos decir, con absoluta certeza, que el autor *los* había concebido precisamente como se dan. Durante la elaboración de la obra, el autor no puede prever todas las variantes de significados e interpretaciones a que la obra se verá sometida en el curso de su acción. En este sentido, la obra es independiente de las intenciones del autor. Pero, de otra parte, la autonomía y la desviación de la obra respecto de las intenciones del autor, es aparente: la obra es una obra, y como tal vive precisamente porque *exige* una interpretación y *crea* muchos significados. ¿En qué *se basa la posibilidad* de concreción de la obra, es decir, la posibilidad de que la obra asuma a lo largo de su "vida" diversas apariencias concretamente históricas? Es evidente que en la obra debe haber *algo* que haga posible dicha virtualidad. Existe una determinada gama en cuyo ámbito las concreciones de la obra son concebidas como concreciones de la obra *misma*: más allá de ese ámbito tenemos la tergiversación, incompreensión o interpretación subjetiva de la obra. ¿Dónde está la línea divisoria de la auténtica y la inauténtica concreción de la obra? ¿Dentro o fuera de ella? ¿Por qué la obra, que vive *sólo* en sus concreciones y por medio de ellas, sobrevive, sin embargo, a todas las concreciones singulares y se libera de cada una de éstas, demostrando así su independencia de ellas? La vida de la obra alude a algo que se encuentra fuera de la obra y la sobrepasa.

No se puede comprender la vida de la obra únicamente por la obra misma. Si la eficacia de la obra fuese una cualidad de la obra análoga a la irradiación como propiedad del radio, ello significaría que la obra viviría, es decir, ejercería una influencia incluso cuando ningún sujeto humano la "observase". La eficacia de la obra artística no consiste en una propiedad física de los objetos, libros, imágenes o estatuas como objetos naturales o elaborados, sino que es un modo específico de *existencia* de la obra como *realidad humano-social*. La obra no vive por la inercia de su carácter institucional, o por la tradición—como cree el sociologismo-, [57] sino por la totalización, es decir, por su continua reanimación. La vida de la obra no emana de la existencia autónoma de la obra misma, sino de la *recíproca interacción de la obra y de la humanidad*. La vida de la obra se basa en:

- 1) la saturación de la realidad y verdad que es propia de la obra;
- 2) la "Vida" de la humanidad como sujeto productor y sensible. *Todo lo que pertenece a la realidad humano-social debe demostrar en una u otra forma, esa estructura subjetivo objetiva.*

La vida de la obra de arte puede ser entendida como modo de existencia de una estructura significativa *parcial* que, en cierto modo, se integra en la estructura significativa total, es decir, en la realidad humano-social.

A la obra que sobrevive a su tiempo y a las condiciones en que ha surgido se le atribuye un valor supratemporal. ¿Es, pues, la temporalidad algo que sucumbe al tiempo y se vuelve su presa? Y la supratemporalidad ¿es, por el contrario, algo que supera al tiempo y lo somete? La supratemporalidad de la obra significaría literalmente su existencia por encima del tiempo. Pero el concepto de la supratemporalidad de la obra no concuerda racionalmente con dos problemas fundamentales: 1) ¿Cómo es posible que la obra, que

es "supratemporal" por su carácter, nazca en el tiempo?) ¿Cómo es posible pasar del carácter supratemporal de la obra a su existencia temporal, es decir, a su concreción? Ahora bien, para cualquier concepción antiplatónica, la cuestión fundamental se plantea así: ¿cómo puede la obra—nacida en el tiempo *asumir* un carácter supratemporal?

¿Qué significa que la obra desafía al tiempo y a los tiempos? ¿Resiste así a la decadencia y a la destrucción? ¿O por el hecho de desafiar al tiempo y ponerlo *fuera* de sí, como algo exterior a ella deja de existir? ¿Es la eternidad la exclusión del tiempo, y la supratemporalidad la detención del tiempo? A la cuestión: ¿qué hace el tiempo con la obra? podemos contestar con esta otra: ¿qué hace la obra con el tiempo? Llegamos así a la conclusión—a primera vista paradójica—de que la supratemporalidad de la obra consiste en su temporalidad. Existir significa ser en el tiempo. Ser en el tiempo no es un movimiento en un continuo exterior, sino capacidad de temporalización. La supratemporalidad de la obra consiste en su temporalidad como actividad; no significa una duración fuera y por encima del tiempo. Durar en la supratemporalidad significa la hibernación, la pérdida de la "vida", es decir, de la facultad de expandirse en el tiempo. La grandeza de una obra no puede medirse por la acogida que tuvo en el momento de nacer. Hay grandes obras que no fueron apreciadas por sus contemporáneos, y hay otras que fueron apreciadas por sus contemporáneos; hay obras que fueron acogidas inmediatamente como obras históricas y hay obras que "durmieron" decenas de años hasta que llegó "su momento". Lo que sucede a la obra constituye la forma de lo que ella es. De su naturaleza depende el ritmo de su temporalización: que tenga algo que decir a cada época y a cada generación, o que quizá sólo hable de determinadas épocas, o que deba primero "atrofiarse" para despertar, más tarde, a la vida. Este ritmo de continua reanimación o expandirse en el tiempo es constitutivo de la obra.

Por una sorprendente coincidencia de circunstancias, los partidarios del relativismo histórico y sus opositores en nombre del derecho natural se acercan en un punto central: ambas tendencias liquidan la historia. Tanto la tesis fundamental del historicismo según la cual el hombre no puede ir contra la historia, como la afirmación polémica del racionalismo, de acuerdo con la cual el hombre debe trascender la historia y alcanzar algo metahistórico que pueda garantizar la verdad del conocimiento y de la moral, derivan de un supuesto común: el de la historia como variabilidad, como individualidad e irrepetibilidad única. En el historicismo la historia se diluye en la fugacidad y en la transitoriedad de las situaciones, que no se hallan vinculadas por su *propia* continuidad histórica, sino que se ponen en conexión mediante una tipología *suprahistórica* que es un principio explicativo del espíritu humano, una idea regulativa que pone orden en el caos de lo singular. La fórmula de que el hombre no puede salir de la historia, de la que se deduce la imposibilidad de alcanzar la verdad objetiva, es ambigua por su contenido, la historia no es sólo relatividad de las condiciones, transitoriedad, fugacidad e irrepetibilidad, que excluye lo absoluto y lo metahistórico, como cree el historicismo. Igualmente unilateral es la opinión de que la historia como acción es algo inesencial, puesto que en todo cambio—y por tanto *tras* la historia— permanece algo absoluto, metahistórico, que no puede ser afectado por la marcha de la historia. La historia es variación exterior que se desarrolla sobre una sustancia inmutable. Este absoluto que se da antes y por encima de la historia, es también anterior al hombre, ya que existe independientemente de la praxis y del ser del hombre. Si lo absoluto, lo universal y lo eterno son inmutables y subsisten independientemente de las variaciones, la historia es sólo una historia aparente.

Para la dialéctica —a diferencia del relativismo del historicismo y de la antihistoricidad de la concepción anclada en el derecho natural— lo absoluto y lo universal no existen ni antes de la historia e independientemente de ella, ni al final de la historia como su culminación absoluta, sino que *se crea en la historia*. Lo absoluto y lo universal son algo que se realiza y crea en la historia como lo universal y lo absoluto. A diferencia del historicismo también, que elimina de la historia lo absoluto y lo universal, la dialéctica considera la historia como unidad de lo absoluto en lo relativo y de lo relativo en lo absoluto, *como un proceso en el cual lo humano, lo universal y lo absoluto se presentan ya sea en forma de un supuesto general, ya sea también como un resultado histórico particular*.

La historia sólo es tal porque incluye, junto a la historización del condicionamiento, la historicidad de lo real; porque contiene tanto la historicidad condicionada que desaparece, se hunde en el pasado y *no retorna* como la historicidad en funciones, la creación de lo que no pasa, es decir, de lo que se crea y se produce. Sin dejar de ser una existencia histórica, y sin abandonar la esfera de la historia, el hombre (en el sentido de virtualidad real) se encuentra por encima de cada acción o circunstancia histórica y, por tanto, puede, establecer un criterio para su valoración.

Lo genéricamente humano, lo "no histórico", común a todas las fases de la historia, no existe *independientemente* bajo el aspecto de una sustancia suprahistórica inmutable y eterna, sino que es tanto una *condición* general de toda fase histórica como al mismo tiempo un *producto* particular. *Lo generalmente humano se reproduce en cada época como resultado y como particularidad.* [58] El historicismo como relativismo histórico es, por un lado, producto de una realidad que se escinde en facticidad pasajera y vacía de valores, y en existencia trascendente de valores *fuera* de la realidad, mientras, por otro, fija ideológicamente esa escisión. La realidad se escinde en el mundo relativizado de la facticidad histórica, y el mundo absoluto de los valores suprahistóricos.

¿Pero qué es ese valor suprahistórico, que no forma parte de la situación, o que sobrevive a ella? La fe en valores trascendentes de carácter suprahistórico es indicio de que los valores concretos han desaparecido del mundo real y de que éste se ha vaciado y desvalorizado. El mundo carece de valores y los valores se asientan en el reino abstracto de la trascendencia y del deber ser.

Pero lo absoluto no se halla separado de lo relativo, sino que "se compone" de lo relativo, o más exactamente, lo absoluto *se crea* en lo relativo. Si todo está sujeto a cambio y desaparición, y si todo lo que existe, *sólo* existe en el espacio y en el tiempo, y su único carácter es la transitoriedad, el problema teológico del *sentido* de esta provisionalidad y transitoriedad debe ser especulativamente "eterno" y quedar eternamente sin resolver. El problema de la relación entre lo relativo y lo absoluto en la historia, se formula dialécticamente así: ¿Cómo las etapas históricas del *desarrollo* de la humanidad se *convierten* en elementos suprahistóricos de la *estructura* de la humanidad, es decir, de la naturaleza humana? [59] ¿En qué relación se encuentran entonces la génesis y el desarrollo con la estructura y la naturaleza? Las diversas formas de la conciencia humana en las que las clases, los individuos, las épocas y la humanidad han tomado conciencia y han luchado por resolver *sus* problemas histórico prácticos, se convierten—apenas surgen y son formulados—en parte integrante de la conciencia humana y, por tanto, en formas ya elaboradas en las que *cada* individuo puede vivir, tomar conciencia y concretar los problemas de toda la humanidad. La conciencia

desdichada, la conciencia trágica, la conciencia romántica, el platonismo, el maquiavelismo, Hamlet y Fausto, Don Quijote, Josef Svejk y Gregorio Samsa, son formas de la conciencia *surgidas* históricamente, o modos de existencia humana, creados bajo este aspecto clásico en una época *determinada*, única e irrepetible, pero que apenas creados aluden a sus predecesores en fragmentos dispersos del pasado, que en comparación con aquéllos resultan conatos imperfectos. Apenas formados y en cuanto están "aquí", se insertan en la historia porque ellos mismos crean la historia y adquieren así una validez independiente de las condiciones históricas originarias en que surgieron. *La realidad social como naturaleza humana es inseparable de sus propios productos y de sus formas de existencia: no existe sino en la totalidad histórica de estos productos suyos, que con respecto a dicha realidad social no son "cosas" exteriores y accesorias; son cosas que no sólo expresan el carácter de la realidad (naturaleza) humana, sino que a su vez lo crean.* La realidad humana no es una sustancia inmutable, anterior o superior a la historia; se crea en la historia. *La realidad es más que la situación dada y la facticidad histórica, pero no emerge por encima de la realidad empírica.* El dualismo de la transitoria y vacua facticidad empírica, de una parte, y, de otra, el reino espiritual de los valores ideales, que se halla por encima y es independiente de ella, es un modo de existencia de determinada realidad *histórica*: la realidad histórica *existe en esa dualidad, y su* unidad reside en esta escisión. La hipóstasis idealista de semejante forma histórica de la realidad conduce a la conclusión de que el mundo se halla dividido en la verdadera *realidad* de los valores permanentes, y la "realidad" no verdadera, o facticidad de las situaciones transitorias.[\[60\]](#)

La única realidad del mundo humano es la unidad de las condiciones empíricas y de su creación, de un lado, y de los valores transitorios o vitales y su creación, de otro, con la particularidad de que del carácter *histórico* de la realidad depende que la unidad de ambos términos se realice en la armonía de los valores, o en la escisión de una facticidad empírica vacua y desvalorizada, y de valores ideales y trascendentes.

La realidad es "más alta" que la situación dada y sus formas históricas de existencia. Esto significa que la realidad no es un caos de acontecimientos o de situaciones fijas, sino la unidad de los acontecimientos y *los sujetos* de los mismos, la unidad de las situaciones y de la *creación* de estas situaciones; por tanto, la realidad es capacidad práctico-espiritual de trascender la situación. Esta capacidad de trascender la situación —en la que se funda la posibilidad de pasar de la opinión a la ciencia, de la *doxa* a la *episteme*, del mito a la verdad, de lo casual a lo necesario, de lo relativo a lo absoluto—, no significa salirse de la historia, sino que es expresión de la especificidad del hombre como ser capaz de acción y de historia: el hombre no es prisionero de la animalidad y de la barbarie de la raza, de los prejuicios, de las circunstancias,[\[61\]](#) sino que con su carácter onto-creador (como praxis), posee la capacidad de trascender todo ello para elevarse a la verdad y la universalidad.

La memoria humana, como una de las formas de superar lo perecedero y momentáneo,[\[62\]](#) no es sólo capacidad de *acumular* y recordar, es decir, de actualizar, de hacer volver el presente trayéndolo de la despensa donde las ideas, las impresiones y los sentimientos permanecen semiolvidados o subconscientes, sino que es también determinada estructura activa y una organización de la conciencia humana (conocimiento). Es una capacidad y una estructura histórica, porque se basa no sólo en el ámbito y en el contenido del conocimiento que cambia históricamente, sino también en la facultad racional-sensible del hombre, que se desarrolla asimismo históricamente.

En la memoria humana el pasado *se hace presente* y así se supera la transitoriedad, porque el propio pasado es para el hombre algo que no se deja atrás como algo innecesario, sino que forma parte constitutivamente de su presente, como naturaleza humana que se crea y forma. Las etapas históricas del desarrollo de la humanidad no son formas vacías de las que emane la vida *porque* la humanidad ha llegado a formas superiores de desarrollo, sino que mediante la actividad creadora de la humanidad—mediante la práctica—se van integrando continuamente en el presente. El proceso de integración es, al mismo tiempo, crítica y valoración del pasado. El pasado concentrado en el presente (y, por tanto, *aufgehoben* en el sentido dialéctico) crea la naturaleza humana, es decir, la "sustancia" que incluye tanto la objetividad como la subjetividad, tanto las relaciones materiales y las fuerzas objetivadas como la facultad de "ver" el mundo y de explicarlo por medio de diversos modos de subjetividad, esto es, científica, artística, filosófica, poéticamente etcétera.

La sociedad en que nacieron las geniales ideas de Heráclito, la época en que surgió el arte de Shakespeare, la clase social de cuyo "espíritu" se nutrió la filosofía de Hegel, desaparecieron sin posibilidad de retorno, pero el "mundo de Heráclito", el "mundo de Shakespeare", el "mundo de Hegel", viven y existen como elementos vivos del presente.[\[63\]](#) porque enriquecen constantemente al sujeto humano.

En relación con el pasado, la historia humana es una totalización ininterrumpida en el transcurso de la cual la praxis humana incluye en sí elementos del pasado, y sólo mediante esta integración los reaviva. En este sentido la realidad humana *no es sólo producción de lo nuevo, sino también reproducción (crítica y dialéctica) del pasado*. La totalización es un proceso de producción y de reproducción, de reavivación y rejuvenecimiento.[\[64\]](#)

La facultad y el proceso de totalización constituyen siempre tanto una premisa como un resultado histórico: la diferenciada y universalizada capacidad de percepción, que acepta como valores artísticos tanto las obras antiguas como las creaciones del medioevo y el arte de los pueblos arcaicos, es ella misma un producto *histórico*, inexistente e inconcebible en la Edad Media o en la sociedad esclavista. La cultura medioeval no puede reavivar (totalizar e integrar) la cultura antigua o la cultura de los pueblos "paganos" sin exponerse al peligro de desintegración. Por el contrario, la cultura progresista del siglo XX es una cultura peculiar, universal, con una elevada facultad de totalización. Mientras que el mundo medioeval estaba ciego y cerrado a las manifestaciones de belleza y de verdad de *otras culturas*, la moderna visión del mundo se basa en la polivalencia, en la capacidad de absorber, captar y valorar las expresiones de las culturas más diversas.

Páginas: ◀-1 - 2 - 3 - 4 - ▶

Notas

[\[1\]](#)"La palabra latina <cura> tiene dos sentidos... en la <cura> que acompaña al hombre durante toda su vida se halla implicado un elemento terreno, nivelador, revuelto en

sentido material, y un elemento que impulsa a lo divino." (K. Burdach, "Faust un die Sorge", *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litwiss.*, 1923, pág. 49.)

[2] Por esta razón, incluso la crítica que ve en *El Ser y el Tiempo* el mundo patriarcal del antiguo modo de vida germano, es víctima de la mistificación de los *ejemplos* heideggerianos. Heidegger describe la problemática del mundo moderno capitalista del siglo XX, y la ejemplifica —en cabal armonía con el espíritu romántico de embrollarlo y ocultarlo todo— con el herrero y la fragua. En este capítulo no nos proponemos analizar la filosofía de Heidegger, sino de estudiar la "cura" o "preocupación", que al igual que el "factor económico" y el "homo oeconomicus", es un aspecto cosificado de la práctica.

[3] Rubinstein *Principy i putí ravitiia psichologii* (*Principios y vías de desarrollo de la psicología*) Moscú, 1959, pág. 204. En la parte citada, el autor polemiza con la idealización de algunas tesis de los *Manuscritos económico filosóficos* de Marx.

[4] Ortega y Gasset cree que la prioridad histórica en la concepción del hombre como preocupación le pertenece a él, y no a Heidegger: *Nous voici amenés à définir l'homme comme un être dont la réalité primaire et décisive consiste à s'occuper de son avenir... c'est la préoccupation et c'est cela avant tout et surtout la vie de l'homme: préoccupation. Sorge, comme l'a dit, treize ans après moi, mon ami, Heidegger*, (Véase: *La connaissance de l'homme au vingtième siècle*, Neuchâtel, 1952, pág. 134). Pero el problema está en que tampoco Heidegger ha visto en la práctica la determinación primordial del hombre de la que deriva la auténtica temporalidad. La preocupación y la temporalidad de la preocupación son aspectos *derivados y cosificados de la praxis*.

[5] *Nous ne sommes jamais chez nous; nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est.* (Montaigne, *Essais*, Alcan, I, pág. 15.)

[6] La superación de la antinomia entre cotidianeidad e Historia, y la elaboración de una concepción coherente y monista de la realidad humano-social se debe al marxismo. Sólo para su teoría materialista todo proceso humano es histórico, con lo cual se supera el dualismo de cotidianeidad no-histórica y de historicidad de la Historia.

[7] "... El misterio de la cotidianeidad... se revela en definitiva como el misterio de la realidad social en general. Pero la dialéctica inmanente de la cotidianeidad se exterioriza en el hecho de que lo cotidiano revela a la vez que oculta la realidad social." (G. Lehmann, *Das Subjekt des Alltagslichkeit (Archit)*, f. *angewandte Soziologie*, Berlín, 1932-1933, pág. 37). El autor cree erróneamente que la "ontología de la vida cotidiana" puede comprenderse por medio de la sociología y que los conceptos filosóficos pueden ser traducidos fácilmente a categorías sociológicas.

[8] La omisión u olvido de este sujeto expresa y crea una de las formas de "enajenación del hombre".

[9] No olvidemos que la terminología existencial es muy frecuentemente una transcripción idealista romántica, o sea, misteriosa y dramatizante, de los conceptos revolucionarios y materialistas. Pero, apenas se encuentra esta clave, se abre la posibilidad de un diálogo fecundo entre el marxismo y el existencialismo. Del

descubrimiento de algunos aspectos de la subterránea y secreta polémica filosófica de Heidegger con el marxismo me he ocupado ya en la conferencia sobre "Marxismo y existencialismo", pronunciada en diciembre de 1960 en el Club de la Unión de Escritores Checoslovacos.

[10] G. Buchner, *La muerte de Danton*.

[11] Uno de los aspectos de la cibernética que no han sido debidamente valorados es el hecho de haber planteado de nuevo el problema de la naturaleza específica de lo humano, y de haber desplazado prácticamente los límites entre la actividad humana productiva y no productiva, entre las esferas que el mundo antiguo caracterizaba con los términos de *scholé* y *pónos*, *otium* y *negotium*.

[12] La teoría y la práctica del "teatro épico", basado en el principio, de la enajenación, es sólo *uno* de los modos de destrucción artística de la pseudoconcreción. Las relaciones de Brecht con la atmósfera espiritual de los años veinte, y con su protesta contra la enajenación son evidentes. Como destrucción artística de la pseudoconcreción puede interpretarse también la obra de Franz Kafka. Véase, por ejemplo, G. Anders, *Kafka* Munich, 1951 y W. Emrich, *Kafka*, Francfort, 1960.

[13] Marx. *Grundrisse*. 111 (subrayado del autor).

[14] Véase Marx, *Theorie uber dem Mehrwert*, Teil I, Berlín, 1956. pág. 10 (Trad. esp. de W. Roces, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1945, cap. "Los fisiócratas").

[15] Freyer. *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken, des 19. Jhs.*, Leipzig, 1921, pág. 21.

[16] No han sido investigadas suficientemente las modificaciones experimentadas hasta el siglo xx por la teoría del interés de los materialistas ilustrados (G. Anders, p. ej., traduce el término "Sorge" ["cura" o preocupación] de Heidegger como "interest in the broadest sense"), y falta también un análisis exhaustivo de las relaciones entre la dialéctica del amo y el criado de Diderot, y la dialéctica del señor y el esclavo, de Hegel.

[17] A diferencia de Shaftesbury, que presupone una entidad inmutable que, mediante su influencia, crea la sociedad, y para el cual el hombre es por naturaleza social, es decir, social ya antes de la sociedad, Mandeville se muestra como un auténtico dialéctico; para él las contradicciones crean algo nuevo, no contenido en las premisas.

[18] Sería muy instructivo seguir la historia de las *concepciones* del "hombre económico". Cuanto más fetichizada está la ciencia (la economía política) tanto más se presentan los problemas de la realidad exclusivamente como cuestiones lógicas o metodológicas. La economía política burguesa ha perdido la conciencia de la vinculación del "hombre económico" de la economía política con la realidad económica del capitalismo, en la que el hombre es *reducido real y prácticamente a la abstracción del "hombre económico"*. El "homo oeconomicus" es para ella una "ficción racional" (Menger), una "necesaria ficción lógica" (H. Wolff), "una hipótesis de trabajo" y "una caricatura útil" (H. Guitton). por el contrario, Gramsci (*El materialismo histórico, e la*

filosofía di Benedetto Croce, págs. 266 y sigs.) pone justamente en evidencia la conexión del "hombre económico" con la problemática y la realidad de la estructura económica, en la que se produce la abstracción del hombre.

[19] "Los innumerables actos individuales de circulación se resumen inmediatamente en su movimiento de masas característico-social: en la circulación entre las grandes clases económicas de la sociedad, funcionalmente determinadas". Marx, *El Capital*, II, cap. XIX, ed. esp. cit., página 321.

[20] La física social vive en la *ilusión* anti-metafísica: como doctrina del hombre como objeto, y como teoría de su manipulación, no puede sustituir a la metafísica (filosofía) ni resolver los problemas metafísicos (filosóficos) .

[21] La transformación de la metodología en ontología, o la realidad empírica ontologizada, es una de las formas frecuentes de mistificación filosófica, con la particularidad de que en filosofía cada gran época lleva a cabo la destrucción de la mistificación histórica imperante Bacon, con su crítica del aristotelismo, censuró a la filosofía antigua por haber convertido en ontología el grado histórico de desarrollo de la destreza humana, es decir, la insuficiencia de la técnica. (Véase Paolo Rossi: *I filosofi e le macchine*, Milán 1962, págs. 88-89). Husserl califica simultáneamente a Galileo de genio descubridor y encubridor, porque como fundador de la física moderna, convirtió la naturaleza idealizada de las ciencias naturales en realidad (naturaleza) misma. (Véase, E. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften*, La Haya, 1954, esp. párr. 9).

[22] Petty, en su *Verlum sapienti*, elabora un método que permite calcular en dinero el valor de los hombres; Melon, en 1756, demuestra que todo puede ser calculado, incluso las cuestiones puramente morales.

[23] Freyer, op. cit., pág. 17.

[24] Freyer, *Theorie des gegenwartigen Zeitalters*, Stuttgart, 1935, página 89.

[25] Mills, *The Sociological Imagination*, Nueva York, 1959, pág. 170.

[26] El lado débil de la exaltación idealista de la razón frente a las interpretaciones existencialistas consiste en que, por lo general, se le escapa la conexión de la razón racionalista con determinado tipo de realidad. Por este motivo, sus argumentos contra el existencialismo son poco convincentes. Véase, por ejemplo, la instructiva polémica de Cassirer con K. Jaspers, y otros, en relación con la valoración de Descartes. E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII u. XVIII. Jahrhundert*, París, 1939.

[27] Para Max Weber, que sacrifica la acción del individuo en aras del irracionalismo, y lo decisivo no es el conflicto radical entre *Sein Sollen*, sino la idea de que no existe un verdadero conocimiento—es decir, universal y necesario del sistema de valores. Véase Leo Strauss, *Naturrecht u. Geschichte*, Stuttgart, 1956, pág. 44.

[28] "The individual who attempts to obtain these respective maximal is also said to act rationally". John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, pág. 9,

[29] Perelman y Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, París, 1952, página 112.

[30] Hegel fue el primero que analizó esta característica de la época moderna (Hegel, *Glauben u. Wissen*, 1802, Lasson, págs. 224, 225, 228, 229). El estudio de Joaquín Ritter, *Hegel un die französische Revolution*, Colonia, 1957, especialmente en las páginas 32 y 33, se ocupa detalladamente de analizar cómo Hegel destaca esta característica de la nueva época en la que la realidad se realiza en forma de escisión.

[31] Esta perplejidad de la conciencia es analizada en la notable obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* escrita en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. En cierto sentido, puede ser considerada como el despertar de la conciencia democrática, y la defensa de la razón ante la amenaza del fascismo. Por su contenido filosófico figura entre las obras más destacadas de los pensadores de la primera mitad del siglo XX.

[32] Su limitación histórica ha crecido, por lo demás, y de ella han abusado las reacciones románticas de todas las tendencias. Es perfectamente lógico que, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial, apareciesen en el campo democrático-burgués intentos de rehabilitar la Ilustración y de defender la razón frente al irracionalismo. Véase, por ejemplo, Aron Gurwitsch, "On Contemporary Nihilism" (*The Review of Politics*, vol. VII, 1945, págs. 10-198), en particular la defensa del siglo XVIII *contra la desvalorización romántico-irracionalista*. Véase también la conferencia de A. Koyré pronunciada en 1944 en Nueva York con motivo del ciento cincuenta aniversario de la muerte de Condorcet (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1948, pág. 166 hasta la 189). Koyré piensa que la filosofía del siglo XVIII formuló el ideal del hombre que sigue siendo la única esperanza de la humanidad en la lucha contra el fascismo.

[33] Perelman et Tyteca: *Rhétorique et Philosophie*, París 1959, página 122.

[34] Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, "Archiv f. Sozialwissenschaft", 1927, pág. 492. Mannheim, cargado de sociologismo e ignorando las fuentes reales de la dialéctica moderna, sobrevalora el significado del irracionalismo y del romanticismo en el surgimiento del moderno pensamiento dialéctico.

[35] Las ideas sobre los factores "fueron y son simple expresión de un pensamiento que no ha llegado plenamente aún a su madurez". Los llamados factores "son el producto necesario de un conocimiento que está en vías de desarrollo y formación". "Los llamados factores se originan en la mente por la vía de la abstracción y la generalización de los aspectos inmediatos del movimiento aparente", (Labriola, *Sobre el materialismo histórico*, 1896, cap. VI y comienzos del VIII. También Plejánov, *Sobre la concepción materialista de la historia*, en "Obras filosóficas escogidas" tomo II, Moscú, 1956, págs. 236-266 (en ruso).

[36] Plejánov. Obras, II, 268. El señor Karejev ¿ha tenido también discípulos en Bohemia?

[37] La concepción materialista de la estructura económica se halla indisolublemente ligada a la problemática del trabajo y de la práctica, como demostramos en los capítulos siguientes (en particular en los apartados: "El arte y su equivalente social", "Filosofía

del trabajo"). Por ello, también el concepto de "estructura económica" puede degenerar en el de "factor económico", si falta la conexión citada.

[38] En relación con este problema ofrece un rico material el debate sobre la Constitución americana de 1787, en el curso del cual los representantes de las diversas tendencias defendieron sus propios intereses con una sinceridad que la sociedad burguesa ya no conocería más tarde: Hamilton decía: "... esta desigualdad en la propiedad ha constituido la gran y fundamental división de la sociedad". Ese mismo año, escribía Madison en el *Federalista*: "... la fuente más común y duradera de división ha sido la distribución diversa y desigual de la propiedad. Los que poseían una propiedad y los que carecían de ella han tenido siempre intereses distintos en la sociedad". John Adams, en una carta a Sullivan, fechada el año 1776, escribía: "Harrington ha demostrado que el poder sigue siempre de cerca a la propiedad. Y yo sostengo que ésta es una máxima infalible en la política, pues la acción y la reacción son iguales, como en la mecánica. Por tanto, creo que podemos dar un paso hacia adelante y afirmar que el equilibrio del poder en una sociedad va acompañado del equilibrio de la propiedad de la tierra". Véase "Democracy liberty and property", *Readings in the American Political Tradition*, ed. by F. W. Coker, Nueva York, 1947, págs. 73, 82, 120.

[39] Este punto de vista permite comprender la unidad de la sociedad moderna y la interdependencia estructural de todas sus esferas, como son la economía (producción por la producción, dinero —mercancía— más dinero), la ciencia (la ciencia como proceso absoluto, ilimitado y en constante superación de metódica búsqueda y comprobación del conocimiento objetivo, como premisa de un más perfecto dominio de la naturaleza), la vida cotidiana (aceleración del ritmo de vida, absoluta insatisfacción de los deseos, etc.).

[40] Las vulgares tesis pluralistas se expresan con meridiana claridad en estas palabras de John Dewey: "La cuestión estriba en determinar si alguno de los factores prepondera hasta el punto de constituir la fuerza determinante, mientras que los otros factores son una consecuencia secundaria y derivada". ¿ "Existe un factor o fase de la cultura que sea predominante, o que cree y coordine los demás factores- o bien, la economía la moral, el arte, la ciencia, etc., sólo son aspectos de la interacción de determinado número de factores, cada uno de los cuales actúa sobre otro y es influido por los demás"? (Dewey, *Liberté et culture*, París 1955, págs. 18, 21).

[41] Es una paradoja histórica—por lo demás fácilmente explicable— que después de la Primera Guerra Mundial los sociólogos burgueses basándose en la teoría de Weber sobre las clases, trataran de demostrar la *imposibilidad* de una sociedad sin clases (ya que era necesario demostrar el utopismo de la recién nacida sociedad soviética), mientras que después de la Segunda Guerra Mundial la misma teoría proporciona argumentos para defender la idea de la desaparición gradual de las clases sociales y de las contradicciones de clase así como del amortiguamiento de la lucha de clases en las naciones de régimen capitalista-monopolista más desarrolladas. Para la primera argumentación véase Paul Mombert. *Zum Wesen der sozialen Klasse*, en: *Hauptprobleme der Soziologie*, 1923 Bd. II, pág. 267. Para la segunda, consúltese sobre todo: J. Bernard y H. von Schelsky, *Transactions of the World Congress of Sociology*, 1956 vol III, págs. 26-31, y 1954, vol. II, pág. 360.

[42] *Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia opida, omnes urbes, omnia denique orois terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob manam quandam eorum excellentia, iure, censeri deoeant...*". G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basilea, 1532, pág. 129 y sig. Véase también: E. Garin, *Filosofía italiana del quattrocento*, Florencia, 1942, págs. 238-242. Manetti (1396-1459), en el ardor de la polémica, olvida que todo lo humano puede degenerar, pero precisamente con esta programática unilateralidad su confiado manifiesto del humanismo produce el efecto de un encantador hechizo. Cervantes, un siglo más tarde, ya no comparte este optimismo y llega a una comprensión mucho más profunda de los problemas humanos.

[43] Véase por ejemplo, la explicación del romanticismo y de la conciencia desdichada en el libro de Jean Wahl, *le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1951.

[44] Los epítetos como "auténtica", "grande", etc., debieran ser un pleonismo. En determinadas circunstancias son precisiones necesarias.

[45] Podríamos demostrar con evidencia estas deducciones generales con una de las obras de arte más grandes de la primera mitad del siglo xx *I Guernica* de Picasso. Este cuadro, evidentemente, no es ni una incompresible deformación de la realidad ni un experimento cubista "no realista".

[46] Ya desde el primer capítulo hemos visto en la fórmula "no es otra cosa que" una expresión típica del reduccionismo.

[47] Marx caracteriza el carácter apologetico reaccionario de los historiadores burgueses y, en general, su concepción de la realidad social con una observación lapidaria: "concebir las relaciones sociales al margen de la actividad". C. Marx y F. Engels, *Deutsche Ideologie (La ideología alemana)*

[48] "Los sentidos tienen su historia". M. Lifchiz, *Marx und die sthetik*, Dresden, 1960, pág. 117.

[49] Si el científico no tiene sensibilidad para el arte, se comporta como Kuczynski, y cree que el mejor breviario de economía política fue escrito por el propio Goethe bajo el sugestivo título de *Wahrheit und Dichtung*. Véase J. Kuczynski: *Studie o krasné literature a politické ekonomii*, Praga, 1956. En descargo del autor hay que decir que sus opiniones sólo son "ecos de su tiempo".

[50] El método de Plejánov de escribir la historia de la literatura se reduce a este procedimiento: en primer lugar se construye la historia puramente ideológica de los argumentos (tomada ya con frecuencia, en forma ya elaborada de la literatura científica burguesa). Después, bajo este *ordo et connexio idearum*, mediante hipótesis frecuentemente muy ingeniosas, se pone un *ordo et connexio rerum*. Plejánov definió este procedimiento como el "descubrimiento del equivalente social". M. Lifchiz, *Voprosy iskusstva y filosofii (Problemas del arte y la filosofía)*, Moscú, 1935, pág. 110.

[51] En esta concepción total del marxismo Lenin se halla de acuerdo con Plejánov, pero ya en este punto se aparta de él por su concepto de praxis, que Lenin lo concibe de manera totalmente distinta.

[52] Plejánov: *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, tomo II, pág. 158.

[53] La dificultad no estriba en comprender que el "arte y la epopeya griegos estén *vinculados* a determinada forma del desarrollo social. La dificultad está en que aún siguen proporcionándonos un goce estético, y, en cierto sentido, *valen* como norma y modelo inalcanzable". Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (cursivas del autor).

[54] sólo a esta luz se muestra la conexión del fragmento citado con las demás concepciones y obras de Marx. Un problema semejante fue resuelto por él al valorar la aportación de algunos representantes de la economía política clásica, y al abordar el problema de la verdad objetiva en la ciencia. "Toda ciencia, y por consiguiente también la economía política y la filosofía, es una entidad objetiva que tiene sus propias leyes internas, de acuerdo con las cuales se desarrolla, leyes que son independientes de los caprichos subjetivos de los individuos, y que se imponen incluso a despecho de las intenciones y antipatías de éstos. Poniendo de ejemplo a Richard Jones, seguidor de Malthus y presbítero de la Iglesia anglicana, Marx demuestra este *carácter objetivo de las leyes de la ciencia*, cuya observación lleva a determinados resultados, independientemente de las opiniones subjetivas del científico". K. Kosik, *La Historia de la filosofía como filosofía (La filosofía en la historia del pueblo checo)*, Praga, 1958, pág. 15 (en checo).

[55] Véase Roman Inearden, *Das literarische Kunstwerk*, Halle, 1931 y también Vinogradov, *Problema aDtorstva y teoriia stilej*, (*El problema del autor y la teoría del estilo*) Moscú, 1961, pág. 197, L. Dolezel, *O stylu modcrni české prózy*, (*Sobre el estilo de la moderna prosa checa*) Praga, 1960, pág. 183.

[56] De nuevo se demuestra que un método falso da origen a involuntarias equivocaciones que los verdaderos investigadores tratan de evitar: el científico habla de "realidad", pero su método erróneo ha transformado la realidad en algo distinto; es decir, la ha reducido a la "situación dada".

[57] Hauser, *The Philosophy of Art History*, Nueva York, 1959, págs. 185- 186.

[58] Puesto que el pensamiento teórico rebasa el marco de la situación en que ha surgido, y sus nociones objetivas perduran, es lógico que los descubrimientos del siglo XVII sobre la naturaleza humana sean válidos también en nuestro siglo. Por esta razón, toda teoría de la historia y de la realidad social retorna al histórico descubrimiento de Vico acerca del carácter histórico de la naturaleza humana: "La nature humaine est une nature totalment historicisée qui est ce qu'elle devient, qui n'est plus une nature permanente que l'on pourrait connaitre au dela de ses expressions historiques: elle ne fait plus qu'un avec ses expressions qui sont les moments de sa présence et de son avenir". A. Pons, "Nature et histoire chez Vico", *Les études philosophiques*, París, 1961, núm. 1, pág. 46. La gran estimación en que Marx tenía a Vico es generalmente conocida.

[59] Con frecuencia se olvida que el apriorismo lógico de Hegel que considera la historia como despliegue del espíritu en el tiempo y, por tanto, como lógica aplicada, como desarrollo temporal de los elementos del espíritu —que en su temporalidad es supratemporal—, constituye en la Edad Moderna la más importante tentativa idealista de superar y vencer el relativismo y el historicismo.

[60] Es evidente que cuando Emil Lask moderniza el concepto hegeliano de realidad como "Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung", considera a Hegel como un fiel kantiano y secuaz de Rickert. Véase Lask, *Schriften I*, 338.

[61] Contra el primitivismo y el relativismo de la teoría del horizonte cerrado, como expresión de las tendencias irracionalistas del siglo xx, Th. Litt (*Von der Sendung der Philosophie*, Wiesbaden 1946, páginas 20, 21) reclama una filosofía como búsqueda de una verdad de validez universal. El idealismo de esta crítica del anti humanismo consiste en que, junto a la ciencia, no ve la praxis como modo fundamental de superar el relativismo.

[62] "La grande découverte du XVIII^e siècle, c'est celle du phénomène de la mémoire. Par le souvenir l'homme échappe au momentané. Par le souvenir il échappe au nant qui se retrouve entre tous les moments de l'existence." El autor del pasaje citado documenta su propio pensamiento con referencias a las obras de Quesnay, Diderot, Buffon y Rousseau. G. Poulet, *Etudes sur le temps humain*, París, 1950 pág. XXIX.

[63] Como se desprende de la exposición anterior, esta "vida" encierra la posibilidad de muchas interpretaciones, cada una de las cuales considera distintos aspectos de la obra.

[64] M. Lifchiz (op. cit., pág. 145) llama justamente la atención acerca de la relación entre las categorías de rejuvenecimiento y reproducción en las filosofías de Hegel y de Marx: "El rejuvenecimiento del espíritu no es sólo retorno a una época anterior; es una purificación, una elaboración de sí mismo". En las geniales intuiciones de Novalis, dispersas en el ambiente cristiano-romántico de su filosofía, la totalización se identifica con la animación, con la vivificación. Véase Th. Haering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, pág. 45. La extensa, pero poco clara exposición de Haering, adolece de un defecto fundamental que consiste en disolver la esencia específica del pensamiento de Novalis en el ambiente dialéctico general de su época, hasta tal punto que Novalis parece un Hegel menor. ■