



Dialéctica de lo concreto

(Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)
Karel Kosik

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

Contenido

Prólogo

Prólogo a la edición checa

I Dialéctica de la totalidad concreta

El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción la reproducción espiritual y racional de la realidad la totalidad concreta

II Economía y filosofía

Metafísica de la vida cotidiana

La preocupación o "cura" La cotidianidad y la historia

Metafísica de la ciencia y la razón

Homo oeconomicus Razón, racionalización, irracionalismo

Metafísica de la cultura

El factor económico

El arte y el equivalente social

Historicidad y falso historicismo

III Filosofía y economía

La problemática de El Capital, de Marx

La interpretación del texto

¿Abolición de la filosofía?

Estructura de "El Capital"

El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía

El ser social y las categorías económicas

La filosofía del trabajo

Trabajo y economía

IV Praxis y totalidad

Praxis

Historia y libertad

El hombre

Prologo

Por: Adolfo Sánchez Vázquez.

Este libro que hoy ofrecemos a los lectores de habla española pronto ocupará un lugar insustituible en la bibliografía marxista en nuestra lengua y un puesto eminente entre la producción filosófica que circula en nuestros medios. Por supuesto, no haríamos esta afirmación si no estuviéramos persuadidos de los elevados méritos que, desde diversos ángulos, muestra esta obra.

Pero antes de referirnos a algunos de ellos y, en particular, al clima filosófico en que se sitúan, trataremos de presentar en pocas líneas a su autor, poco conocido hasta ahora por los lectores hispanoamericanos. Karel Kosík es un joven filósofo checo, nacido en Praga en 1926. Como militante del Partido Comunista de Checoslovaquia participó activamente en la lucha clandestina contra el nazismo. Después de liberado su país, hizo estudios filosóficos en Moscú y Leningrado (entre 1947 y 1949). En 1956 se da a conocer con un artículo sobre Hegel en una discusión sobre la filosofía marxista y suscita, a su vez, agudas objeciones. En 1958 publica un volumen de carácter histórico: La democracia radical checa. Más tarde (en 1960) participa en el Coloquio Internacional de Royaumont sobre la dialéctica, con una intervención que hoy constituye el primer capítulo del presente libro, y que fue publicada originariamente en la revista italiana Aut- Aut, en 1961. En 1963 asiste al XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México, donde presenta una importante comunicación: "¿Wer ist der Mensch?", en la que concentra algunas ideas fundamentales expuestas ya en su libro Dialektika konkrétniho (Dialéctica de lo concreto), que ese mismo año había aparecido en su lengua original en Praga, provocando un enorme interés y acalorados comentarios no sólo entre los filósofos checos, sino, en general, en los medios intelectuales praguenses más diversos. Posteriormente, en 1964, participa en un coloquio del Instituto Gramsci, de Roma, donde da a conocer una brillante ponencia titulada "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica", y pronuncia una conferencia sobre "La razón y la historia" en la Universidad de Milán.

La presente obra es hasta ahora su trabajo fundamental. Ha sido vertida al italiano, en 1965 (Bompiani, Milán), y acaba de aparecer en alemán (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main). Nuestra versión se basa en la edición italiana, pero hemos tenido presente también la alemana, de la cual hemos tomado nota sobre todo en relación con algunas ligeras modificaciones introducidas por el autor.

A Karel Kosík tuvimos la oportunidad de conocerlo filosófica y personalmente durante el citado Congreso Internacional de Filosofía, celebrado aquí. Desde el primer momento nos produjo en todos los sentidos la más grata impresión. De aquel mar de delegados que trataban de afirmar su personalidad con sus fugaces intervenciones o, al menos, con la tarjeta blanca que desde una de sus solapas nos hacían saber su nombre y su

nacionalidad, queda con el tiempo el recuerdo de algunas comunicaciones, bastantes contactos personales y unos cuantos nombres. Entre ellos, para nosotros, el de Karel Kosík. No conocíamos hasta entonces al hombre ni a su obra. Cuando él mismo nos habló de ella—o más exactamente, cuando nos la expuso—mientras nosotros teníamos ya en las manos el ejemplar en checo de su *Dialéctica de lo concreto* que nos acababa de entregar, nos dimos cuenta que aquel delegado al Congreso, de aire juvenil y aspecto no muy intelectual, que en francés o ruso me exponía las tesis principales de su libro, y que respondía con vivacidad y firmeza a mis dudas u objeciones, era un pensador marxista eminente en el que se conjugaban de un modo peculiar la hondura de su pensamiento, la originalidad de éste y la brillantez de su exposición. Bastó este Conocimiento informal del contenido esencial de su libro y el intercambio de ideas a que dio lugar entre nosotros, para que recomendáramos con vivo interés a la Editorial Grijalbo su publicación en español. Cuando dos años después tuvimos ocasión de leer totalmente la obra en su versión italiana, comprendimos que no nos habíamos excedido en nuestra estimación inicial. Estábamos, efectivamente, ante una de las obras más ricas en pensamiento, más sugerentes y atractivas que conocíamos en la literatura marxista.

El pensamiento de Kosík ha suscitado ya críticas muy positivas, de las que son testimonio, por ejemplo, las de Lubomir Sochor (en la revista *Crítica marxista*, Roma, 1, 1964) y Francisco Fernández Santos (en su obra *Historia y filosofía*, Madrid, 1966). A éstas hay que agregar las aparecidas en su propia patria, a las que hacíamos referencia anteriormente, y que llevaron en un análisis general del trabajo ideológico a prevenir celosamente contra el encumbramiento exagerado de Kosík, aunque sin desconocer—según se decía en él—los méritos de su libro.

Pero asomémonos ya al pensamiento de nuestro autor. Este se inscribe en el movimiento antidogmático y renovador del marxismo que, con diferente fortuna e ímpetu, se registra en el campo marxista desde 1956; es decir, a partir del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Dicho movimiento se desarrolla sobre una doble base—que se muestra muy acusadamente en Kosík—: a) vuelta al verdadero Marx, una vez despojado de los mitos, esquematismo y limitaciones a que fue sometido durante años por una concepción dogmática del marxismo, y b) análisis de nuevas ideas y realidades, producidas en nuestro tiempo, que Marx, por tanto, no pudo conocer, y que no pueden ser ignoradas por un marxismo vivo y creador.

Este movimiento se ha visto sujeto, en más de una ocasión, a falsas concepciones que, aun procediendo de visiones en parte opuestas, desembocan en un resultado común: presentar el mencionado esfuerzo renovador y creador como algo extraño al marxismo. Y así ha sucedido en más de una ocasión con Kosík. En unos casos, no se acepta como marxista una posición que arraiga en las fuentes mismas o que somete a análisis temas—nuevos o viejos—que escapan a una mirada dogmática. En otros casos, se interpreta ese esfuerzo renovador y crítico como un desvanecimiento de la línea divisoria entre el marxismo y lo que ya es ajeno—cuando no opuesto—a él. Es lo que sucede cuando a Kosík se le pone en compañía de filósofos que no pasan de ser simples—aunque relumbrantes—merodeadores del marxismo, con los que se puede andar en ciertos momentos "juntos, pero no revueltos".

Entre las cuestiones que Kosík rescata para una temática marxista, en la que hasta ahora casi no habían encontrado acomodo, está la del "mundo de la pseudoconcreción", es decir, el mundo de la praxis fetichizada, unilateral, en el que los hombres y las cosas son

objeto de manipulación. Se trata del mundo de la vida cotidiana de los individuos en las condiciones propias de la división capitalista del trabajo, de la división de la sociedad en clases. A él se halla ligada una visión peculiar de las cosas (la falsa conciencia, el realismo ingenuo, la ideología). Este mundo tiene que ser destruido para que el conocimiento verdadero pueda captar la realidad. La dialéctica, ligada a una praxis verdadera, revolucionaria, es la que permite ese conocimiento verdadero o reproducción espiritual de la realidad. Kosík aborda así cuestiones tocadas en nuestros días por un sector de la filosofía idealista, que al analizarlas no ha hecho sino mistificar problemas vivos de la realidad humana y social. A luz de los conceptos más fecundos del marxismo —los de dialéctica y práctica— Kosík desentraña su verdad. Con ello, no sólo integra en el marxismo una temática que por haber sido impuesta por la propia realidad (la de la cosificación, enajenación y falsa conciencia de los individuos en la vida cotidiana) reclama nuestro análisis, sino que toma viejas cuestiones, como la del conocimiento, y les da un sesgo, aparentemente nuevo, pero fiel—dentro de su rico despliegue teórico—a las fuentes más vivas del marxismo. Kosík plantea, en efecto, un problema filosófico fundamental, y fundamental también para el marxismo, como es el del conocimiento, y después de despojarlo de las capas de simplicidad y obviedad que los manuales al uso habían acumulado en torno a él, nos lo presenta en su verdadera y original faz marxista; es decir, en toda su riqueza. Pues, pese a que Marx, desde su Tesis I sobre Feuerbach había delimitado claramente su posición frente a un activismo idealista y frente a un pasivismo materialista, la teoría marxista del conocimiento en boga durante años (el conocimiento como reflejo de la realidad) no hacía sino retrotraernos a posiciones que el propio Marx ya había superado. Kosík afirma que el conocimiento no es contemplación, entendiéndolo por ésta la reproducción o el reflejo inmediato de las cosas. Pero el concepto de conocimiento como reproducción—desligado del elemento de actividad, de creación humana, tan firmemente subrayado por Marx—no es propiamente dialéctico-materialista, pues el hombre sólo conoce—dice Kosík justamente—en cuanto crea la realidad humano-social. La categoría que le permite a él rechazar una concepción gnoseológica simplista y devolver su riqueza a la teoría materialista del conocimiento es—volviendo de nuevo a Marx—la categoría de praxis.

Otra de las categorías marxistas a las que Kosík insufla nueva vida, en estrecha relación con lo anterior, es la de totalidad, o más exactamente, de acuerdo con su expresión, la de "totalidad concreta". Tomando en cuenta los usos y abusos que hoy se hacen, en todos los órdenes, de los conceptos de "totalidad", "estructura" o "todo estructurado", la aportación de Kosík, en este punto, es sumamente valiosa. A las concepciones actuales de la totalidad—falsa o vacía—o a las ideas escolásticas acerca de ella, Kosík opone una concepción dialéctica que le rinde granados frutos cuando la aplica a la realidad social, particularmente a las relaciones entre el hombre y el sistema. Algunos marxistas de nuestros días, influidos evidentemente por cierto estructuralismo, toman tan al pie de la letra algunas afirmaciones de Marx en *El Capital* que disuelven al hombre concreto en el sistema. Kosík, por su cuenta, y al margen de esa lectura estructuralista de *El Capital*, explica claramente las relaciones entre estructura social y praxis y, sobre todo, demuestra que el hombre concreto no puede ser reducido al sistema. La reducción del hombre a una parte del sistema (como homo oeconomicus) lejos de ser propia de Marx es lo más opuesto a él. Esa reducción es propia, en cambio, de una concepción de la realidad social (nos advierte Kosík): la de la economía clásica, y responde, a su vez, a una realidad social determinada: la cosificación de las relaciones humanas bajo el

capitalismo. Pero el hombre concreto—afirma Kosík con razón—se halla por encima del sistema y no puede ser reducido a él.

En algunas cuestiones capitales para el marxismo, la presente obra arroja una viva luz. Sabido es cuánta oscuridad y deformación se han acumulado en el materialismo histórico —no sólo fuera del marxismo, sino, en ocasiones, en nombre de él—sobre el verdadero papel de la economía. Kosík contribuye a poner las cosas en claro partiendo de la distinción marxista esencial entre estructura económica y factor económico, distinción que corresponde, a su vez, a la que nosotros subrayamos en otro lugar (cf. nuestra Filosofía de la praxis, Ed. Grijalbo) entre papel determinante y papel principal de lo económico. Kosík aclara que la estructura económica—y no un supuesto "factor económico" (concepto sociológico vulgar, extraño al marxismo)—constituye la clave de la concepción materialista de la historia. La distinción citada le sirve, a su vez, tanto para rechazar todo reduccionismo (del arte por ejemplo) a lo económico, como para fundamentar el primado de la economía.

Kosík se ocupa en dos ocasiones, a lo largo de su libro, del arte. Y en las dos enriquece el tema. Una vez lo hace en relación con el problema anterior: al rechazar la reducción —de origen plejanoviano—del arte a las condiciones sociales (búsqueda de su "equivalente social"), y otra, al abordar—en un terreno distinto del gnoseológico en el que lo abordó Lenin—la dialéctica de lo absoluto y lo relativo. Frente a una concepción historicista de las relaciones entre obra de arte y situación dada, Kosík aborda la cuestión de cómo y porque sobrevive aquélla a su época. En esta vital cuestión—que Marx planteó dejando en suspenso la solución—Kosík nos ofrece una de las respuestas más esclarecedoras que conocemos. También al examinar el problema de las relaciones entre lo genéricamente humano y la realidad humana históricamente dada, el análisis de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo prueba su fecundidad.

Entre las cuestiones abordadas por Kosík resulta muy sugestiva la referente a la significación de la problemática de El Capital. Después de rechazar una serie de interpretaciones de esta obra que, a juicio suyo, no nos revelan su sentido, Kosík nos ofrece su propia interpretación. Con este motivo, se detiene en el problema de la formación intelectual de Marx y examina críticamente algunas de las manifestaciones de la amplia literatura escrita en los últimos años sobre esta cuestión. Examina especialmente el modelo de su evolución como paso de la filosofía a la ciencia, y, por tanto, aborda el problema de la abolición de la filosofía o paso de ésta a la no filosofía, aunque esa fase final se conciba (H. Marcuse) como una teoría dialéctica de la sociedad. En contraste con las interpretaciones antes citadas, El Capital constituye para Kosík la odisea de la praxis histórica concreta, es decir, del movimiento real del mundo capitalista producido por los hombres mismos. Pero esta praxis desemboca necesariamente en la toma de conciencia de ella y en la acción práctico-revolucionaria fundada en esa toma de conciencia. De ahí la unidad de la obra, subrayada por Kosík, entre su comienzo (análisis de la mercancía) y su final inconcluso (capítulo sobre las clases). Este análisis de El Capital, a nuestro juicio, responde claramente a la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, ya que: a) integra la teoría (el análisis científico) en la praxis revolucionaria, y b) basa esta praxis en el conocimiento de la praxis histórica y del movimiento real de la sociedad. Las interpretaciones de El Capital, que dejan a un lado este momento de la praxis—como hemos sostenido firmemente en nuestra Filosofía de la praxis—, no pueden dar razón del verdadero

sentido de su problemática. Por haberlo tenido presente, Kosík pone este sentido ante nuestra mirada.

Esta caracterización de *El Capital* le permite a Kosík responder a la cuestión tan debatida en nuestros días (cf. los trabajos de L. Althusser y M. Godelier, entre otros) del sentido mismo del pensamiento de la madurez de Marx. Considerado el proceso de su evolución intelectual, ¿estamos ante el paso de la filosofía a la economía, o también, de la filosofía a la ciencia? Si la pregunta apunta a una respuesta que entienda esa economía o ciencia como el abandono total de la filosofía, el planteamiento es falso, ya que Marx—como subraya con justeza Kosík—no abandona nunca la problemática filosófica implícita en conceptos de los Manuscritos de 1844 como los de "enajenación", "cosificación", "totalidad", "sujeto-objeto", etc. En apoyo de ello, Kosík se atiene, sobre todo, no a los trabajos de juventud de Marx, sino a sus obras de madurez y, particularmente, a textos preparatorios de *El Capital*, como son los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Kosík demuestra que las categorías económicas son incomprensibles si no se ven como expresión de una actividad subjetiva de los hombres y de sus relaciones sociales, lo que entraña un conocimiento del ser del hombre. Podría parecer, a una mirada superficial, que esto significa, por parte de Kosík, una recaída en un nuevo antropologismo. Pero lo que él nos propone es una "ontología del hombre" (o examen del "problema del hombre en la totalidad del mundo"), y no una antropología o "filosofía del hombre" (o complemento ético o existencial del marxismo).

La filosofía materialista es para Kosík la última, no superada históricamente, ontología del hombre, cuyo objeto es la especificidad del hombre. Esta la halla, con Marx, en el trabajo, en la actividad objetiva en que se funda el tiempo mismo como dimensión de su ser. En cuanto que en esa actividad objetiva el hombre crea su realidad, el trabajo tiene un sentido ontológico o filosófico. Pero el trabajo es una forma de praxis, y la praxis es propiamente la esfera del ser humano. Sin praxis no hay realidad humana, y sin ella no hay tampoco conocimiento del mundo.

Al postular una ontología del hombre, Kosík se pronuncia contra una antropología filosófica que sitúe al hombre en el centro de la problemática (concepción de la realidad del hombre como subjetividad y de la realidad del mundo como proyección de esta subjetividad). Pero la respuesta a esta antropología filosófica no es para Kosík la concepción cientifista y naturalista del mundo sin el hombre. Puede aceptarse esta concepción, característica de la ciencia moderna de la naturaleza, en cuanto que es una de las vías de acceso a la realidad, pero la realidad es incompleta sin el hombre.

En suma, Kosík se opone a una concepción antropológica que haga del mundo una proyección humana o vea en la naturaleza una "categoría social". A este respecto nos advierte que aunque el conocimiento de la naturaleza y la industria se hallan condicionados socialmente, la existencia del mundo natural es independiente del hombre y su conciencia. La posición de Kosík no tiene nada que ver, por tanto, con las interpretaciones subjetivistas, antropológicas, que a veces tratan de anexionarse incluso el marxismo. Pero el mundo sin el hombre no es toda la realidad. En la totalidad de lo real está el hombre habitando la naturaleza y la historia en las que él se realiza, con su praxis, como ser ontocreador. La praxis, lejos de recluir al hombre en su subjetividad, es la vía para superarla, pues en ella crea la realidad humana que hace posible su apertura

al ser, la comprensión de la realidad en general. Por ello, dice Kosík, el hombre es un ser antropocómico.

A la luz de esta caracterización general de la obra de Kosík, de algunos de sus temas fundamentales y de su posición filosófica, podemos reafirmar lo que decíamos al comienzo: su Dialéctica de lo concreto se inscribe en un esfuerzo de renovación y enriquecimiento del marxismo que entraña, a su vez, una vuelta fecunda a sus fuentes, pero entendidas éstas no como suelen entenderlas en nuestros días algunos abanderados de la renovación del marxismo, es decir, como una vuelta casi exclusiva al "joven Marx". De la vuelta al marxismo ya maduro —particularmente al de los Grundrisse y El Capital— sale afirmado aquél—en manos de Kosík—, frente a toda concepción subjetivista, antropológica o a todo complemento existencialista de él. Pero también sale fortalecido frente a toda concepción naturalista o cientísta que, al oponerse con razón a una concepción un tanto ideológica, no científica—"ética" o "humanista" en el sentido filosófico-antropológico—, recae en un nuevo cientifismo u objetivismo, más sutil, más refinado, mejor armado conceptualmente, pero cientifismo y objetivismo al fin.

Esta posición de Kosík, que se mueve entre el Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo, es la que le permite en la presente obra abordar nuevas cuestiones, tratar otras, tantas veces tocadas, con el sesgo nuevo que cobran al acercarnos a su raíz, y, finalmente, es lo que le permite dar al tratamiento de ellas ese aire fresco y juvenil de quien deja a un lado los caminos trillados para buscar en las cuestiones fundamentales el camino real.

México, D.F., junio de 1967.

Prólogo a la edición checa

Las ideas fundamentales de este trabajo fueron expuestas en dos conferencias, en 1960. La primera fue pronunciada durante el Coloquio filosófico internacional sobre dialéctica, celebrado en septiembre de 1960 en Royaumont (Francia), y su texto fue publicado en mayo de 1961 en la revista italiana Aut-Aut. La segunda, titulada "Problemas filosóficos de la estructura y el sistema", fue pronunciada en el curso de los debates de la Conferencia nacional de Checoslovaquia sobre cuestiones de la lingüística marxista, que tuvo lugar en diciembre de 1960 en Liblice y su texto apareció en el volumen publicado por la Academia Checoslovaca de Ciencias en el que se recogían los materiales de dicha conferencia.

El libro se halla dividido en cuatro capítulos, pero constituye un todo único. Los distintos problemas que se abordan en él se relacionan entre sí, y sólo su mutuo esclarecimiento expresa la concepción fundamental de la obra. Por esta razón, no puede entenderse por ejemplo el segundo capítulo ("Economía y filosofía") aisladamente, o en lo esencial, como una crítica de diversas opiniones, ya que enlaza con el capítulo tercero ("Filosofía y economía") en el que se ofrece una solución positiva. En la crítica de otras ideas y teorías nos hemos esforzado siempre por presentar una solución positiva a los problemas, desde determinado aspecto.

Aprovecho la presente oportunidad para expresar mi agradecimiento al director y a los miembros del Instituto de Filosofía de la Academia Checoslovaca de Ciencias por la cordial ayuda que me han prestado.

Praga, diciembre de 1961.

Karel Kosik.

CAPÍTULO I Dialectica de la totalidad concreta

El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción

La dialéctica trata de la "cosa misma". Pero la "cosa misma" no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo. Por esta razón, el pensamiento dialéctico distingue entre representación y concepto de las cosas, y por ello entiende no sólo dos formas y grados de *conocimiento* de la realidad, sino dos cualidades de la *praxis* humana. La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica—cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él—; se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad. En la relación práctico-utilitaria con las cosas, en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla, el individuo "en situación" se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad.

Sin embargo, la "existencia real" y las formas fenoménicas de la realidad—que se reproducen inmediatamente en la mente de quienes despliegan una *praxis* histórica determinada, como conjunto de representaciones o categorías del "pensamiento ordinario" (que sólo por un "hábito bárbaro" se consideran conceptos)—son distintas y con frecuencia absolutamente contradictorias respecto de la ley del fenómeno, de la *estructura* de la cosa, o del núcleo interno *esencial* y su concepto correspondiente. Los hombres usan el dinero y realizan con él las transacciones más complicadas sin saber ni estar obligados a saber *qué* es el dinero. La práctica utilitaria inmediata y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una *comprensión* de las cosas y de la realidad. Por esta razón, Marx pudo escribir que en el mundo de las formas fenoménicas, sustraídas a su concatenación interna y completamente incomprensibles en este aislamiento, quienes determinan efectivamente las condiciones

sociales se encuentran a sus anchas, como el pez en el agua. Para ellos no hay nada de misterioso en lo que es internamente contradictorio, y su juicio no se escandaliza lo más mínimo ante la inversión de lo racional y lo irracional. La actividad práctica a que se hace referencia en este contexto es una praxis históricamente determinada y unilateral, es la praxis fragmentaria de los individuos, basada en la división social del trabajo, en la división de la sociedad en clases y, en la creciente jerarquización de las posiciones sociales que de ella deriva. En esta praxis, se forma tanto el ambiente material determinado del individuo histórico como la atmósfera espiritual en la que la apariencia superficial de la realidad se fija como el mundo de la supuesta intimidad, de la confianza y familiaridad, en el que el hombre se mueve "naturalmente" y con el cual tiene algo que hacer cada día.

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción. A él pertenecen:

- el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales;
- el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad;
- el mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento;
- el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres

El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario. La esencia no se da inmediatamente; es mediatizada por el fenómeno y se muestra, por tanto, en algo distinto de lo que es. La esencia se manifiesta en el fenómeno. Su manifestación en éste revela su movimiento y demuestra que la esencia no es inerte y pasiva. Pero, igualmente, el fenómeno revela la esencia. La manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno.

El mundo fenoménico tiene su estructura, su propio orden y su propia legalidad que puede ser revelada y descrita. Pero la estructura de este mundo fenoménico no capta aún la relación entre él mismo y la esencia. Si la esencia no se manifestase en absoluto en los fenómenos, el mundo de la realidad se distinguiría de modo radical y esencial del mundo fenoménico: en tal caso, el mundo de la realidad sería para el hombre "el otro mundo" (platonismo, cristianismo), y el único mundo al alcance del hombre sería el mundo de los fenómenos. Pero el mundo fenoménico no es algo independiente y absoluto: los fenómenos se convierten en mundo fenoménico en conexión con la

esencia. El fenómeno no es radicalmente distinto de la esencia, y la esencia no es una realidad de orden distinto a la del fenómeno. Si así fuese, el fenómeno no tendría ningún vínculo interno con la esencia, no podría manifestarla y, al mismo tiempo, ocultarla; la relación entre ambos sería mutuamente externa e indiferente. Captar el fenómeno de una determinada cosa significa indagar y describir cómo se manifiesta esta cosa en dicho fenómeno, y también cómo se oculta al mismo tiempo. La comprensión del fenómeno marca el *acceso* a la esencia. Sin el fenómeno, sin su manifestación y revelación, la esencia sería inaccesible. En el mundo de la pseudoconcreción el lado fenoménico de la cosa, en el que ésta se manifiesta y oculta, es considerado como la esencia misma, y la diferencia entre fenómeno y esencia *desaparece*. ¿Es, pues, la diferencia entre fenómeno y esencia una diferencia entre lo real y lo irreal, o entre dos órdenes diversos de la realidad? ¿Es la esencia más real que el fenómeno? La realidad es la unidad del fenómeno y la esencia. Por esto, la esencia puede ser tan irreal como el fenómeno, y éste tan irreal como la esencia *en el caso de que* se presenten aislados y, en este aislamiento, sean considerados como la única o "auténtica" realidad.

El fenómeno es, por tanto, algo que, a diferencia de la esencia, oculta, se manifiesta inmediatamente, primero y con más frecuencia. Pero ¿por qué la "cosa misma", la estructura de la cosa, no se manifiesta inmediata y directamente? ¿por qué requiere esfuerzos y rodeos para captarla? ¿por qué la "cosa misma" se oculta a la percepción inmediata? ¿De qué género de ocultación se trata? Tal ocultación no puede ser absoluta: si el hombre, en general, *busca* la estructura de las cosas y quiere escrutar la cosa "misma", para que pueda descubrir la esencia oculta o la estructura de la realidad, debe ya poseer necesariamente antes de iniciar cualquier indagación cierta conciencia de que existe algo como la estructura de la cosa, su esencia, la "cosa misma"; es decir, debe saber que, a diferencia de los fenómenos, que se manifiestan inmediatamente, existe una verdad oculta de la cosa. El hombre da un rodeo y se esfuerza en la búsqueda de la verdad sólo porque presupone de alguna manera su existencia, y posee una conciencia firme de la existencia de la "cosa misma". Pero, ¿por qué la estructura de la cosa no es directa e inmediatamente accesible al hombre; por qué para alcanzarla es preciso dar un rodeo? ¿Y a qué o hacia dónde tiende éste? Si en la percepción inmediata no se da la "cosa misma", sino el fenómeno de la cosa, ¿se debe ello a que la estructura de la cosa pertenece a una realidad de orden distinto a la realidad de los fenómenos y, por tanto, se trata de otra realidad situada detrás de los fenómenos?

En virtud de que la esencia—a diferencia de los fenómenos—no se manifiesta directamente, y por cuanto que el fundamento oculto de las cosas debe ser *descubierto mediante una actividad especial*, existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente, la ciencia y la filosofía serían superfluas [\[1\]](#).

Los esfuerzos tendientes a descubrir la estructura de las cosas y la "cosa misma" han sido siempre, desde tiempos inmemoriales, propios de la filosofía. Las diversas tendencias filosóficas fundamentales son sólo modificaciones de esta problemática fundamental y de su solución en las distintas etapas evolutivas de la humanidad. La filosofía es una *actividad indispensable de la humanidad*, ya que la esencia de las cosas, la estructura de la realidad, la "cosa misma", no se muestran directa e inmediatamente. En este sentido la filosofía puede ser caracterizada como esfuerzo sistemático y crítico tendiente a captar la cosa misma, la estructura oculta de la cosa, y descubrir el modo de ser del existente.

El concepto de la cosa es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura. El rasgo más característico del conocimiento consiste en la descomposición del todo. La dialéctica no llega al conocimiento desde el exterior o complementariamente, ni tampoco ello constituye una de sus características, sino que el conocimiento es la propia dialéctica en una de sus formas; el conocimiento es descomposición del todo. "El concepto" y "la abstracción" tienen en la concepción dialéctica el significado de un método que descompone el todo unitario, para poder reproducir mentalmente la estructura de la cosa, es decir, para comprender la cosa.^[2]

El conocimiento se realiza como separación del fenómeno respecto de la esencia, de lo secundario respecto de lo esencial, ya que sólo mediante tal separación se puede mostrar la coherencia interna y, con ello, el carácter específico de la cosa.

En este proceso no se deja a un lado lo secundario, ni se le separa como algo irreal o menos real, sino que se revela su carácter fenoménico, o secundario, mediante la demostración de su verdad en la esencia de la cosa. Esta descomposición del todo unitario, que es un elemento constitutivo del conocimiento filosófico—en efecto, *sin tal descomposición no hay conocimiento*—demuestra una estructura análoga a la del obrar humano, puesto que también éste se basa en la desintegración del todo.

El propio hecho de que el pensamiento se mueva de un modo natural y espontáneo en dirección opuesta al carácter de la realidad, a la cual aísla y "mata" y el hecho de que en este movimiento espontáneo se base la tendencia a la abstracción, no es una particularidad inherente al pensamiento, sino que deriva de su función práctica. Toda acción es "unilateral",^[3] ya que tiende a *determinado* fin y, por tanto, aísla algunos aspectos de la realidad como esenciales para esa acción, mientras deja a un lado, por el momento, a otros. Mediante esta acción espontánea que pone de manifiesto determinados aspectos, que son importantes para el logro de cierto fin, el pensamiento escinde la realidad única, interviene en ella y la "valora".

La tendencia espontánea de la "praxis" y del pensamiento, a aislar los fenómenos y a desdoblar la realidad en lo esencial y lo secundario, va *siempre* acompañada de una *percepción del todo* igualmente espontánea en la cual son aislados determinados aspectos, aunque esa percepción sea para la conciencia ingenua menos evidente y, con frecuencia, inconsciente. El "horizonte"—oscuramente intuido—de una "realidad indeterminada" *como todo*, constituye el *fondo* inevitable de cada acción y cada pensamiento, aunque resulte inconsciente para la conciencia ingenua.

Los fenómenos y las formas fenoménicas de las cosas se reproducen espontáneamente en el pensamiento cotidiano como realidad (la realidad misma) pero no porque sean más superficiales y estén más cerca del conocimiento sensible, sino porque el aspecto fenoménico de la cosa es un producto espontáneo de la práctica cotidiana. La práctica utilitaria de cada día crea "el pensamiento común"—en el cual se captan tanto la cosa y su aspecto superficial como la técnica del tratamiento de ella como forma de su movimiento y de su existencia. El pensamiento común es la forma ideológica del obrar humano de cada día. Pero el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la "consistencia" y la "validez" de este mundo, sino que es "el mundo de la apariencia" (Marx). La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la

proyección de determinadas condiciones históricas *petrificadas*, en la conciencia del sujeto.

La distinción entre representación y concepto, entre el mundo de la apariencia y el mundo de la realidad, entre la práctica utilitaria cotidiana de los hombres y la praxis revolucionaria de la humanidad, o, en pocas palabras, "la escisión de lo único", es el modo como el pensamiento capta la "cosa misma". La dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la "cosa misma", y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. Es, pues, lo opuesto a la sistematización doctrinaria o a la romantización de las representaciones comunes. El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe *destruir* la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real; tras la apariencia externa del fenómeno se descubre la ley del fenómeno, la esencia.^[4] Pero lo que confiere a estos fenómenos el carácter de la pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta. La destrucción de la pseudoconcreción, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado.

La dialéctica no considera los productos como algo fijo, ni las configuraciones y los objetos, o sea, todo el conjunto del mundo material cosificado, como algo originario e independiente; del mismo modo tampoco considera así el mundo de las representaciones y del pensamiento común ni los acepta bajo su aspecto inmediato, sino que los somete a un examen en el cual las formas cosificadas del mundo objetivo e ideal se diluyen, pierden su fijeza, su naturaleza y su pretendida originariedad, para mostrarse como fenómenos derivados y mediatos, como sedimentos y productos de la praxis social de la humanidad.^[5]

El pensamiento acriticamente reflexivo^[6] coloca de inmediato, es decir, sin un análisis dialéctico, las representaciones fijas en una relación causal con las condiciones asimismo fijas, y presenta este método de "pensamiento bárbaro" como análisis "materialista" de las ideas. Por cuanto que los hombres han adquirido conciencia de su época (esto es, la han vivido, valorado, criticado y comprendido) en las categorías de "la fe del carbonero" y "el escepticismo pequeño-burgués", el doctrinario supone que el análisis "científico" de estas ideas ya se ha cumplido cuando se ha encontrado el adecuado equivalente económico, social o de clase de cada una de ellas. Empero, mediante tal "materialización" se efectúa sólo una doble mistificación: la inversión del mundo de la apariencia (de las ideas ya fijas) tiene sus raíces en la materialidad invertida (cosificada). La teoría materialista debe *emprender* el análisis partiendo de esta cuestión: *¿por qué* los hombres han cobrado conciencia de su *tiempo* precisamente en estas categorías, y *qué tiempo* se muestra a los hombres en dichas categorías? Con tal planteamiento, el materialista prepara el terreno para proceder a la destrucción de la pseudoconcreción, *tanto* de las ideas *como* de las condiciones, y sólo *después* de esto puede buscar una explicación racional de la conexión interna entre el tiempo y las ideas.

Ahora bien, la destrucción de la pseudoconcreción como método dialéctico crítico, gracias al cual el pensamiento disuelve las creaciones fetichizadas del mundo cosificado e ideal, *para* alcanzar su realidad, es sólo el segundo aspecto, el reverso de la dialéctica como *método revolucionario de transformación de la realidad*. *Para que el mundo pueda ser explicado "críticamente", es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria*. Más adelante veremos que la realidad puede ser transformada *revolucionariamente* sólo porque, y sólo en la medida en que es creada por nosotros mismos, y en que sabemos que la realidad es producida por nosotros. La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla *revolucionariamente*, pero sólo porque él mismo ha producido *esta* realidad.

El mundo real, oculto de la pseudoconcreción y que, no obstante, se manifiesta en ella, no es el mundo de las condiciones reales en oposición a las condiciones irreales, o el mundo de la trascendencia en oposición a la ilusión subjetiva, sino el mundo de la praxis humana. es la comprensión de la realidad humano-social como *unidad* de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y la estructura. El mundo real no es, por tanto, un mundo de objetos "reales" fijos, que bajo su aspecto fetichizado llevan una existencia trascendente como una variante, entendida en sentido naturalista, de las ideas platónicas, sino que es un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son considerados como *productos* del hombre social, y el hombre mismo se revela como sujeto real del mundo social. El mundo de la realidad no es una variante secularizada del paraíso, de un estado de cosas ya realizado y fuera del tiempo, sino que es un proceso en el curso del cual la humanidad y el individuo *realizan su* propia verdad, esto es, llevan a cabo la humanización del hombre. A diferencia del mundo de la pseudoconcreción, el mundo de la realidad es el mundo de la *realización* de la verdad; es el mundo en el que la verdad no está dada ni predestinada, ni está calcada indeleblemente en la conciencia humana; es el mundo en el que la verdad *deviene*. Por esta razón, la historia humana puede ser el proceso de la verdad y la historia de la verdad. La destrucción de la pseudoconcreción significa que la verdad no es inaccesible, pero tampoco es alcanzable de una vez y para siempre, sino que la verdad misma se hace, es decir, se desarrolla y realiza.

En consecuencia, la destrucción de la pseudoconcreción se efectúa como: 1) crítica revolucionaria de la praxis de la humanidad, que coincide con el devenir humano del hombre, con el proceso de "*humanización del hombre*", cuyas etapas clave son las revoluciones sociales; 2) el pensamiento dialéctico, que disuelve el mundo fetichizado de la apariencia, para llegar a la realidad y a la "cosa misma"; 3) la realización de la verdad y la creación de la realidad humana en un proceso ontogénico, ya que para cada individuo humano el mundo de la verdad es, al mismo tiempo, su propia creación espiritual como individuo histórico-social. Cada individuo debe —*personalmente y sin que nadie pueda sustituirle*— formarse una cultura y vivir su vida.

Por tanto, no podemos considerar la destrucción de la pseudoconcreción como el desgarramiento de una cortina y el descubrimiento de la realidad que se ocultaba tras ella, ya preparada y dispuesta, existiendo independientemente de la actividad del hombre. La pseudoconcreción es precisamente la existencia autónoma de los *productos* humanos y la reducción del hombre al nivel de la práctica utilitaria. La destrucción de la pseudoconcreción es el proceso de creación de la realidad concreta y la visión de la

realidad en su concepción Las tendencias idealistas han elevado al plano de lo absoluto ya el sujeto, ocupándose del problema de cómo abordar la realidad para que ésta sea concreta o bella; ya el objeto, suponiendo que la realidad es tanto más real cuanto más completamente sea desalojado de ella el sujeto. En contraste con estas corrientes, en la destrucción materialista de la pseudoconcreción, la liberación del "sujeto" (esto es, la *visión* concreta de la realidad a diferencia de la "intuición fetichista") coincide con la liberación del "objeto" (creación del ambiente humano como hecho humano de condiciones transparentes y racionales), puesto que la realidad social de los hombres se crea como unidad dialéctica de sujeto y objeto.

El lema "*ad fontes*", que resuena periódicamente como reacción contra la pseudoconcreción en sus más variadas manifestaciones, así como la regla metodológica del análisis positivista ("liberarse de los prejuicios"), encuentran su fundamento y su justificación en la destrucción materialista de la pseudoconcreción. La vuelta misma "a las fuentes" tiene, en general, dos aspectos totalmente distintos. Bajo el primero de ellos se manifiesta como crítica docta y, humanísticamente erudita de las fuentes, como examen de los archivos y fuentes antiguas de las que debe extraerse la auténtica realidad. Bajo otro aspecto, más profundo y significativo, que a los ojos de la docta erudición parece bárbaro (como lo demuestra la reacción contra Shakespeare y Rousseau), el lema "*ad fontes*" significa *crítica de la civilización y de la cultura*; significa una tentativa—romántica o revolucionaria— de descubrir, tras los productos y las creaciones, la acción y la actividad productiva, de hallar la "auténtica realidad" del hombre concreto tras la realidad cosificada de la cultura imperante, de revelar el verdadero sujeto histórico bajo las estratificaciones de las convenciones solidificadas.

La reproducción espiritual y racional de la realidad

Puesto que las cosas no se presentan al hombre directamente como son y el hombre no posee la facultad de penetrar de un modo directo e inmediato en la esencia de ellas, la humanidad tiene que dar un rodeo para poder conocer las cosas y la estructura de ellas. Y precisamente porque ese rodeo es la única vía de que se dispone para alcanzar la verdad, periódicamente la humanidad intenta eludir el esfuerzo que supone semejante rodeo y quiere captar *directamente* la esencia de las cosas (el misticismo es justamente una expresión de la impaciencia humana por conocer la verdad). Pero, al mismo tiempo, con ello el hombre corre el riesgo de perderse o quedarse a medio camino al efectuar ese rodeo.

La evidencia no coincide con la claridad y distinción de las cosas mismas, sino más bien con la falta de claridad en la representación de ellas. La naturaleza, por ejemplo, se manifiesta como algo innatural. El hombre debe realizar una serie de esfuerzos y salir del "estado natural" para llegar a ser verdaderamente hombre (el hombre *se hace* transformándose en hombre) y conocer la realidad como tal. Para los grandes filósofos de todas las épocas y tendencias—mito platónico de la caverna, imagen baconiana de los ídolos, Spinoza, Hegel, Heidegger y Marx—el conocimiento es precisamente una superación de la naturaleza, la actividad o el "esfuerzo" más alto. La dialéctica de la actividad y de la pasividad en el conocimiento humano se manifiesta, ante todo, en el hecho de que el hombre para conocer las cosas como son en sí mismas, debe transformarlas antes en cosas para sí; para poder conocer las cosas como son independientemente de él, debe someterlas primero a su propia práctica; para poder comprobar cómo son cuando no está en contacto con ellas, debe primeramente entrar en

contacto con las cosas. El conocimiento no es contemplación. La contemplación del mundo se basa en los resultados de la praxis humana. El hombre sólo conoce la realidad en la medida en que *crea la realidad* humana y se comporta ante todo como ser práctico.

Para poder acercarnos a la cosa, a su estructura, y encontrar una vía de acceso a ella, debemos procurar distanciarnos. Como es sabido, resulta *difícil* estudiar científicamente los acontecimientos contemporáneos, en tanto que el análisis de los hechos pasados es relativamente más fácil, porque la propia realidad ya ha sido objeto de cierta eliminación y "crítica". La ciencia debe "reproducir" *artificial* y experimentalmente esta marcha natural de la historia. ¿En qué se basa este experimento? En el hecho de que la ciencia logra un *alejamiento* conveniente y justificado, desde cuya perspectiva las cosas y los acontecimientos se muestran adecuadamente y sin tergiversaciones. (Schiller, en relación con el drama, subrayó la importancia de este experimento intelectual, que suple al alejamiento histórico real).

No es posible captar de inmediato la estructura de la cosa o la cosa misma mediante la contemplación o la mera reflexión. Para ello es preciso una determinada *actividad*. No se puede penetrar en la "cosa misma" y responder a la pregunta de qué es la "cosa en sí misma", sin realizar un análisis de la actividad gracias al cual es comprendida la cosa, con la particularidad de que este análisis debe abarcar el problema de la *creación* de la actividad que abre el acceso a la "cosa misma". Esta actividad son los aspectos o modos diversos de la *apropiación* humana del mundo. Los problemas estudiados por la fenomenología bajo el rubro de "intencionalidad hacia algo", "intención significativa hacia una cosa" o "modos (diversos) de percepción", fueron ya fundamentados por Marx sobre una base materialista como modos distintos de la apropiación humana del mundo: práctico-espiritual, teórico, artístico, religioso, pero también matemático, físico, etc. Las matemáticas y la realidad a la que nos introducen no pueden ser apropiadas y, por tanto, no pueden ser comprendidas con una intencionalidad que no corresponda a la realidad matemática; por ejemplo, mediante la experiencia religiosa o la contemplación artística.

El hombre vive en varios mundos, y cada uno exige una clave distinta; no puede, en consecuencia, pasar de un mundo a otro sin poseer la clave correspondiente, es decir, sin cambiar de intencionalidad y de modo de apropiarse la realidad. Para la filosofía y la ciencia moderna—enriquecida ésta continuamente con el concepto de praxis—el *conocimiento* es uno de los modos de apropiación del mundo por el hombre. Por otro lado, los dos elementos constitutivos de todo modo humano de apropiación del mundo son el sentido subjetivo y el sentido objetivo. ¿Qué intención, qué visión, qué *sentido* debe desarrollar el hombre y cómo ha de "prepararse" para captar y descubrir el *sentido objetivo* de la cosa? El proceso de captación y descubrimiento del *sentido* de la cosa es, a la vez, proceso de creación del *sentido* humano correspondiente, gracias al cual puede ser comprendido el sentido de la cosa. El *sentido objetivo* de la cosa puede ser captado si el hombre se crea un *sentido correspondiente*. Estos mismos sentidos, mediante los cuales el hombre descubre la realidad y su propio sentido, son un producto historico-social.^[7]

Cada peldaño del conocimiento humano, sensible o racional, y cada modo de asimilación de la realidad es una actividad basada en la praxis objetiva de la humanidad, y, *por ello*, está vinculada, en uno u otro grado, a todas las demás. El hombre ve

siempre *más* de lo que Percibe directamente. El edificio que veo ante mí lo percibo ante todo, y en forma inmediata, como una casa habitable, una fábrica o un monumento histórico, y esta percepción sensible inmediata se plasma en determinada actitud como interés, indiferencia, admiración, desagrado, etc. Del mismo modo, el ruido que escucho lo capto, ante todo, como el ruido de un avión que se acerca o se aleja, y este simple ruido me permite saber si se trata de un avión de hélice o a reacción, o de un avión de caza o transporte, etc. En mi audición y en mi visión participan, pues, en cierto modo, todo mi saber y mi cultura, toda mi experiencia, viva o arrinconada en el olvido que aflora en determinadas situaciones, mis pensamientos y reflexiones, aunque todo esto no se manifieste en forma predicativa explícita en los actos concretos de la percepción y la experiencia. En la asimilación práctico-espiritual del mundo, de la cual se derivan originariamente todos los demás modos de asimilación (el teórico, el artístico, etc.), la realidad es, pues, percibida, como *un todo indivisible de entidad y significados* y está implícitamente comprendida en la unidad de los juicios de existencia y de valor. Sólo mediante la abstracción, la tematización y la *proyección*, se pueden aislar de este mundo real, pleno e inagotable, determinados aspectos, zonas o esferas, que el naturalismo ingenuo y el positivismo consideran como los *únicos* y auténticos y como la única realidad, mientras desechan el "resto" como pura subjetividad. La imagen fisicalista del positivismo ha empobrecido el mundo humano y con su absoluto exclusivismo ha deformado la realidad, ya que ha reducido el mundo real a *una sola* dimensión y a un solo aspecto: la dimensión de la extensión y de las relaciones cuantitativas. Además ha escindido el mundo humano al proclamar que el mundo del fisicalismo, el mundo de los valores reales idealizados, de la extensión, de la cantidad, de la medición y de las formas geométricas es el único real en tanto que considera el mundo cotidiano del hombre como una ficción.

En el mundo del fisicalismo—que para el positivismo moderno es la única realidad—el hombre sólo puede existir como una determinada actividad abstracta, es decir, como físico, estadista, matemático, lingüista, etc., pero nunca con toda su potencialidad, nunca como hombre entero. El mundo físico como modo tematizado de captar y conocer la realidad física es sólo una de las posibles imágenes del mundo, la imagen que ofrece determinadas propiedades esenciales y aspectos de la realidad objetiva. Pero además del mundo físico existen también otros mundos, igualmente válidos, como, por ejemplo, el mundo artístico, el mundo biológico, etc., lo que significa que la realidad *no se agota* con la imagen física del mundo. El fisicalismo positivista es responsable del equívoco de haber considerado una determinada *imagen* de la realidad como la *realidad* misma, y un determinado modo de asimilación del mundo como el único auténtico. Con ello, ha negado, en primer lugar, que el mundo objetivo sea inagotable, y que pueda ser reducido al conocimiento humano, lo que contradice una de las tesis fundamentales del materialismo. En segundo lugar, ha empobrecido el mundo humano, ya que reduce la riqueza y diversidad de la subjetividad humana, que se crea *históricamente* en la praxis objetiva de la humanidad a un solo modo de apropiación de la realidad.

Cada una de las cosas en la que el hombre concentra su mirada, su atención, su acción o valoración, emerge de un todo que la circunda, y que el hombre percibe como trasfondo indeterminado, o como una conexión imaginaria, oscuramente intuitiva. ¿Cómo percibe el hombre los objetos singulares? ¿Como únicos y absolutamente aislados? Los percibe *siempre* en el horizonte de un *todo* que, en la mayoría de los casos no se expresa ni se capta explícitamente. Todo objeto percibido, observado o elaborado por el hombre es parte de un todo, y precisamente este todo, no percibido explícitamente, es la luz que

ilumina y revela el objeto singular, observado en su singularidad y en su significado. La conciencia humana debe, por ello, ser considerada tanto en su aspecto teórico-predicativo, en forma de conocimiento explícito fundado, racional y teórico, como en su aspecto ante-predicativo, y totalmente intuitivo. La conciencia es la unidad de ambas formas, que se compenetran e influyen recíprocamente, ya que en esta unidad se basan la praxis objetiva y la asimilación práctico-espiritual de la realidad. La negación o subestimación de la primera forma conducen al irracionalismo, y a los más diversos tipos de "pensamiento vegetativo". La negación o subestimación de la segunda forma conducen al racionalismo, al positivismo y al cientifismo, que con su unilateralidad dan lugar necesariamente al irracionalismo como su necesario complemento.

¿Por qué, entonces, el pensamiento teórico se convierte en "medio universal", a través del cual pasa *nuevamente* —o puede pasar— todo lo que ya se ha vivido en la experiencia, intuido en la intuición, representado en la representación, realizado en la acción, sentido en la sensibilidad; por qué, entonces, la realidad (que el hombre asimila ante todo, y, principalmente, en la actividad práctico-espiritual y, sobre esta base, en las esferas artística, religiosa, etc.), la realidad que el hombre vive, valora y elabora, vuelve a ser asimilada *otra vez*, teóricamente? Ciertamente "privilegio" de la esfera teórica sobre todas las demás queda demostrado por el hecho de que se puede elaborar una teoría de cualquier cosa, y todo puede ser sometido a un explícito examen analítico. Además del arte existe también la teoría del arte; además del deporte, existe una teoría del deporte, además de la praxis, la teoría de la praxis. Pero ¿de qué privilegio se trata? ¿La verdad del arte está en la teoría del arte, y la verdad de la praxis en la teoría de la praxis? ¿La eficacia del arte reside en la teoría del arte, y la eficacia de la praxis en la teoría de la praxis? Estos supuestos son los que sirven de base a todas las caricaturas de la teoría y a la concepción burocrático-formalista de ella. La teoría no es ni la verdad ni la eficacia de tal o cual modo no teórico de asimilación de la realidad. sino que representa su comprensión *explícitamente reproducida*, que de rechazo ejerce influencia sobre el correspondiente modo de asimilación, en su intensidad, veracidad, etcétera.

La teoría materialista del conocimiento como reproducción espiritual de la realidad capta el doble carácter de la conciencia, que escapa tanto al positivismo como al idealismo. La conciencia humana es "reflejo", y, al mismo tiempo, "proyección"; registra y construye, toma nota y planifica, refleja y anticipa; es al mismo tiempo receptiva y activa. Para que hablen "las cosas mismas", sin añadir nada, dejando las cosas como son, hace falta una actividad de un género particular.

La teoría del conocimiento como reproducción espiritual de la realidad pone de manifiesto el carácter activo del conocimiento en *todos* los niveles. El más elemental conocimiento sensible no deriva, en ningún caso, de una percepción pasiva, sino de la actividad perceptiva. Sin embargo, y como se desprende de la idea fundamental de nuestro estudio, toda teoría del conocimiento se basa —implícita o explícitamente— en una determinada teoría de la realidad, y presupone cierta concepción de la realidad misma. La teoría materialista del conocimiento como reproducción mental de la realidad deriva de una concepción de la realidad distinta de la concepción de la que deriva el método de la reducción. La reducción presupone una sustancia rígida, de elementos inmutables y no derivados, en los que, en última instancia, se despliegan la diversidad y variedad de los fenómenos. El fenómeno puede ser explicado si se le reduce a su esencia, a la ley general, al principio abstracto. La inconsistencia del reduccionismo, al ser aplicado a la realidad social, se pone de manifiesto en estas dos famosas frases:

Franz Kafka es un intelectual pequeñoburgués, pero no todo intelectual pequeñoburgués es Franz Kafka. El método del reduccionismo subsume lo singular en lo universal abstracto, y crea dos polos entre los cuales no hay mediación: lo individual abstracto, de una parte, y lo universal abstracto, de otra.

El espinozismo y el fisicalismo son las dos formas más difundidas del método reduccionista, que traduce la riqueza de la realidad a algo básico y fundamental. Toda la rica variedad del mundo es arrojada al abismo de la sustancia inmutable. En Spinoza, este método es el reverso del ascetismo moral, según el cual toda la riqueza no es, en verdad, riqueza, y todo lo concreto y singular es ilusorio. En determinada tradición del pensamiento, el marxismo es concebido como un espinozismo dinámico. La sustancia inmutable de Spinoza es puesta en movimiento. Desde este punto de vista, el materialismo marxista no sería, en general, sino una metafísica. Pero este materialismo no ha introducido el dinamismo en la sustancia inmutable, sino que define la "dinámica" misma del ser, su dialéctica, como la "sustancia". Por eso mismo, conocer la sustancia no significa reducir los "fenómenos" a la sustancia dinamizada, es decir, a algo que se oculta tras los fenómenos y no depende de ellos significa conocer las leyes del movimiento de la cosa misma. La "sustancia" es el *movimiento mismo de la cosa, o la cosa en movimiento*. El movimiento de la cosa crea diversas fases, formas y aspectos que no pueden ser comprendidos mediante su reducción a la sustancia, sino que son comprensibles como explicación de la "cosa misma". No se puede comprender la religión desde el punto de vista materialista investigando el núcleo terrenal de las ideas religiosas, y reduciéndolas a un plano material. Puede ser entendida cuando se la concibe como una actividad invertida y mistificada del hombre en cuanto sujeto objetivo. La "sustancia" del hombre es la actividad objetiva (la praxis) y no la sustancia dinamizada presente en el hombre. El reduccionismo es el método del "no es otra cosa que". Toda la riqueza del mundo "no es otra cosa que" la sustancia inmutable puesta en movimiento. Esta es la razón de que el reduccionismo no pueda explicar racionalmente un desarrollo *nuevo*, cualitativo. Para él todo lo nuevo puede ser reducido a condiciones y premisas; lo nuevo "no es otra cosa que" lo viejo.[\[8\]](#)

Si toda la riqueza del hombre como ser social es reducible a la frase: la esencia del hombre es la producción de instrumentos, y si toda la realidad social se halla determinada, en fin de cuentas, por la economía, *entendida como factor económico*, surge entonces esta pregunta: ¿por qué ese factor debe disfrazarse y realizarse bajo formas que son esencialmente extrañas a ella, como por ejemplo la imaginación y la poesía? [\[9\]](#)

¿Cómo es posible comprender lo nuevo? Reduciéndolo a lo viejo, es decir a condiciones e hipótesis. En esta concepción lo nuevo aparece como algo externo que sobreviene en un segundo momento, a la realidad material.

La materia está en movimiento, pero no tiene la cualidad de la negatividad.[\[10\]](#) Solamente una concepción de la materia que descubre en la materia misma la negatividad, es decir, la capacidad de producir nuevas cualidades y grados evolutivos más altos, permite explicar lo nuevo de un modo materialista como una cualidad del mundo material. Si la materia es concebida como negatividad, la explicación reductiva deja de ser científica, es decir, carece de valor la reducción de lo nuevo a postulados, de los fenómenos concretos a un fundamento abstracto, y el proceso cognoscitivo se convierte en *explicación de fenómenos*. La realidad se explica no por la reducción a algo

distinto de ella misma, sino por sí misma, mediante el desarrollo y la ilustración de sus fases, de los elementos de su movimiento. [\[11\]](#)

El punto de partida de la investigación debe ser, formalmente, idéntico al resultado. Este punto de partida debe mantener su identidad en todo el curso del razonamiento, ya que sólo así se garantiza que el pensamiento no se pierda en su camino. Pero el sentido de la indagación estriba en que, en su movimiento en espiral, llega a un resultado que no era conocido en el punto de partida, y que, por tanto, dada la identidad formal de este último y del resultado, el pensamiento llega, al final de su movimiento, a algo distinto, por su contenido, de aquello de que había partido.

De la representación viva, caótica e inmediata del todo, el pensamiento llega al concepto, a la determinación conceptual abstracta, mediante cuya formación se opera el retorno al punto de partida, pero ya no al todo vivo e incomprendido de la percepción inmediata, sino al concepto del todo ricamente articulado y comprendido. El camino de la "representación caótica del todo" a la "rica totalidad de las múltiples determinaciones y relaciones" coincide con la comprensión de la realidad. El todo no es cognoscible inmediatamente para el hombre, aunque le sea dado en forma inmediatamente sensible, es decir, en la representación, en la opinión, o en la experiencia. El todo, pues, es accesible directamente al hombre, pero como un todo caótico y nebuloso. Para que el hombre pueda conocer y comprender este todo, para aclararlo y explicarlo, es necesario dar un rodeo: lo concreto se vuelve comprensible por medio de lo abstracto; el todo por medio de la parte. Precisamente por el hecho de que el camino de la verdad es un rodeo —*der Weg der Wahrheit ist Umweg*— el hombre puede desorientarse o quedarse a mitad del camino.

El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es el método del pensamiento; con otras palabras, esto significa que es un movimiento que se opera en los conceptos, en el elemento de la abstracción. El ascenso de lo abstracto a lo concreto no es el paso de un plano (sensible) a otro (racional), sino un movimiento del pensamiento y en el pensamiento. Para que éste pueda avanzar de lo abstracto a lo concreto, debe moverse en su propio elemento, es decir, en el plano abstracto, que es la negación de lo inmediato, de la evidencia y de lo concreto sensible. El ascenso de lo abstracto a lo concreto es un movimiento en el que cada comienzo es abstracto, y cuya dialéctica consiste en la superación de esta abstracción. Dicho ascenso es, pues, en general, un movimiento de la parte al todo y del todo a la parte, del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno, de la totalidad a la contradicción y de la contradicción a la totalidad, del objeto al sujeto y del sujeto al objeto. El progreso de lo abstracto a lo concreto como método materialista del conocimiento de la realidad es la dialéctica de la totalidad concreta, en la que se reproduce idealmente la realidad en *todos sus planos y dimensiones*. El proceso del pensamiento no se limita a transformar el todo caótico de las representaciones en el todo diáfano de los conceptos; sino que en este proceso, es diseñado, determinado y comprendido, al mismo tiempo, el todo mismo.

Como es sabido, Marx distinguía el método de investigación del método de exposición. Sin embargo, el método de investigación se pasa por alto como algo conocido, y el método de exposición es considerado como una forma de presentación, y, por tanto, no se ve que no es sino el método de explicación, gracias al cual el fenómeno se vuelve transparente, racional, comprensible. El método de investigación comprende tres grados:

1) Asimilación minuciosa de la materia, pleno dominio del material incluyendo todos los detalles históricos posibles.

2) Análisis de las diversas formas de desarrollo del material mismo.

3) Indagación de coherencia interna, es decir, determinación de la unidad de esas diversas formas de desarrollo. [\[12\]](#)

Sin el pleno dominio de este método de investigación, cualquier dialéctica se convierte en una vacua especulación.

En cuanto la ciencia *inicia su* propia exposición estamos ya ante el *resultado* de una investigación y de una asimilación crítico-científica de la materia. El comienzo de la exposición es ya un comienzo mediato, que contiene en germen la estructura de toda la obra. Pero lo que puede y debe ser el *comienzo de la exposición*, o sea, del desarrollo científico (exégesis) de la problemática, no es conocido todavía al *comienzo de la investigación*. El inicio de la exposición y el inicio de la investigación son cosas distintas. El comienzo de la investigación es casual y arbitrario en tanto que el de la exposición es necesario.

El Capital de Marx se inicia—y esto es ya un lugar común—con el análisis de la mercancía. Pero el hecho de que la mercancía sea una célula de la sociedad capitalista, su comienzo abstracto, cuyo desarrollo reproduce la estructura interna de la sociedad capitalista, tal comienzo de la exposición es resultado de una investigación, el resultado de la asimilación científica de la materia. Para la sociedad capitalista, la mercancía es la *realidad absoluta*, puesto que es la unidad de todas las determinaciones, el embrión de todas las contradicciones, y, en este sentido, puede ser caracterizada en términos hegelianos como la unidad del ser y el no ser, de la distinción y la indistinción, de la identidad y la no identidad. Todas las determinaciones ulteriores son definiciones o concreciones más ricas de este "absoluto" de la sociedad capitalista. La dialéctica de la explicación o exégesis no puede eclipsar el problema central: ¿cómo llega la ciencia al *Comienzo necesario de la exposición*, o sea, de la explicación? En la interpretación de la obra de Marx, el no distinguir e incluso confundir el comienzo de la indagación con el comienzo de la explicación, da origen a trivialidades y absurdos. En la indagación el comienzo es arbitrario, mientras en la exposición es la *explicación de la cosa*, justamente porque la presenta en su desarrollo interno y en su evolución *necesaria*. El comienzo auténtico es aquí un comienzo necesario, a partir del cual se desarrollan *necesariamente* las restantes determinaciones. Sin un comienzo necesario, la exposición deja de ser un desarrollo, una explicación, para convertirse en una mezcla ecléctica, o un continuo saltar de acá para allá o, por último, lo que se opera no es el desarrollo interno y necesario de la *cosa misma*, sino el desarrollo del reflejo de la cosa, de la meditación sobre la cosa, lo cual es—en relación a la cosa—algo externo y arbitrario. El método de la explicación no es el desarrollo evolutivo, sino el despliegue, la manifestación y "complicación" de las contradicciones, el desarrollo de la cosa por mediación de éstas.

La explicación es un método que presenta el desenvolvimiento de la cosa como *transformación necesaria* de lo abstracto en concreto. El desconocimiento del método de la explicación dialéctica (basado en la concepción de la realidad como totalidad

concreta) conduce, bien a la absorción de lo concreto por lo abstracto, o bien a saltarse los términos intermedios y a la construcción de abstracciones forzadas.

La dialéctica materialista como método de explicación científica de la realidad humano-social no significa, por tanto, la búsqueda del núcleo terreno de las configuraciones espirituales (como supone el materialismo reduccionista, espinoziano de Feuerbach), ni el acercamiento de los fenómenos culturales a los equivalentes económicos (como enseñaba Plejánov siguiendo la misma tradición espinoziana), o la reducción de la cultura al factor económico. *La dialéctica no es el método de la reducción, sino el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad*, el método del desarrollo, o explicación, de los fenómenos sociales partiendo de la actividad práctica objetiva del hombre histórico.

La totalidad concreta

La categoría de totalidad, que Spinoza ha anunciado por primera vez con su *nature naturans* y *natura naturata*, en la filosofía moderna, fue elaborada en la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales que distinguen polémicamente la dialéctica de la metafísica. La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales, y no llega a la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la casualidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc. Marx^[13] tomó este concepto dialéctico, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convirtió, en su *nueva* forma, en uno de los conceptos centrales de la *dialéctica materialista*.

Sin embargo, los conceptos centrales de la filosofía en los que se revelan los aspectos esenciales de la realidad tienen un extraño destino. No son *nunca* monopolio intelectual de la filosofía que por primera vez se sirvió de ellos y los fundamentó, sino que, gradualmente, pasan a ser propiedad común. La difusión o aceptación de los conceptos, o el proceso mediante el cual un concepto adquiere notoriedad universal entraña, al mismo tiempo, su metamorfosis. También la categoría de totalidad ha alcanzado en el siglo xx una amplia resonancia y notoriedad, pero, a la par con ello, se ha visto expuesta continuamente al peligro de ser entendida de manera unilateral, y transformarse así en su opuesto, es decir, dejar de ser un concepto *dialéctico*. La dirección principal en la que, en los últimos decenios, se ha ido modificando el concepto de totalidad, ha sido su reducción a una exigencia *metodológica*, y a una regla metodológica en la indagación de la realidad. Esta degeneración del concepto ha desembocado en dos trivialidades: que todo está en conexión con todo y que el todo es más que las partes.

En la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿qué es la realidad? Y sólo en segundo término, y como resultado de la solución materialista a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica. Las corrientes idealista del siglo xx han liquidado la triple dimensión de la totalidad como principio metodológico, reduciéndola esencialmente a una sola dimensión, a la relación de la parte con el todo, y, *sobre todo*,^[14] han separado radicalmente la totalidad (como exigencia metodológica

y principio epistemológico del *conocimiento* de la realidad) de la *concepción* materialista *de la realidad* como totalidad concreta. Con tal separación, la totalidad como principio metodológico ha perdido su fundamento y coherencia, lo que ha conducido inmediatamente a su interpretación idealista y al empobrecimiento de su contenido.

El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: qué es la realidad. ¿Qué es la realidad? Si es un complejo de hechos, de elementos simplísimos y directamente inderivables, de ello se desprende, en primer lugar, que lo concreto es el conjunto de *todos* los hechos, y, en segundo lugar, que la realidad en su concreción es esencialmente incognoscible, puesto que es posible añadir a todo fenómeno nuevas facetas y aspectos, hechos ulteriores, que fueron olvidados o aún no descubiertos, y, mediante esta *adición infinita*, se puede demostrar el carácter abstracto e inconcreto del conocimiento. "Todo conocimiento, sea intuitivo o discursivo —escribe uno de los principales detractores contemporáneos de la filosofía de la totalidad concreta—, es necesariamente conocimiento de aspectos abstractos y nunca podremos comprender la estructura <concreta> de la realidad social *en sí misma*." [15]

Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y autocreación, y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no puede alcanzar la "totalidad" de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que *todos* los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico. [16] Pero, en verdad, la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad *es* totalidad concreta que *se convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí.

La dialéctica de la totalidad concreta no es un método que pretenda ingenuamente conocer *todos* los aspectos de la realidad sin excepción y ofrecer un cuadro "total" de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino que es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad. La totalidad concreta no es un método para captar y describir *todos* los aspectos, caracteres, propiedades, relaciones y procesos de la realidad; es la teoría de la realidad como totalidad concreta. Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por tanto, no es algo

caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición), de tal concepción de la realidad se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio, descripción, comprensión, ilustración y valoración de ciertos sectores tematizados de la realidad, tanto si se trata de la física o de la ciencia literaria, de la biología o de la economía política, de problemas teóricos de las matemáticas o de cuestiones prácticas vinculadas con la regulación de la vida humana o de las relaciones sociales.

En la ciencia moderna el pensamiento humano llega tanto al conocimiento dialéctico, a la concepción dialéctica del conocimiento, que se manifiesta especialmente en la relación dialéctica de la verdad absoluta y la verdad relativa, de lo racional y lo empírico, de lo abstracto y lo concreto, del punto de partida y el resultado, del postulado y la demostración, como a la comprensión dialéctica de la realidad objetiva. La posibilidad de crear una ciencia unitaria y una concepción unitaria de esta ciencia se basa en el descubrimiento de la más profunda unidad de la realidad objetiva. El notable desarrollo de la ciencia en el siglo xx depende del hecho de que cuanto más se especializa y diferencia la ciencia, cuanto más nuevos campos descubre y describe, tanto más transparente se vuelve la unidad material *interna* de los sectores de la realidad más diversos y alejados, a la vez que se plantea de un modo nuevo el problema de las relaciones entre mecanismo y organismo, entre causalidad y teleología, y, con ello, el problema de la *unidad del mundo*. La diferenciación de la ciencia (que en determinadas etapas de su desarrollo parecía amenazar su unidad, y presentaba el peligro de fragmentar el mundo, la naturaleza y la materia en todos independientes y aislados, y de transformar a los hombres de ciencia de las distintas especialidades en eremitas solitarios privados de todo contacto y posibilidad de comunicación), conduce con sus resultados y consecuencias *reales* a un descubrimiento y conocimiento *más profundos* de la *utilidad* de la realidad. Por otro lado, esta comprensión más profunda de la unidad de lo real representa una comprensión también más profunda del carácter *específico* de sus distintos sectores y fenómenos particulares. En abierto contraste con el romántico desprecio por las ciencias naturales y la técnica, han sido precisamente la técnica moderna, la cibernética, la física y la biología las descubridoras de nuevas posibilidades de desarrollo del humanismo y de la investigación de lo específicamente humano.

Las tentativas de crear una nueva ciencia unitaria tienen su origen en la comprobación de que la propia realidad, en su estructura, es dialéctica. La existencia de analogías estructurales entre los más diversos campos—que, por otra parte, son absolutamente distintos—se basa en el hecho de que todas las regiones de la realidad objetiva son sistemas, es decir, complejos de elementos que se influyen mutuamente.

El paralelismo del desarrollo en varias ramas de la ciencia, especialmente en la biología, la física, la química, la tecnología, la cibernética y la psicología, conduce a la problemática de la organización, de la estructura, de la integridad, de la interacción dinámica, y, con ello, a la comprobación de que el estudio de partes y de procesos aislados no es suficiente, y que, en cambio, el problema esencial es el de "las relaciones organizadas que resultan de la interacción dinámica, y determinan que el comportamiento de la parte sea *distinto*, según se examine aisladamente o en el interior de un todo".^[17] Las analogías estructurales determinan el punto de partida de un examen más profundo del carácter específico de los fenómenos. El positivismo ha

llevado a cabo en la filosofía una depuración general de los residuos de la concepción *teológica* de la realidad que jerarquizaba a ésta de acuerdo con sus grados de perfección, y procediendo como un perfecto nivelador ha reducido toda la realidad a la realidad física. La unilateralidad de la concepción cientifista de la filosofía no debe hacernos olvidar los méritos de la obra destructiva y desmistificadora del positivismo moderno. La jerarquización de la realidad conforme a un principio no teológico sólo es posible sobre la base de los grados de *complejidad* de la estructura, y de las formas de *movimiento* de la propia realidad. La jerarquización de los sistemas de acuerdo con la complejidad de su estructura interna constituye un fecundo complemento de la Ilustración y de la herencia de Hegel, quien bajo el rubro de mecanismo, quimismo y organismo examina la realidad (entendida como sistema) desde el punto de vista de la complejidad de su estructura interna. Pero sólo la concepción dialéctica del aspecto ontológico y gnoseológico de la estructura y del sistema permite llegar a una solución fructífera, y evitar los extremos del formalismo matemático, de una parte, y del ontologismo metafísico, de otra. Las analogías estructurales de las diversas formas de relaciones humanas (lenguaje, economía, relaciones de parentesco, etc.) pueden conducir a una comprensión y explicación más profundas de la realidad social, a condición de que sean respetadas tanto la *analogía estructural* como el carácter *específico* de los fenómenos en cuestión.

La concepción dialéctica de la relación entre la ontología y la gnoseología permite reconocer la falta de homogeneidad o de correspondencia entre la estructura lógica (modelo) mediante la cual se explica la realidad o determinado sector de ella y la estructura de esa misma realidad. Con ayuda de un determinado modelo, que estructuralmente es de "orden inferior" respecto a la estructura de determinada esfera de la realidad, esta esfera más compleja sólo puede ser comprendida de un modo aproximado, y el modelo puede constituir una primera aproximación a una adecuada descripción e interpretación de la realidad. Fuera de los límites de esta primera aproximación la interpretación resulta falsa. Gracias al concepto de mecanismo, por ejemplo, es posible explicar el mecanismo de un reloj, el mecanismo de la memoria, el mecanismo de la vida social (del Estado, de las relaciones sociales, etc.). Yero sólo en el primer caso el concepto de mecanismo agota la esencia del fenómeno y lo explica de manera adecuada, mientras que en los otros dos casos, merced al modelo del mecanismo, se explican solamente *ciertos* aspectos del fenómeno, o una determinada apariencia cuya fetichizada; es decir, se tiene la posibilidad de una primera aproximación y de una comprensión conceptual de los fenómenos. En tales casos se trata de una realidad más compleja, cuya adecuada descripción y explicación exigen categorías lógicas (modelos) estructuralmente adecuadas.

Para la filosofía contemporánea es importante saber distinguir—tras la diversa, oscura y con frecuencia mistificadora terminología de las distintas escuelas y tendencias—el problema *real* central y el contenido de los conceptos. Ahora bien en el presente caso esto significa que hay que preguntarse si los conceptos clásicos de la filosofía materialista—como, por ejemplo, el concepto de la totalidad concreta—no ofrecen mejores premisas para la comprensión conceptual de la problemática que la ciencia contemporánea configura en términos de estructura y sistema, o bien si el concepto de totalidad concreta implica ambos conceptos. Desde este punto de vista puede hacerse también la crítica de la incoherencia o unilateralidad de las tendencias filosóficas que en cierto modo reflejan el nacimiento espontáneo de la dialéctica de la ciencia del siglo xx (Lenin), como es, por ejemplo, el caso de la filosofía del pensador suizo Gonseth.

Gonseth subraya el carácter dialéctico del conocimiento humano, pero ante el temor de caer en la metafísica no da una respuesta satisfactoria a la cuestión de si la realidad objetiva que el pensamiento humano conoce es también dialéctica. Según Gonseth, el conocimiento humano crea diversos horizontes o imágenes de la realidad, pero nunca alcanza la realidad "última" de las cosas. Si con ello se quiere decir que la realidad es inagotable para el conocimiento humano y que, por tanto, es una totalidad absoluta, mientras que la humanidad sólo alcanza, en cada etapa de su desarrollo, una totalidad relativa, es decir, cierto grado de conocimiento de la realidad, podríamos estar conformes con la posición de Gonseth. Pero algunas de sus formulaciones tiene un carácter claramente relativista. Según Gonseth, el hombre, en su conocimiento, no se halla en relación con la realidad misma, sino sólo con determinados horizontes o imágenes de la realidad, históricamente cambiantes, que nunca captan la realidad en su estructura "última" v fundamental. La realidad, por tanto, se evapora y al hombre sólo le queda una imagen de ella. Gonseth confunde erróneamente dos problemas: el ontológico y el gnoseológico, el problema de la verdad objetiva y la dialéctica de la verdad relativa y absoluta. Testimonio fehaciente de ello es la siguiente formulación característica: "El mundo natural es tal, y nosotros somos tales, que la realidad no se nos ofrece en un conocimiento definitivo (lo que es cierto), en su esencia (lo que es falso)". [18] Un conocimiento que se abstraiga de la naturaleza, de la materia, de la realidad objetiva, no puede dejar de caer, en uno u otro grado, en el relativismo, puesto que sólo será un conocimiento o expresión de imágenes u horizontes de la realidad, sin que pueda definir ni distinguir cómo es conocida la propia realidad objetiva en estos horizontes o imágenes.

El principio metodológico de la investigación dialéctica de la realidad social es el punto de vista de la realidad concreta, que ante todo significa que cada fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo. Un fenómeno social es un hecho histórico en tanto y por cuanto se le examina como elemento de un determinado conjunto y cumple por tanto un *doble* cometido que lo convierta efectivamente en hecho histórico: de un lado, definirse a sí mismo, y, de otro lado, definir al conjunto; ser simultáneamente productor y producto; ser determinante y, a la vez, determinado; ser revelador y, a un tiempo, descifrarse a sí mismo; adquirir su propio auténtico significado y conferir sentido a algo distinto. Esta interdependencia y mediación de la parte y del todo significa al mismo tiempo que los hechos aislados son abstracciones, elementos artificiosamente separados del conjunto, que únicamente mediante su acoplamiento al conjunto correspondiente adquieren veracidad y concreción. Del mismo modo, el conjunto donde no son diferenciados y determinados sus elementos es un conjunto abstracto y vacío.

La diferencia entre el conocimiento sistemático-acumulativo y el conocimiento dialéctico es, esencialmente, la existente entre dos concepciones distintas de la realidad. Si la realidad es un conjunto de hechos, el conocimiento humano sólo puede ser abstracto, un conocimiento sistemático-analítico de las partes abstractas de la realidad, mientras que el todo de la realidad es incognoscible. "El objeto del estudio científico—afirma Hayek polemizando con el marxismo—no es nunca la totalidad de todos los fenómenos observables en determinado instante y lugar, sino siempre y sólo determinados aspectos, abstraídos de ella. . . El espíritu humano no puede jamás abarcar el <conjunto>, en el sentido de totalidad de los diversos aspectos de la situación real". [19]

Precisamente porque la realidad es un todo estructurado, que se desarrolla y se crea, el conocimiento de los hechos, o de conjuntos de hechos de la realidad, viene a ser el conocimiento del lugar que ocupan en la totalidad de esta realidad. A diferencia del conocimiento sistemático (que obra por vía acumulativa) del racionalismo y del empirismo, que parte de principios fijados en un proceso sistemático de adición lineal de nuevos hechos, el pensamiento dialéctico arranca de la premisa de que el pensamiento humano se realiza moviéndose en espiral, donde *cada* comienzo es abstracto y relativo. Si la realidad es un conjunto dialéctico y estructurado, el conocimiento concreto de la realidad consiste, no en la sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros, sino en un proceso de *concretización*, que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad, y precisamente en este proceso de correlación en espiral, en el que todos los conceptos entran en movimiento *recíproco* y se iluminan mutuamente, alcanza la concreción. El conocimiento dialéctico de la realidad no deja intactos los distintos conceptos en el camino ulterior del conocer; no es una sistematización de conceptos que procede por adición, una sistematización que se levanta sobre una base inmutable y de una vez para siempre, sino que es un proceso en espiral de *compenetración y esclarecimiento mutuos* de los conceptos, en el que la abstracción (unilateralidad y aislamiento) de los diversos aspectos es superada en una correlación dialéctica cuantitativo-cualitativa, regresivo-progresiva. La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas.

Las ideas relativas a la cognoscibilidad o incognoscibilidad de la concreción como conocimiento de todos los hechos se basaban en las concepciones empírico-racionalistas según las cuales el conocimiento se alcanza mediante un método de análisis y por acumulación. El postulado de esas concepciones la representación atomística de la realidad como agregado de cosas, procesos y hechos. Por el contrario, en el pensamiento dialéctico la realidad se concibe y representa como un todo, que no es *sólo* un conjunto de relaciones, hechos, y procesos, sino también su *creación*, su estructura y génesis. Al todo dialéctico pertenece la *creación* del todo, la creación de la unidad, la unidad de las contradicciones y su génesis. Heráclito representa la concepción dialéctica de la realidad con su genial imagen simbólica del mundo como un fuego que se enciende y se apaga según leyes, pero al mismo tiempo subraya de un modo especial la *negatividad* de la realidad. Heráclito llama al fuego "defecto y saturación". [\[20\]](#)

En la historia del pensamiento filosófico se revelan tres concepciones fundamentales del todo o de la totalidad, basadas en una determinada concepción de la realidad, que postulan los correspondientes principios epistemológicos:

- 1) la concepción *atomístico-racionalista* de Descartes a Wittgenstein, que concibe el todo como la totalidad de los elementos y hechos más simples;
- 2) la concepción *organicista y organicista-dinámica*, que formaliza el todo y afirma el predominio y la prioridad del todo sobre las partes (Schelling, Spann);
- 3) la concepción *dialéctica* (Heráclito, Hegel, Marx), que concibe la realidad como un todo estructurado, que se desarrolla y crea.

En el siglo XX se ha desplegado un ataque en dos frentes contra la concepción de la realidad como totalidad. Para los empiristas al igual que para los existencialistas, el mundo se ha fragmentado, se ha disgregado, ha dejado de ser una totalidad y se ha convertido en un caos, cuya reestructuración corresponde al sujeto. En el caos del mundo, el orden es introducido por el sujeto trascendental o por la perspectiva subjetiva, para la cual se ha deshecho la totalidad del mundo que cede su sitio al divisionismo de los horizontes subjetivos.[\[21\]](#)

El sujeto que conoce el mundo y para el cual éste existe como un cosmos u orden divino o totalidad, es *siempre* un sujeto social, y la actividad que conoce la realidad natural y humano-social es la actividad de un sujeto social. La separación de sociedad y naturaleza marcha al unísono con la incompreensión de que la realidad humano-social es *tan* real como la nebulosa, los átomos y las estrellas aunque no sea la *misma* realidad. De aquí deriva el supuesto de que sólo la realidad natural es la auténtica realidad, mientras que el mundo humano es menos real que una piedra, un meteoro o el Sol, y que sólo una realidad (la humana) es comprensible, mientras que la otra realidad (la natural) sólo es explicable.

Para el materialismo la realidad social puede ser conocida en su concreción (totalidad) a condición de que se descubra la *naturaleza* de la realidad social, de que se destruya la pseudoconcreción y de que la realidad social sea conocida como unidad dialéctica de la base y la supraestructura, y el hombre como sujeto objetivo, histórico-social. La realidad social *no* puede ser conocida como totalidad concreta si el hombre, en el ámbito de la totalidad, es considerado únicamente y, sobre todo, como *objeto*, y en la práctica histórico-objetiva de la humanidad no se reconoce su importancia primordial como *sujeto*. La cuestión de la concreción, o totalidad de lo real, no concierne, pues, primariamente, a la plenitud o falta de plenitud de los hechos, o a la variabilidad y el desplazamiento de los horizontes, sino a la cuestión *fundamental*: ¿qué es la *realidad*? En lo referente a la realidad social, *esta* pregunta puede ser contestada si es reducida a esta *otra*: ¿cómo es *creada* la realidad social? Esta problemática que tiende a indagar *qué es* la realidad social mediante la verificación de cómo es *creada* la realidad social misma entraña una concepción *revolucionaria* de la sociedad y del hombre.

Si volvemos de nuevo a considerar el problema del hecho y de su importancia en el conocimiento de la realidad social, hay que subrayar, además del principio generalmente admitido de que cada hecho sólo es comprensible en su contexto,[\[22\]](#) una verdad aún más importante y fundamental, que generalmente se pasa por alto: *el concepto mismo de hecho está determinado por la concepción total de la realidad social*. El problema de qué es el hecho histórico, es sólo un aspecto parcial del problema principal: qué es la realidad social.

Estamos de acuerdo con el historiador soviético Kon cuando dice que los hechos elementales se han mostrado como algo muy complejo y que la ciencia, que en el pasado se ocupaba de los hechos singulares, se orienta hoy cada vez más hacia los procesos y las interrelaciones. La dependencia entre los hechos y las generalizaciones es una conexión y dependencia recíproca. Así como la generalización es imposible sin los hechos no existe tampoco ningún hecho científico que no contenga algún elemento de generalización. En cierto sentido el hecho histórico no es sólo la premisa de la indagación, *sino* también su resultado..[\[23\]](#) Pero si entre los hechos y la generalización existe una relación dialéctica de compenetración lógica se expresa la verdad de que la

generalización es generalización y cada generalización es generalización de los hechos, y cómo explicar esta reciprocidad *lógica*? En esta relación lógica se expresa la verdad de que la generalización es la conexión *interna* de los hechos, y de que el propio hecho refleja determinado contexto. En su esencia ontológica cada hecho refleja toda la realidad, y el significado *objetivo* de los hechos consiste en la riqueza y esencialidad con que complementan y al mismo tiempo reflejan la realidad. Por *esta razón* es posible que un hecho revele más y otro menos, o que el mismo hecho diga más o menos de acuerdo con el método y la actitud subjetiva del científico, es decir, según la capacidad del hombre de ciencia para interrogar a los hechos, y descubrir su contenido y significado objetivo. La distinción de los hechos según su significado y su importancia no es el resultado de una valoración subjetiva, sino que emana del contenido objetivo de los propios hechos. En cierto sentido, la realidad no existe de otro modo sino como conjunto de hechos, como totalidad jerarquizada y articulada de ellos. Todo proceso cognoscitivo de la realidad social es un movimiento circular, en el que la indagación parte de los hechos para tornar de nuevo a ellos. ¿Qué ocurre con estos hechos en el proceso cognoscitivo? El conocimiento de la realidad histórica es un proceso de asimilación teórica o crítica, de interpretación y valoración de los hechos; en ese proceso es imprescindible para el conocimiento *objetivo* de los hechos la *actividad* del hombre del científico. Esa actividad que revela el contenido *objetivo* y el significado de los hechos es el método científico. El método científico es más o menos eficiente en relación con la mayor o menor riqueza de la realidad-contenida *objetivamente* en tal o cual hecho, que es capaz de descubrir, explicar y motivar. Conocida es la indiferencia demostrada por ciertos métodos y tendencias hacia determinados hechos; ella se debe a la incapacidad de ver en ellos algo importante, esto es, el propio contenido y significado objetivo.

*El método científico es el medio gracias al cual se descifra los hechos. ¿Cómo es que los hechos no son transparentes y constituyen un problema, cuyo sentido debe revelar, ante todo, la ciencia? El hecho es la cifra de la realidad. La falta de transparencia del hecho para la conciencia ingenua consiste en el doble papel que desempeña siempre el hecho, en la duplicidad de la que hemos hablado más arriba. Ver sólo un aspecto de los hechos, bien sea su inmediatez o su carácter mediato, su determinación, o solamente su carácter determinante, equivale a cifrar la cifra, es decir, a no comprender el hecho como cifra. Un político aparece durante su vida a los ojos de los contemporáneos como un gran político. Después de su muerte se demuestra que era sólo un político mediocre, y que su supuesta grandeza no era más que "una ilusión de su tiempo". ¿Qué es lo que era el hecho histórico? ¿La ilusión que dio una apariencia de grandeza y "creó" la historia, o la verdad, que se ha manifestado sólo más tarde y que en el momento decisivo no existía como acción y realidad? El historiador debe ocuparse de los acontecimientos tal y como se desarrollaron efectivamente. ¿Pero qué significa esto? ¿La historia es realmente la historia de la conciencia humana, la historia de cómo los hombres han cobrado conciencia de su tiempo y de los hechos que han sucedido; o bien es la historia de cómo las cosas han ocurrido realmente y hubieron de reflejarse en la conciencia humana? Surge aquí un doble peligro: describir los hechos históricos tal y como debieron ocurrir, esto es, racionalizar y hacer lógica la historia, o narrar acríticamente los acontecimientos sin valorarlos, lo que equivale a abandonar el carácter fundamental de la labor científica, a saber: la distinción de lo esencial y lo accesorio como sentido *objetivo* de los hechos. La existencia misma de la ciencia depende de la posibilidad de hacer esa distinción. Sin ella no habría ciencia.*

La mistificación y la falsa conciencia de los hombres respecto a los acontecimientos, ya sean éstos contemporáneos o pasados, forman *parte* de la historia. El historiador que considerase la falsa conciencia como un fenómeno accesorio o casual, o que la eliminase como una mentira y falsedad que nada tiene que ver con la historia, tergiversaría la historia misma. Mientras que la Ilustración elimina de la historia la falsa conciencia, y presenta la historia de esa conciencia como una historia de los errores que no se habrían cometido si los hombres hubiesen sido más perspicaces y los soberanos más sabios, la ideología romántica, por el contrario, considera verdadera la falsa conciencia, porque sólo ella ha tenido eficacia, efecto e influencia práctica, y, por *tanto*, sólo ella es la realidad histórica. [24]

Al ser hipostasiado el todo y darle una posición privilegiada con relación a las partes (hechos) se abre uno de los caminos por los que se llega, no a la *totalidad concreta*, sino a la *falsa* totalidad. Si el proceso *total* representa con respecto a los *hechos* una realidad *auténtica y superior*, la realidad puede existir, en ese caso, independientemente de los hechos, y, sobre todo, de aquellos que la contradicen. En esta formulación, que hipostasía e independiza el todo frente a los hechos, *hay* toda una justificación teórica del subjetivismo, que ignora y fuerza los hechos en nombre de una "realidad superior". La facticidad de los hechos no equivale a su realidad, sino a su sólida superficialidad, a su unilateralidad, e inmovilidad. La *realidad* de los hechos se opone a su facticidad no porque sea una realidad de *otro orden*, y, por tanto, en este sentido una realidad *independiente* de los hechos, sino porque es la relación *interior*, la dinámica y el contraste de la totalidad de los hechos. La preponderancia del proceso total sobre los hechos, la atribución a la tendencia a una realidad superior a la de los hechos y, *con ello*, la transformación de la tendencia, de tendencia de los hechos en tendencia independiente de los hechos, expresa el predominio del todo hipostasiado sobre las partes y, por tanto, de la *falsa* totalidad sobre la totalidad concreta. Si el proceso del todo posee una realidad superior a los hechos y no constituye ya la realidad y regularidad de cada uno de los hechos, se convierte en algo independiente de los hechos y lleva, por consiguiente, una existencia de carácter distinto a la de ellos mismos. El todo es separado de las partes y existe independientemente de ellas. [25]

La teoría materialista distingue *dos* contextos de hechos: el contexto de la realidad, en el cual los hechos existen originaria y primordialmente, y el contexto de la teoría, en el cual los hechos se dan por segunda vez y mediatamente ordenados, después de haber sido previamente arrancados del contexto originario de lo real. Pero ¿cómo se puede hablar del contexto de lo real, en el cual los hechos existen primaria y originariamente, si *ese* contexto *sólo* puede ser conocido arrancando a los hechos del contexto de la realidad? El hombre no puede conocer el contexto de la realidad de otro modo que separando y aislando los hechos del contexto, y haciéndolos relativamente independientes. Aquí está el fundamento de todo conocimiento: la escisión del todo. El conocimiento es siempre una oscilación dialéctica (decimos dialéctica porque existe también una oscilación metafísica, que parte de ambos polos considerados como magnitudes constantes, y registra sus relaciones exteriores y reflexivas), oscilación entre los hechos y el contexto (totalidad); ahora bien, el centro mediador activo de esa oscilación es el método de investigación. La absolutización de esta actividad del método (y semejante actividad es innegable), da origen a la ilusión idealista de que el pensamiento crea lo concreto, o de que los hechos únicamente adquieren sentido y significado en la mente del hombre.

El problema fundamental de la teoría materialista del conocimiento [26] no es otro que el de la relación y posibilidad de transformar la totalidad concreta en totalidad abstracta: ¿cómo lograr que el pensamiento, al reproducir mentalmente la realidad, se mantenga a la altura de la totalidad *concreta*, y no degenera en totalidad abstracta? Si se separan radicalmente realidad y facticidad se hace imposible distinguir en los hechos *nuevas* tendencias y contradicciones, ya que para la *falsa* totalidad todo hecho está *ya predeterminado* antes de cualquier indagación, y se halla identificado e hipostasiado, de una vez y para siempre, por toda la tendencia evolutiva. Esta misma tendencia, que se muestra con la pretensión de constituir una realidad de grado *superior*, degenera en abstracción y, por tanto, en una realidad de grado *inferior* respecto de los hechos empíricos, ya que no representa una tendencia histórica de los propios hechos, sino una tendencia que se da al margen de ellos, detrás, y por encima de los hechos e independientemente de ellos.

La falsa totalización y síntesis se manifiesta en el método del principio abstracto, que deja a un lado la riqueza de la realidad, es decir, su contradictoriedad y multiplicidad de significados, para abarcar exclusivamente los hechos concordantes con el principio abstracto. El principio abstracto, elevado al rango de totalidad, es una totalidad *vacía*, que trata la riqueza de lo real como un "residuo" irracional e incomprensible. El método del "principio abstracto" deforma la imagen *total* de la realidad (acontecimientos históricos, obras artísticas) y, *al mismo tiempo*, es insensible a los *detalles*. Sabe de ellos, los registra, pero no los comprende, porque no entiende su significado. No revela el sentido objetivo de los hechos (detalles), sino que lo oscurece. Altera así la integridad del fenómeno investigado, porque lo descompone en dos esferas independientes: la parte que conviene al principio y que, por eso, es explicada, y la parte que contradice a aquél y que queda, por ello, en la sombra (sin explicación ni comprensión racional), como un "residuo" no explicado e inexplicable del fenómeno.

El punto de vista de la totalidad concreta no tiene nada de común con la totalidad "holista", organicista o neorromántica, que hipostasía el todo sobre las partes, y efectúa la mitologización del todo. [27] La dialéctica no puede concebir la totalidad como un todo ya acabado y formalizado que determina las partes, por cuanto a la propia determinación de la totalidad pertenecen la *génesis* y el *desarrollo* de la totalidad, lo que implica desde el punto de vista metodológico la indagación de cómo *nace* la totalidad, y cuáles son las *fuentes internas de su desarrollo y movimiento*. La totalidad no es un todo ya preparado, que se llena de un contenido, de la cualidad de las partes o de sus relaciones, sino que la totalidad misma se concretiza y *esta concreción no es sólo creación del contenido, sino también creación del todo*. El carácter genético-dinámico de la totalidad fue puesto de manifiesto por Marx en unos pasajes geniales de sus *Grundrisse*: "En un sistema burgués desarrollado cada relación económica presupone otras relaciones en la forma económica burguesa y, por tanto, cada hecho es, al mismo tiempo, un supuesto; así ocurre, en efecto, en todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico, como totalidad, que tiene sus supuestos y su *desarrollo* en el sentido de la totalidad, consiste precisamente en someter a sí todos los elementos de la sociedad, o en crearse los órganos que aún le faltaban. Se *convierte en totalidad histórica*. La evolución hacia esta totalidad es un elemento de su proceso, de su desarrollo". [28]

La concepción genético-dinámica de la totalidad es un supuesto de la comprensión racional del surgimiento de una nueva cualidad. Los supuestos que fueron en su origen

condiciones históricas de la aparición del capital, después de surgir y constituirse éste, se manifiestan como resultado de su propia realización y reproducción; ya no son condiciones de su *surgimiento histórico*, sino resultado y condiciones de su *existencia histórica*. Los distintos elementos que históricamente han precedido al surgimiento del capitalismo, y que han existido independientemente de él y que con respecto a él han tenido una existencia "antediluviana" (como el dinero, el valor, el cambio, la fuerza de trabajo) después de aparecer el capital entran a formar parte del proceso de reproducción de éste y existen como elementos orgánicos *suyos*. Así el capital, en la época del capitalismo, se convierte en una estructura significativa, que *determina* el contenido interno y el sentido objetivo de los factores o elementos, sentido que era distinto en la fase precapitalista. *La creación de la totalidad como estructura significativa es, por tanto, y al mismo tiempo, un proceso en el cual se crea realmente el contenido objetivo y el significado de todos sus factores y partes*. Esta mutua conexión, así como la profunda diferencia entre las condiciones de su aparición y las condiciones de su existencia histórica (las primeras de las cuales constituyen una premisa histórica independiente, dada una sola vez, mientras las segundas son producidas y reproducidas en las formas históricas de existencia), incluye la dialéctica de lo lógico y de lo histórico: la investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico.

La agudización del problema en el sentido de si es primero la totalidad o las *contradicciones*, e incluso la división de los marxistas contemporáneos en dos campos opuestos, [29] según se dé preferencia a la totalidad o a las contradicciones, expresa sencillamente una incompreensión de la dialéctica materialista. El problema no está en reconocer la prioridad de la totalidad sobre las contradicciones, o de las contradicciones sobre la totalidad, ya que precisamente semejante separación elimina tanto la totalidad como las contradicciones de carácter dialéctico. En efecto, *la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias*. La relación dialéctica de las contradicciones y de la totalidad, las contradicciones en la totalidad y la totalidad de las contradicciones, la concreción de la totalidad determinada por las contradicciones y las leyes propias de las contradicciones en la totalidad, constituyen uno de los límites que separan, en el problema de la totalidad, a la concepción materialista de la concepción estructuralista. En segundo lugar, la totalidad como medio conceptual para comprender los fenómenos sociales es abstracta si no se subraya que esa totalidad es totalidad de base y supraestructura, y de su recíproca relación, movimiento y desarrollo, pero dando a la base un papel determinante. Y, en fin, también la totalidad de base y supraestructura es abstracta si no se demuestra que es el hombre, como *sujeto histórico real*, quien crea en el proceso de producción y reproducción social la base y la supraestructura, forma la realidad social como totalidad de las relaciones sociales, instituciones e ideas, y en esta creación de la objetiva realidad social se crea al mismo tiempo a sí mismo como ser histórico y social, lleno de sentido y potencialidad humana, y realiza el proceso infinito de "humanización del hombre".

La totalidad concreta como concepción dialéctico-materialista del *conocimiento* de lo real (cuya dependencia, respecto de la problemática ontológica de la realidad, ya hemos subrayado reiteradas veces) significa por tanto un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la pseudoconcreción, es decir, de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar, el conocimiento del carácter histórico del fenómeno, en el cual se manifiesta de

modo peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano; y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar histórico que ocupa en el seno del todo social. Si el conocimiento no ha llevado a cabo la destrucción de la pseudoconcreción, si no ha descubierto, bajo la aparente objetividad del fenómeno, su auténtica objetividad histórica y confunde, por tanto, la pseudoconcreción con la concreción, entonces el conocer quedará prisionero de esa intuición fetichista cuyo fruto es la mala totalidad.[\[30\]](#) La realidad social es entendida aquí como un conjunto o totalidad de estructuras autónomas que se influyen mutuamente. El sujeto ha desaparecido, o más exactamente, el auténtico sujeto, el hombre como sujeto objetivamente práctico es sustituido por un sujeto fetichizado, mitologizado, cosificado; es decir, por el movimiento autónomo de las estructuras. La totalidad en un sentido materialista es creación de la producción social del hombre, mientras que para el estructuralismo la totalidad surge de la acción recíproca de las conexiones y estructuras autónomas. En la "mala totalidad" la realidad social solamente es intuita bajo la forma de objeto, de resultados y de hechos ya dados, y no subjetivamente, como praxis objetiva humana. Los frutos de la actividad del hombre son separados de la actividad misma. El doble movimiento de los productos al productor y del productor a los productos,[\[31\]](#) en el cual el productor, el creador, el hombre está por *encima* de su creación, en la "mala totalidad" relativista es sustituido por el movimiento, simple o complejo de las estructuras autónomas; es decir, por resultados y productos considerados aisladamente, por la objetivación de la práctica humana objetivo-espiritual. Por esto mismo, en las concepciones estructuralistas, la "sociedad" se acerca al arte sólo exteriormente, como condicionalidad social, no desde dentro, subjetivamente, a semejanza de su creador, el hombre social. La otra característica fundamental de la concepción estructuralista de la totalidad, además del idealismo, es el sociologismo.[\[32\]](#)

La falsa totalidad se manifiesta en tres formas fundamentales:

1) como totalidad *vacía*, en la que faltan los aspectos reflejos, la determinación de los elementos singulares y el análisis; esta totalidad vacía excluye la reflexión, es decir, la asimilación de la realidad en forma de elementos aislados, y la actividad del pensamiento analítico.[\[33\]](#)

2) como totalidad *abstracta*, en la que el todo es formalizado frente a las partes, y a la "tendencia" hipostasiada se le atribuye una "realidad superior". A la totalidad así entendida le falta la génesis y el desarrollo, la creación del todo, la estructuración y la desestructuración. La totalidad es un todo *cerrado*.

3) como *mala* totalidad en la que el auténtico sujeto es sustituido por un sujeto mitologizado.

Así como otros conceptos muy importantes de la filosofía materialista—la falsa conciencia, la reificación o cosificación, la relación de sujeto y objeto—pierden su carácter dialéctico si se consideran aisladamente, al margen de la teoría materialista de la historia, y de los conceptos con los cuales forman unidad, y en cuyo "sistema abierto" adquieren un significado auténtico, así también la categoría de totalidad pierde su carácter dialéctico si se la concibe sólo "horizontalmente", como relación de las partes y el todo, y se prescinde de otras características orgánicas suyas: su dimensión genético-dinámica (creación del todo y unidad de las contradicciones), y su dimensión "vertical",

que es la dialéctica del fenómeno y la esencia. Esta dialéctica es aplicada por Marx en su análisis del intercambio simple y capitalista de mercancías. El fenómeno más elemental y más banal de la vida cotidiana de la sociedad capitalista—el simple intercambio de mercancías—, en el que los hombres intervienen como simples compradores o vendedores, en un ulterior examen, resulta ser una apariencia superficial, que se halla determinada y mediatizada por procesos profundos y esenciales de la sociedad capitalista, esto es, por la existencia y explotación del trabajo asalariado. La libertad y la igualdad del simple intercambio, *en el sistema capitalista de producción de mercancías se desarrolla y realiza como desigualdad y falta de libertad*. "El obrero que compra mercancías por tres chelines aparece al vendedor en la misma función y en la misma igualdad—bajo la forma de tres chelines—que el rey que efectúa la misma operación. Cualquier diferencia entre ellos desaparece" [\[34\]](#) En las dimensiones de la relación interna del fenómeno y la esencia y en el desarrollo de las contradicciones propias de esta relación, la realidad es concebida *concretamente*, es decir, como totalidad concreta, mientras que la hipóstasis del aspecto fenoménico produce una visión abstracta y conduce a la apología.

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

Notas

[\[1\]](#)" Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones ¿para qué serviría la ciencia?" (Marx a Engels, carta del 27-6-1867). "Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente." Marx, *El Capital*, III, Sec. VII cap. XLVIII, pág. 757, trad. de W. Roces, 3° ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965. "La *Forma exterior*. . . a diferencia de la *realidad* sustancial que en ella se exterioriza. . . está sujeta a la misma ley que *todas las formas exteriores y su fondo oculto*. Las primeras se reproducen de un modo directo y espontáneo, como *formas discursivas* que se desarrollasen por su cuenta; el segundo es la ciencia quien ha de descubrirlo." Marx, *El Capital*, I, Sec., VI, cap. XVII, pág. 454, ed. esp. cit.

[\[2\]](#)" Algunos filósofos (por ejemplo, Granger, "L'ancienne et la nouvelle économique", *Esprit*, 1956, pág. 515) atribuyen el "método de la abstracción" y del "concepto" sólo a Hegel. En realidad, éste es el único camino de la filosofía para llegar a la estructura de la cosa, es decir, a su *comprensión*.

[\[3\]](#)" Marx, Hegel y Goethe señalaron esta "unilateralidad" práctica frente a la universalidad ficticia de los románticos.

[\[4\]](#)" *El Capital*, de Marx, está construido metodológicamente sobre la distinción entre falsa conciencia y comprensión real de la cosa, de suerte que las categorías principales de la comprensión conceptual de la realidad investigada se dan por pares:

fenómeno	esencia
mundo de la apariencia	mundo real

aparición externa del fenómeno	ley del fenómeno
existencia real	núcleo interno, esencial,
movimiento visible	movimiento real interno
representación	concepto
falsa conciencia	conciencia real
sistematización doctrinaria de las representaciones ("ideología")	teoría y ciencia

[5] "*Le marxisme est un effort pour lire derrière la pseudo-immédiété du monde économique réifié les relations interhumaines qui l'ont édifié et se sont dissimulées derrière leur oeuvre.*" A. de Waelhens, "L'idée phénoménologique d'intentionnalité," en *Husserl et la pensée moderne* La Haya, 1959, págs. 127-8. Esta definición de un autor no marxista constituye un testimonio sintomático de la problemática filosófica del siglo XX, en la cual la destrucción de la pseudoconcreción y de las múltiples formas de enajenación se ha convertido en una de las cuestiones esenciales. Los diversos filósofos se distinguen por el *modo* de resolverla, pero la problemática es común tanto al positivismo (lucha de Carnap y Neurath contra la metafísica real o supuesta) como a la fenomenología y el existencialismo. Es sintomático que el verdadero sentido del método fenomenológico husserliano y la conexión interna de su núcleo racional con la problemática filosófica del siglo xx, sólo fuesen descubiertos por un filósofo de orientación marxista, cuya obra es la primera tentativa seria de confrontación de la fenomenología y la filosofía materialista. El autor define expresivamente el carácter paradójico y rico en contrastes de la destrucción fenomenológica de la pseudoconcreción: ". . . le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de la réalité. . . Puisque les apparences s'y sont imposées d titre de monde réel, leur élimination se présentait comme une mise entre parenthèse de ce monde..., et la réalité authentique d laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité d'une conscience pure". Tranc-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, París, 1951, págs. 223-224. (*Fenomenología y materialismo dialéctico*, Ed. Lautaro. Buenos Aires, 1959.)

[6] Hegel define así el pensamiento reflexivo: "La reflexión es la actividad que consiste en poner de manifiesto las oposiciones y en pasar de una a otra, pero sin poner en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra". Hegel, *Phil. der Religion*, I, s. 126 (*Werke*, Bd. XI). Véase también Marx, *Grundrisse* pág. 10.

[7] Véase C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1848*, en C. Marx y F. Engels. *Escritos económicos varios*, trad. esp. de W. Roces Ed. Grijalbo, México. D. F., 1962, págs. 86-87.

[8] En la destrucción de la pseudoconcreción ha desempeñado un papel positivo el Círculo de Viena, ya que con sus tesis de que la materia no es algo que se encuentre tras los fenómenos o que los trascienda sino que por el contrario los objetos y procesos materiales son la materia ha acabado con las concepciones metafísicas que aún sobrevivían. (Cf. Neurath, *mpirische Soziologie*, Viena, 1931, págs. 59-61).

[9]" Estos problemas se abordarán de un modo más detallado en los capítulos sobre el factor económico y la filosofía del trabajo.

[10]" en las polémicas contra el materialismo dialéctico se atribuye obstinadamente al materialismo moderno la concepción mecanicista y metafísica de la materia de las teorías del siglo XVIII. ¿Por qué *únicamente* el espíritu y no la materia posee la cualidad de la negatividad? También la tesis de Sartre según la cual el materialismo no puede ser la filosofía de la revolución (Cf. Sartre, *Materialisme et Révolution* París, 1949), deriva de la concepción metafísica de la materia, como *indirectamente* reconoce en definitiva incluso Merleau-Ponty: "On s'est quelque fois demandé avec raison comment un matérialisme pouvait être dialectique" (Sartre: *Materialisme et Revolution*), comment la matiere si l'on prend le mot a la rigueur, pouvait contenir le principe de productivité et de nonveanté qui s'appelle une dialectique (*Temps Modernes* I, pág. 521). Todas las discusiones relativas a la aceptación o rechazo de la "dialéctica de la naturaleza" giran en torno a este problema.

[11]" El término "entwinckeln" es una traducción del latín "explicatio" y significa "Entfaltung, klare Dargestaltung eines zunachst dunkel verworrenen arx.

[12]" Cf. Marx: *El Capital, I*, ed. esp. cit. (Postfacio a la segunda edición

[13]" Una detallada exposición del "punto de vista de la totalidad" como principio metodológico de la filosofía de Marx es dada por G. Lukács en su famoso libro: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923. A las ideas de Lukács se remite Lucien Goldmann. Véase, por ejemplo: *Le Dieu caché*, París, 1955.

[14]" Un ejemplo clásico de Karl Mannheim y la teoría de la totalidad estructural que procede de él.

[15]" Popper, *Misere de l'historicisme*, París 1956, pág. 80.

[16]" Cf Popper, loc. cit.

[17]" Bertalanffy, *General System Theory*; vése *General Systems*, vol. I, 1956.

[18]" Gonthier, *Remarque sur l'idée de complémentarité*, Dialéctica, 1948, pág. 413.

[19]" Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, París. 1953, pág. 79.

[20]" Herakleitos (Diels. frgm. B. 65-Hippol)

[21] No deja de ser elocuente que el primer gran encuentro filosófico internacional, celebrado después de la Segunda Guerra Mundial, entre el marxismo y el idealismo, haya girado en torno al problema de la *totalidad*. En esta discusión teórica hay un evidente trasfondo práctico: ¿es posible transformar la realidad por la vía revolucionaria?, ¿la realidad humano-social puede ser modificada desde sus fundamentos y en su conjunto, es decir, en su totalidad e íntegramente, o sólo son efectivos y realizables los cambios parciales, en tanto que el todo subsiste como una entidad inmutable o un horizonte inaccesible? Véase, a este respecto, la polémica de Lukács con Jaspers en el *Rencontre de Gêneve*, 1948. La estrecha conexión de la

problemática de la totalidad con la problemática de la revolución puede comprobarse, asimismo, con las necesarias modificaciones, incluso en la situación checa. Véase la concepción de la totalidad de Sabina como principio revolucionario en el año 1839. K. Kosík, *La democracia radical checa*, Praga, 1958 (en checo).

[22] Véase Carl L. Becker, "What are Historical Facts?". *The Western Political Quarterly*, vol. VIII, 1955, n. 3.

[23] I Kon *El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico burgués*, Moscú, 1959, pág. 237 (en ruso).

[24] En tal error cae, por ejemplo, Henri Lévy-Bruhl en el artículo: "Quést-ce que le fait historique?", *Revue de synthese historique*, 1926, vol. 42, págs. 53-59. Kon, en la obra citada, interpreta erróneamente la posición de Bruhl, y, por ello, al polemizar con él no da en el blanco.

[25] Al mismo tiempo, es posible observar aquí la génesis de todas las mistificaciones objetivamente idealistas. Algunos valiosos análisis de esta problemática en Hegel pueden encontrarse en la obra de Lask *Fichtes Idealismus und Geschichte*. Lask, *Ges. Schriften*, I. Band, Tubingen, 1923, págs. 67-68, 280, 338.

[26] Dejemos, por ahora, a un lado la cuestión de cómo la misma realidad humano-social se transforma, y puede transformarse, de totalidad *concreta* en *falsa* totalidad y viceversa.

[27] La genial intuición del joven Schelling acerca de la naturaleza como unidad del producto y de la productividad, no ha sido apreciada aún suficientemente. Sin embargo, ya en aquel entonces se afirma en su pensamiento una fuerte tendencia a hipostasiar el todo, como lo demuestra, por ejemplo, un texto del año 1799: "... si en cada todo orgánico. todo se sostiene por un apoyo recíproco, así también esta organización entendida como un todo deberá preexistir a las partes- no era el todo el que podía surgir de las partes, sino las partes del todo." (Schelling *Werke*, Munich, 1927, Zeiter Hauptband, pág. 279).

[28] Marx, *Grundrisse*, pág 189 (subrayado nuestro).

[29] Esta opinión fue expresada en el Coloquio Filosófico Internacional sobre la dialéctica, que tuvo lugar en Royamont en septiembre de 1960. Mi comunicación "Dialéctica de lo concreto" no era sino una respuesta polémica a dicha objeción.

[30] La expresión "mala totalidad" proviene de Kurt Konrad, quien en una aguda polémica con el formalismo distingue la totalidad concreta del marxismo de la mala o falsa totalidad del estructuralismo. Cf. K. Konrad, *Contraste de contenido y forma*, Stredisko, 1934 (en checo).

[31] Véase Leibniz: "C'est par considération des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier".

[32] De este problema se ocupa detalladamente el capítulo "Historicidad y falso historicismo".

[33] Polemizando con Schelling en la introducción a la *fenomenología del espíritu*, Hegel critica la concepción romántica de la totalidad en la que todos los gatos son pardos. Los románticos se sienten atraídos por la totalidad, pero se trata de una totalidad vacía ya que le falta la plenitud y la determinación de las relaciones. Desde el momento en que el romántico absolutiza lo inmediato, puede ahorrarse el camino de lo particular a lo general, y, de un pistoletazo, alcanzarlo todo—Dios, lo Absoluto, la Vida—. Aquí está la causa principal de que los románticos intentaran en vano escribir novelas. De la relación entre la totalidad vacía de los románticos y el arte romántico trata la obra de Bernh von Arxe *Novellistisches Dasein*, Zurich, 1953, págs. 90, 96.

[34] Marx, *Grundrisse*, pág. 158: véase también la pág. 16 ■