



## Apuntes para una ontología de la totalidad concreta y la filosofía de la praxis

Ángelo Narváez León<sup>1</sup>

Centro de Estudios Hegelianos de Valparaíso, Chile.

**M**uy antes de Marx la filosofía había dado razones suficientes para enjuiciar la unilateralidad de la teoría y de la práctica como desenvolvimientos independientes uno de otro. Ya Hegel había mostrado que incluso concibiendo teoría y práctica como una identidad ésta sólo sería abstracta de no concretarse como experiencia determinada y determinante; como actividad y transformación. Habíase podido fundamentar desde el mero ámbito del pensamiento la universalidad de cualesquiera teorías de la totalidad, fueren estas como completitudes o incompletitudes; lo mismo habíase fundamentado del mero carácter práctico de la comprensión y la transformación, desde la constatación de la imposibilidad de concepción total o desde la necesidad de construcción de paradigmas totalizantes mediante una práctica determinada. Ante ambos paradigmas la pregunta que la historia de la filosofía logró levantar era implacable al evidenciar el carácter antinómico de la constitución de dos universalidades perfectamente justificables tanto teórica como prácticamente, razón fundamental ésta por la cual la filosofía se dividió en una perpetua defensa de la abstracción universal y la universalidad del mundo fenoménico. Con misma rapidez emergía con temporalidad propia la crítica adversativa de unas a otras y de estas a aquellas, preguntándose constantemente una en relación a la otra cómo sería posible concebir los cambios fenoménicos-materiales sin una comprensión cabal de la completitud o incompletitud de la existencia, pues más bien parecía a los ojos de la abstracción que la universalización de contenidos materiales particulares implicase, *pars pro toto*, la construcción de un sentido totalitario de la unidad de la materia en razón de una comprensión sesgada y acontecida *fuera del tiempo*.<sup>69</sup> Por su parte, los ojos empíricos, exégetas de la materialidad llana, exigían de la abstracción una legitimidad del carácter necesario de la materia que aquellos simplemente no estaban dispuestos a defender. Podemos identificar en su generalidad que la teoría pareciese comenzar por la definición y justificación lógica de las funciones metodológicas que debe seguir la razón para desarrollar una epistemología que le permitiese subsumir adecuadamente los contenidos fenoménicos y, por su parte, pareciese que sólo mediante un desarrollo metodológico basal pudiese el empirismo y el materialismo fundamentar una epistemología coherente con los conceptos concebidos a partir de lo dado.

<sup>1</sup> Becario Conicyt

<sup>69</sup> Cf. Osborne, Peter. "Marx and the Philosophy of Time", en, *Radical Philosophy. A Journal of socialist and feminist philosophy*, n° 147, enero-febrero, 2008, pp. 15-23.

Asumamos esta dicotomía antinómica y preguntémosnos, ahora, por el lugar del sujeto dentro de este proceso. ¿Qué función efectiva podría ejecutar el sujeto desde una u otra unilateralidad que no fuese ella misma una universalidad metodológica cegada y una epistemología reactiva? No podemos negar funciones lógicas ni a una ni a la otra, ni dudar de su justificación en términos de coherencia, pero algo nos parece andar terriblemente mal en todo esto, pues no parece haber sino una elección entre una lógica metafísica, en cuanto su método comienza desde la abstracción desmaterializada para comprender mediante la instrumentalización de la subsunción una epistemología que le permitiese generar un discurso sobre lo dado y, por su parte, una lógica positivista que sólo puede dar cuenta de una explicación justificada de los hechos mediante un proceso metodológico que abstrae la inmediatez y la universaliza mediante una construcción epistemológica que se adecua al carácter resultante de aquello que toma por objeto<sup>70</sup>. La función objetual del contenido de una lógica metafísica y una lógica positivista implica una divisibilidad inherente al método de cada cual que dirime entre la supeditación del fenómeno a la teoría o la supeditación de la teoría al fenómeno, delimitando inherentemente las complejidades epistemológicas de ambas en una totalidad abstracta. Se comience por la teoría o la práctica es irrelevante en términos ontológicos si el procedimiento metodológico implica siempre la abstracción de las funciones epistemológicas.

Ahora, preguntémosnos esto mismos con otro cariz: *¿cómo podría metodológica y epistemológicamente un sujeto histórico determinado saber cuál es su función táctico-estratégica en un tiempo específico de formación y movilización políticas si comenzase su análisis desde una estructuración lógica de una totalidad abstracta, sea ésta metafísica o positivista?* Ante esta abstracción, tanto en términos filosóficos como políticos, parece necesario un nuevo concepto de totalidad. Este concepto de totalidad debe romper la duplicidad antinómica de las lógicas metafísicas y positivistas y debe mostrarse como una lógica de lo real en su amplitud: una lógica, digamos, ontológica. O, en otros términos, una lógica que en la misma transformación de las unilateralidades abstractas concretice sus limitaciones y proyecte una transformación de la totalidad concreta. Ya Hegel había constatado en su *Ciencia de la lógica* que, “La totalidad concreta [*die konkrete Totalität*], que constituye el comienzo, tiene, como tal, en ella misma el comienzo de su prosecución y desarrollo. Como concreta, es *distinta en sí*; pero a causa de su *primera intermediación* los primeros distintos son, en primer lugar, *diferentes*. Sin embargo lo inmediato, como universalidad que se refiere a sí misma, es decir, como sujeto, es también la *unidad* de estos diferentes.”<sup>71</sup> El sujeto, para Hegel, como unidad de la inmediatez de ambas diferencias es, según un orden epistemológico-judicativo –

---

<sup>70</sup> La discusión que aquí mencionamos para introducir nuestra problemática ha sido objeto de profundos y variados análisis, ver por ejemplo: Rosdolsky, R. *Génesis y estructura de El capital de Marx. Estudios sobre los Grundrisse*. Siglo XXI, México, 2004; Dussel, E. *La producción teórica de Marx; un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; Mandel, E. *El capital. Cien años de controversia en torno a la obra de Karl Marx*, Siglo XXI, México, 2005; Lenin, V. I. *Cuadernos filosóficos*. Estudio, Bs. As. 1972; y, por supuesto, Lukács, G. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. RyR, Bs. As., 2009.

<sup>71</sup> Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Solar/Hachette, Argentina, 1968, p. 730.

en cuanto comprensor del carácter analítico y sintético de su desarrollo efectivo—quien determina en su actividad empírica la realidad de lo dado en la misma medida que es receptor de aquello que le es dado. Marx, por su parte, criticando no los principios mentados por Hegel, sino las consecuencias ideológicas del hegelianismo, planteará una definición concorde de lo concreto: “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación”<sup>72</sup> Ambos, Hegel y Marx, reconocen lo concreto primeramente como lo dado con su inmediatez, dado que dependiendo del análisis epistemológico que se realice, se comprende como dado *de por sí* o como una síntesis de múltiples determinaciones: lo concreto es, por tanto, lo inmediato dado al sujeto en la misma medida que ésta su inmediatez es determinada por el sujeto en la comprensión de lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones.

Metodológicamente el rol del sujeto es, desde esta perspectiva, la intervención sobre lo dado en la inmediatez mediante una transformación concreta producto de la actividad práctica. Por esta razón Kosík afirmará que, “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 de un todo.”<sup>73</sup> Siendo así y recordando la intención de nuestras palabras —el conocimiento de las determinaciones específicas en un tiempo *dado*— es imposible evitar la duplicación de un problema: si concebimos un fenómeno particular como parte de un todo inmediatamente debemos preguntar tanto por las diferencias gnoseológicas de la concepción o el saber, y por la noción de totalidad en sus diferencias. Si es el sujeto quien es concebido como la unidad de los fenómenos a él dados, la diferenciación entre saberes que propondrá Kosík a partir de este principio metodológico es, en nuestros términos, una diferenciación en torno a los modos de conocimiento de la realidad social o, en términos de Hegel, del sujeto. Esta es la razón por la cual Kosík planteará que la diferencia entre una noción sistemática-acumulativa del conocimiento y una concepción dialéctica del saber radicará en concepciones distintas de la realidad<sup>74</sup>. El conocimiento sistemático-acumulativo es una abstracción de fenómenos singulares repartidos en una realidad cuya totalidad es incognoscible, es decir, es un conocimiento positivo determinado por la funcionalidad de los hechos dados mediante la construcción de un marco metodológico y epistemológico rígido: por ejemplo, el concebir los procesos económicos de acumulación sólo bajo un prisma proyectivo formal sin apuntar a sus fundamentos mediados por la explotación efectiva, el tiempo de producción, la diferenciación de espacios geográficos, etcétera. Por otra parte, el conocimiento dialéctico no funciona mediante un principio aditivo de información, que si bien es útil, es insuficiente, sino que se despliega en la comprensión de la realidad

---

<sup>72</sup> Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Siglo XXI, México, vol. I, p. 21.

<sup>73</sup> Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México, 1967, p. 61.

<sup>74</sup> Cf. Kosík, ibídem, p. 61.

como un todo interconectado cuyas determinaciones particulares son concretadas por la actividad humana en su generalidad.<sup>75</sup> De modo que, si pensamos en el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo a partir de la realidad abstracta o concreta, debemos ver efectivamente qué diferencias hay entre la abstracción y la concreción en razón del todo, cuya diferenciación, aun cuando sólo inicial, se expresa en términos de cognoscibilidad o incognoscibilidad de la totalidad concreta. Si tomamos la tripartición del concepto de totalidad seguida por Kosík tenemos que distinguir entre una concepción *atomístico-racionalista*, una *organicista* y *organicista dinámica* y, por supuesto, una *dialéctica*.<sup>76</sup> La primera de estas sólo concibe la totalidad del hombre como una sumatoria de hechos fácticos, lo que implica necesariamente una concepción de la materia y la historia como una sucesión de multiplicabilidad virtualmente infinita de cosas cuya interconectividad no es más que la sola constatación de la multiplicabilidad. Resulta obvio, pues, que no hay imaginación, entendimiento o razón posible que pueda abarcar en su actualidad esta hipotética totalidad sumatoria. Qué lugar ocupe estratégicamente un sujeto particular en la sucesión de hechos sumatorios es, evidentemente, un misterio, ya que la misma idea de sucesión virtualmente infinita implica una imposibilidad de determinación concretizada según alguna medida cognoscible. Por el contrario, para una concepción *organicista-dinámica* de la totalidad la multiplicabilidad infinita es en principio irrelevante dada la fundamentalidad adyacente del todo como concepto omniabarcador de la realidad. Si lo que importa es exclusivamente la actividad del todo en relación a la pasividad objetual de las partes, la totalidad *organicista-dinámica* se muestra como una valorización onto-ideológica del todo por sobre la realidad participativa de las partes. La prevalencia ontológica de la totalidad abstracta por sobre las partes singulares implica, según Kosík, una totalidad en la que, siguiendo a Hegel, todos los gatos son pardos<sup>77</sup>. Y será también siguiendo a Hegel que Kosík defienda la necesidad de una totalidad dialéctica-concreta en la cual, como ya hemos visto, el sujeto es una actividad creativa: “La realidad social no puede ser conocida como totalidad concreta [*dialéctica*] 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.”<sup>78</sup>

Es claro que lo que se viene arrastrando en esta problemática es que fuere cual fuere la concepción de totalidad está ésta supeditada a una dualidad antinómica fundamental entre sujeto y objeto; teoría y práctica; lógicas metafísicas y lógicas positivistas; abstracciones formales y abstracciones fenoménicas, etcétera. Esta dualidad antinómica habíase mostrado ya como una dualidad aparente frente a la

<sup>75</sup> “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.” *Ibidem*, p. 63.

<sup>76</sup> Cf. *Ibidem*, p. 64.

<sup>77</sup> Cf. Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México, 2005, p. 15.

<sup>78</sup> Kosík, op. cit. p. 65. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. cit. p. 15. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”

dialéctica hegeliano-marxista, donde cualesquiera que fueren las lógicas formales utilizadas o justificadas siempre serían éstas abstractas. Lo que hizo falta fue un “concepto práctico” que derribara las unilateralidades abstractas tanto metodológicamente como epistemológicamente, de modo tal que éstas fuesen concebidas bajo la creatividad ontológica del hombre. Esto es lo que entendemos por *praxis*.<sup>79</sup> Así también Sánchez Vázquez por ejemplo había dado con esta radicalidad del marxismo frente a la dialéctica hegeliana al plantear que, “el marxismo representa una innovación radical en la filosofía. Su novedad estriba en ser una nueva práctica de la filosofía, pero lo es justamente por ser una filosofía de la *praxis*.”<sup>80</sup> Retomando nuestras palabras anteriores, podemos avanzar desde la exigencia impuesta por Kosík en la concreción de la *praxis*:

“En la filosofía materialista la problemática de la *praxis* no puede abordarse partiendo de la relación teoría-práctica, o contemplación y actividad, tanto si se proclama el primado de la teoría o contemplación o, a la inversa, si se afirma el primado de la práctica y la actividad. La proclamación del primado de la práctica frente a la teoría va acompañado del desconocimiento del *significado* de la teoría, la cual con respecto a la práctica se reduce a mera teoría y factor *auxiliar* de la práctica, mientras que el sentido y el contenido de la práctica en esa inversión se comprenden tan poco como en la antigua reivindicación del primado de la teoría.”<sup>81</sup>

Desde esta perspectiva la *praxis* es la concreción de una teoría práctica y de una práctica teórica: no pocos estarían de acuerdo en que es éste uno de los más grandes conceptos acuñados por el marxismo occidental. La razón por la cual no pudiese el marxismo atribuir a Hegel la grandeza de cuño de la *praxis* no es una diferenciación metodológica como defendió la filosofía de la I Internacional ni una diferenciación epistemológica como pretendió la II Internacional; tampoco podríamos defender sin reparos que se deba a diferencias fundamentales en torno a tal o cual forma de comprensión de una lógica ontológica desde la cual se comprenda la función dialéctica de la *praxis*; no, nos atrevemos a decir que nada de esto es alguna especie de causa final de diferenciación, no. La diferencia no está en una metodología diferente, tampoco en una epistemología abstracta y quizás menos esté en el lugar ontológicamente creativo que ocupa el sujeto en la totalidad concreta (mundo social, mundo natural, etc...); la piedra de tope de la dialéctica hegeliana está, creemos, en lo ya denunciado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*<sup>82</sup>. Digámoslo así: sí a la filosofía le

<sup>79</sup> “El gran concepto de la moderna filosofía materialista es la *praxis*. Todo el mundo sabe qué es la práctica y qué no es, ya antes de cualquier filosofía. Entonces ¿por qué la filosofía ha hecho de algo tan evidente su concepto central? ¿O acaso la práctica ha debido convertirse en concepto *filosófico* a fin de disipar la ilusión de certeza que hace creer a la conciencia ingenua que siempre está bien informada acerca de la práctica y la practicidad, así como sobre la relación de la práctica con la teoría, y sobre la actividad práctica y el practicismo?” Kosík, op. cit. p. 235.

<sup>80</sup> Sánchez Vázquez, A. “La filosofía de la *praxis* como nueva práctica de la filosofía”, en, *Cuadernos Políticos*, n° 12, Era, México, 1977, p. 64.

<sup>81</sup> Kosík, op. cit. p. 237.

<sup>82</sup> Tengamos en mente, por ejemplo la tesis I, “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.

cabe sólo la comprensión de la totalidad concreta desde la retaguardia, estratégicamente su función será inevitablemente limitarse a la satisfacción de la comprensión, por aturdida o revolucionaria que ésta sea. Pero, cuando se le exige a la filosofía estar en el frente se asume la misma exigencia a la reflexión crítica como tal, es decir, se exige del denunciante concretizar su propia denuncia; denuncia que sólo podría concretizar bajo la necesidad de una comprensión acabada de aquello criticado. Si acaso son permisibles los términos, antes de la necesidad intempestiva apuntada por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* la filosofía guardaba un restringido sentido estratégico, pero la praxis como actividad ontológica del hombre exige de su mundo como totalidad concreta un desenvolvimiento que ya no puede ser sólo estratégico, sino siempre estratégico-táctico y táctico-estratégico. O, si retomamos la palabra de Kosík, “La práctica [*praxis*] es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que *crea* la realidad (humano-social), y comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad”<sup>83</sup> Desde este punto la filosofía no puede estar al servicio pasivo de una transformación activa, como tampoco podría ya cualquier manifestación onto-creativa del hombre, pues no se trata ya de una supeditación, sino de una interrelación ontológica creativa de las modalidades humanas por la cual debe el hombre necesariamente transformar la realidad. Desde una filosofía de la praxis ya no tiene sentido universal y concreto, por ejemplo, ningún tipo de espontaneísmo de la razón ni de la organización política del hombre en condiciones históricas determinadas, pues si la praxis exige de la filosofía transformar el mundo, la filosofía exige de la praxis una comprensión de lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones. Dicho en otros términos, la organización táctico-estratégica de un sujeto histórico implica la transformación individual en razón de una praxis total y concreta, la praxis no es sólo la destrucción basal de lo dado, sino también la construcción de una nueva conformación de las relaciones sociales en su completitud: “La práctica [*praxis*] es activa y produce históricamente –es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente– la unidad del hombre y del mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad.”<sup>84</sup>

La praxis no puede ser una vorágine intempestiva de la inmediatez y la espontaneidad; el carácter táctico-estratégico de la praxis implica, dependiendo las condiciones sintéticas diversas de un periodo de formación y organización particular, saber parar, incluso replegarse. En una constatación que bien recuerda la analogía

---

Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en La esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica" y la tesis XI, "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo." Marx, Karl. *Tesis sobre Feuerbach*. Disponible en marxist.org.

<sup>83</sup> Kosík, op. cit. p. 240.

<sup>84</sup> Ibidem.

férrea de Walter Benjamin<sup>85</sup>, Kosík planteará en *El individuo y la historia* de 1968, escrito inmediatamente posterior a *Dialéctica de lo concreto*, que, “[...] la independencia significa también, en cuarto lugar, ser capaz de retroceso en relación a sí mismo y en relación con el mundo en que vivimos, poder salir del presente y de la inserción de este presente en la totalidad histórica, para poder distinguir en él lo particular de lo general, lo contingente de lo real, lo bárbaro de lo humano, lo auténtico de lo inauténtico”<sup>86</sup> Lo que Kosík quiere decir por “retroceso” no es ciertamente un repliegue pasivo, sino la necesidad práctica de constituir situaciones organizacionales a partir de proyectos y resultados determinados, la libertad en este estricto sentido es construir condiciones de formación y organización políticas que permitan un avance táctico-estratégico amplio bajo una concepción de totalidad concreta de la praxis. Es justamente por esta razón que Sánchez Vázquez planteará que, “[...] la filosofía de la praxis por sí sola no transforma nada; no es acción real, práctica, pero puede contribuir a la praxis. Ciertamente, como hemos venido sosteniendo, no reducida a la versión teorista de ella: a simple filosofía acerca del objeto praxis, sino como elemento de la praxis misma”<sup>87</sup>

Es decir, no podemos hablar ya de sujeto-objeto o de reflexiones determinada e incluso totales y concretas en relación a un objeto, sino de praxis de la totalidad concreta, punto donde la filosofía de la praxis está al servicio de la transformación de la realidad como conjunto interrelacionado de hechos y acontecimientos históricos determinados por decisiones y acciones prácticas, reales, determinantes. La práctica necesita de la teoría o, mejor dicho, de una teoría concreta que permita a la praxis misma universalizar las acciones transformadoras. Pero, la mantención de una práctica sostenida en un tiempo homogéneo y un espacio delimitado formal implica necesariamente la des-historización de la praxis, o la destrucción de la razón como nos recuerda Lukács constantemente<sup>88</sup>. La praxis puede efectivamente constituirse como un proyecto uniforme destemporeizado y desespacializado en desmero de una comprensión concreta de la totalidad constituida de la realidad y por tanto careciendo de una visión estratégica global de comprensión de las circunstancias históricas de la acción política<sup>89</sup>. Esto implicaría un retroceso no en términos de Kosík como repliegue y reorganización de la praxis y de la filosofía de la praxis, sino un efectivo agotamiento transformador, pues las condiciones históricas determinadas aparecerían a la praxis como un objeto comprendido desde una práctica universal, es decir, unilateralizando la relación sujeto-objeto nuevamente. Volver sobre esta relación lógica unilateral implica volver siempre sobre una concepción metafísica o positivista del tiempo y el espacio,

<sup>85</sup> “Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presentan de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en tren aplica los frenos de emergencia” Benjamin, Walter. *Sobre el concepto de historia*. En, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1977, I, 3, p. 1232.

<sup>86</sup> Karel Kosík, *El individuo y la historia*. Alamagesto, Buenos Aires, 1991, p. 28.

<sup>87</sup> Sánchez Vázquez, op. cit. p. 68.

<sup>88</sup> Cf. Lukács, György. *El asalto a la razón*. Grijalbo, Barcelona, 1976.

<sup>89</sup> Esta es la razón fundamental por la cual todas las luchas sociales, si bien necesarias y determinantes en términos de movilización y formación, deben ser comprendidas bajo una lógica revolucionaria de transformación de la totalidad concreta y no en su particularidad. Las movilizaciones sociales deben tener como medio la formación política, pero como finalidad la revolución y la destrucción del capitalismo. En esta línea, Cf. Anderson, P. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, España, 1988, p. 120.

donde estos operan como planos o condiciones, como formalidades inherentes a la exterioridad dada, o inherentes a una interioridad abstracta; pero lo que el marxismo sabe desde el concepto de praxis es que los tiempos y espacios revolucionarios son construcciones deliberadas producto de una cuantificación cualitativa de fuerzas y las condiciones revolucionarias, del mismo modo que son medidas volitivas según el orden de la formación y organización políticas en circunstancias históricas concretas determinadas. No existe el eslabón más débil del capitalismo sin una comprensión de la totalidad concreta como condición de la transformación revolucionaria en la cual se construye volitivamente la conciencia del eslabón más débil del capitalismo mediante la formación revolucionaria<sup>90</sup>. Las analogías en torno a trenes y eslabones sólo tienen sentido desde una perspectiva ontológica de la totalidad concreta como praxis. La totalidad es fundamento de la revolución, y la filosofía marxista tiene entonces por función revolucionaria no tener la praxis por objeto, sino ser asumida como parte de ella. Estas son las razones para la conclusión de Kosík al entender que, “En la praxis se abre el acceso tanto al hombre y a su comprensión como a la naturaleza y al conocimiento y dominio de ella. El dualismo de hombre y naturaleza, de libertad y necesidad, de antropologismo y cientificismo, no puede ser superado desde el punto de vista de la conciencia [lógicas metafísicas] o de la materia [lógicas positivistas], sino sobre la base de la praxis, entendida, en general, en el sentido antes expuesto.”<sup>91</sup>

La praxis no responde a la dualidad de las lógicas abstractas o materialistas vulgares, ni a las dualidades metafísicas y positivas, sino que desde ella resulta imperativo una lógica ontológica que trate de la totalidad concreta, o en otros términos, desde ella resulta imperativo la construcción de una dialéctica militante<sup>92</sup>, de una dialéctica que no esté supeditada a postulados de la razón o a condiciones formales de construcción, no aquellas que tienen por objeto hechos singulares, sino aquella que se constituye desde las condiciones sintéticas de determinaciones reales y desde ahí emerge como construcción de la realidad. Kosík, ciertamente siguiendo lo mejor de Hegel, comprende a cabalidad que una lógica ontológica es la dialéctica de la ‘cosa misma’ [*die Sache selbst*]: “La dialéctica [concluye Kosík] trata de la ‘cosa misma’. Pero la ‘cosa misma’ no es una cosa cualquiera o, dicho sin rodeos, ni siquiera es una cosa: la ‘cosa misma’ de que se ocupa la filosofía es el hombre y su puesto en el universo, o bien (lo que, con otras palabras, expresa lo mismo): la totalidad del mundo que se revela en la historia por el hombre, y el hombre existente en la totalidad del mundo.”<sup>93</sup> Entonces. La dialéctica, siguiendo a Kosík, cumple las exigencias metodológicas y epistemológicas para la constitución de una lógica ontológica que comprenda la praxis como la construcción y transformación revolucionarias de la realidad como totalidad concreta. La construcción y transformación de la totalidad concreta es resultado de la actividad humana en su conectividad universal, de modo

---

<sup>90</sup> Cf. Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México, 2001, p. 115.

<sup>91</sup> Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 268.

<sup>92</sup> Merleau-Ponty, Maurice. “[...] por primera vez desde Hegel, la filosofía militante reflexiona, no ya sobre la subjetividad, sino sobre la intersubjetividad” Merleau-Ponty, M. “Marxisme et Philosophie”, en *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 152-165, p. 165.

<sup>93</sup> Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, p. 269.



que la organización volitiva se muestra como condición táctico-estratégica en virtud del lugar ocupado por el hombre en la totalidad. O, dicho en los términos que hemos planteado nuestra pregunta: la efectividad de una filosofía de la praxis que tenga por suficiencia una lógica ontológica de la totalidad concreta debe servir como disposición intelectual para la comprensión de las circunstancias reales en las cuales el sujeto revolucionario se organiza, decide y actúa, de modo tal que permite una comprensión total de la realidad como síntesis concreta de múltiples determinaciones en relación a la realidad del hombre. Quizás sólo de este modo, sin importar bajo qué formas y discusiones disciplinares se dé, podría la filosofía aportar continuamente a la praxis revolucionaria y dejar de tomar el concepto mismo de revolución como objeto singular de análisis. La necesidad de pensar y transformar con un prisma de totalidad concreta no ha triunfado en la filosofía, ciertamente, pero menos aun en otras de las más diversas disciplinas que pudiesen deliberadamente constituirse como revolucionarias. La necesidad de luchar por la hegemonía de una totalidad concreta en filosofía es una necesidad práctica multidisciplinar, pero la necesidad de una ontología de la totalidad concreta y de la praxis es acaso lo mejor que ha dado de sí la filosofía. Aun cuando haya diferencias no parece, en este contexto, inadecuado concluir parafraseando a Gramsci, ya que de algún modo sintetiza, a su modo, aquello que a nuestro modo hemos querido decir.

“Parece que sólo la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana, evitando toda tendencia al solipsismo, historificando el pensamiento en la medida en que lo asume como concepción del mundo, como ‘buen sentido’, difundido en la mayoría (y esta difusión sería impensable sin la racionalidad o la historicidad) de tal manera que se convierta en norma activa de conducta. Debe entenderse, pues, el concepto de ‘creador’ en sentido ‘relativo’, pensamiento que modifica el modo de sentir de la mayoría y, por consiguiente, modifica la realidad misma, que no puede pensarse sin esta mayoría. Creador, también, en el sentido de que enseña que no existe una ‘realidad’ en sí misma, en sí y por sí, sino siempre en relación histórica con los hombres que la modifican.”<sup>94</sup>

Y, agregamos nosotros: esto sólo parece posible mediante un concepto ontológico de totalidad que comprenda la inexistencia de mundos en sí teóricos o prácticos. Es decir, que comprenda la realidad como totalidad concreta dialécticamente determinada.

---

<sup>94</sup> Gramsci, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ibérica, Barcelona, 1970, p. 22.