



UNIVERSIDAD
DE PIURA

REPOSITORIO INSTITUCIONAL
PIRHUA

LA APORTACIÓN KANTIANA A UNA CUESTIÓN NO KANTIANA: EL TRABAJO

María Pía Chirinos Montalbetti

2005

Chirinos, M. (2005). La aportación kantiana a una cuestión no kantiana: el trabajo. En J.M. Torralba (Ed.), *Doscientos años después: retornos y relecturas de Kant: comunicaciones a las XLII Reuniones Filosóficas* (pp. 113-122). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.



Esta obra está bajo una [licencia](#)
[Creative Commons Atribución-](#)
[NoComercial-SinDerivadas 2.5 Perú](#)

Repositorio institucional PIRHUA – Universidad de Piura

- En *Actas de las XLII Reuniones Filosóficas: Doscientos años después: retornos y relecturas de Kant*, J.M. TORRALBA (Ed.), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 174, Pamplona, 2005, pp. 113-122.

LA APORTACIÓN KANTIANA A UNA CUESTIÓN NO KANTIANA: EL TRABAJO

María Pía Chirinos

En la amplia exposición que lleva a cabo Dominique Mèda sobre la filosofía del trabajo y su historia¹, la referencia a Inmanuel Kant brilla por su ausencia y, ciertamente, en el conjunto de esa monografía no parece haber nada que justifique una mención. Esta ausencia, lejos de extrañar, pone en duda precisamente el interés del estudio que ahora afronto, a saber, una investigación sobre el trabajo en Kant. Las razones resultan obvias: Kant relega todas las cuestiones de esta índole a la antropología pragmática, que parte de la observación empírica y se dirige a estudiar al hombre “como ciudadano del mundo”². En esta medida, añade Kant, la antropología se separa de la crítica (de la metafísica, afirmará), la cual “nada le pide prestado”³, sino que continúa su andadura por caminos puros y racionales⁴. En todo caso, la filosofía moral kantiana se refiere a lo pragmático como heterogéneo, e incluye en ese ámbito a los imperativos hipotéticos, entre los que se encuentra el así llamado problemático o técnico, cuya descripción se reduce a un par de líneas en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*⁵.

¹ Cfr. D. MÈDA, *Società senza lavoro*, (trad. de Alessandro Serra), Feltrinelli, Milán, 1997.

² *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VII, Georg Reimer, Berlín, 1917, prefacio.

³ Cfr. *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, en *Kant's gessamelte Schriften*, vol. IV, Georg Reimer, Berlin 1911, prefacio.

⁴ Como es sabido, recientes estudios ponen en duda esta interpretación racional pura de la moral kantiana: cfr. A. M. GONZÁLEZ, “Aristotle and Kant on practical reason. A remark to Korsgaard”, *pro manuscripto*; y C. KOORSGARD, “From Duty and for the sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, en *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

⁵ Cfr. *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, cit., segunda sección.

Es verdad que, si se considera el trabajo bajo la misma perspectiva del concepto de arte, habría menciones relevantes —por ej., en *La Crítica del Juicio*⁶—, e incluso, sin necesidad de hacerlo, encontramos alguna descripción de interés en el conocido ensayo “Probable inicio de la historia humana”, donde aparece con un *status* propio, en el último período de la historia que describe⁷. Con todo, una “filosofía del trabajo” no suele presentarse como un tema seriamente kantiano y con ello se suele pasar por alto una posible influencia en la así llamada “*Arbeitsgesellschaft*” o sociedad del trabajo⁸. No obstante, el título de estas Jornadas nos brinda una oportunidad nada despreciable para afrontar más a fondo la licitud de este enfoque.

Y éste es el fin de la presente comunicación, que dividiré en dos partes: la primera tratará sobre lo (poco) que Kant afirma del trabajo (y que, como veremos, no parece encuadrarse dentro de las coordenadas más típicamente kantianas); y la segunda, en cambio, intentará afrontar lo (mucho) que Kant no dice sobre el trabajo y que, en cambio, sí podría situarse en lo más clásico de su pensamiento, hasta el punto de que es precisamente esta visión la que más va a influir en la filosofía posterior sobre el trabajo.

El trabajo en los escritos de Kant.

Nos centraremos principalmente en dos textos: en el ya citado ensayo “Probable inicio de la historia humana” y en otro, muy breve, de la *Antropología pragmática*. Lo primero que resulta relevante es que en ambos las referencias al trabajo sean estrictamente tales, es decir, en cuanto actividad humana y dentro de un contexto empírico. En efecto, si partimos de su tesis clásica según la cual —por un lado— el mundo empírico no es racionalizable y se

⁶ Como se sabe, en esa obra, Kant propone una noción de arte en la que la inspiración del genio juega un papel principal, pero a la vez la pone en relación con la dimensión poética o técnica que todo hacer artístico conlleva, y, en esa medida, conecta con planteamientos clásicos olvidados por el racionalismo. Cfr. M.A. LABRADA, *Estética*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 142.

⁷ Cfr. “Probable inicio de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, (trad.: Concha Roldán y Roberto Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1994, pp. 57-77.

⁸ En los años 80 se empezó a hablar más bien del “fin de la sociedad del trabajo”: cfr. C. OFFE, “Arbeit als soziologische Schlüssel Kategorie?”, in J. MATTHES, *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Campus, Frankfurt a.M., 1983, pp. 38-65; R. DAHRENDORF, “Dalla società del lavoro alla società dell’attività”, en P. CERI, *Impresa e lavoro in trasformazione*, Il Mulino, Boloña, 1988, pp. 113-123. Entre los estudios históricos de filosofía del trabajo, suele ser muy escueta o nula la presencia de Kant. Cfr., por ej., P. DONATI, “I significati del lavoro e il loro impatto sulla riorganizzazione della società” en AA.VV., *Liberare il lavoro*, Ed. Ares, Milán, 1999, pp. 22-60; o N. GRIMALDI, *El trabajo, comunión y excomunicación*, EUNSA, Pamplona, 2000.

caracteriza por la necesidad, y —por otro— se encuentra frente al mundo moral, con una autonomía en la que la libertad es un *factum* racional, entonces la pregunta que surge es: ¿en cuál de los dos mundos, de suyo incommunicables, se encuentra el trabajo? Y la respuesta es clara: el trabajo, como actividad humana, pertenece al ámbito de lo pragmático-empírico, o con otras palabras, el trabajo en cuanto actividad productiva del hombre, manifiesta y produce cultura, y ésta es un *arte forzado*⁹, un constreñimiento de la naturaleza¹⁰, que aparece en el hombre primitivo en un momento concreto, después de la caída original: “Las necesidades básicas más vitales (...) requieren *un modo de vida diferente* (*Génesis* IV, 20) (...). A raíz de esto tuvo que surgir la cultura y dio sus primeros pasos el arte, tanto el del ocio como el del negocio (*Génesis*, V, 21-22)”¹¹. Estos primeros pasos, sin embargo, encierran un plan secreto, a saber, el de progresar hacia un perfeccionamiento que se torna nuevamente en Naturaleza, lo cual constituye “el fin último del destino moral de la especie humana”¹². Y aquí hay que entender el término “naturaleza” en su sentido típicamente crítico, es decir, como algo contradictorio de la libertad. Por eso, afirma L. Flamarique, “con la historia de la libertad, obra del hombre, aparece la cultura, pero ésta genera una contradicción ineludible de la naturaleza con la especie humana”¹³.

Que el trabajo constituya para Kant una dimensión de la necesidad, de lo empírico o de la heterogeneidad, no le impide añadir algunas notas del todo singulares para quien conoce su pensamiento moral. Nos referiremos a dos: la primera, la relación que establece entre el trabajo y la sociabilidad; y la segunda, aún más sorprendente, la que une trabajo y placer.

Kant, en efecto, no tiene reparos en afirmar que de aquel arte humano que —según veíamos— comprende tanto el ocio como el negocio, se desprende como exponente “más beneficioso” la “sociabilidad y la seguridad civil”¹⁴, gracias a las cuales el género humano pudo extenderse por todas partes como en las colmenas, dando lugar también a la desigualdad entre los hombres¹⁵. Por eso, Kant describe este periodo de la humanidad como una época de

⁹ Tomo la expresión de L. FLAMARIQUE, “La cultura o segunda génesis del hombre a través de la libertad”, en P. PEREZ-ILZARBE y R. LÁZARO (Eds.), *Verdad, bien y belleza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, pp. 122-126.

¹⁰ Cfr. I. KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie Ausgabe, VIII, 20-21.

¹¹ Cfr. “Probable inicio de la historia humana”, cit., p. 71.

¹² “Probable inicio de la historia humana”, cit., p. 69.

¹³ “La cultura o segunda génesis del hombre a través de la libertad”, cit., p. 125.

¹⁴ “Probable inicio de la historia humana”, cit., p. 71.

¹⁵ Cfr. “Probable inicio de la historia humana”, cit., p. 71.

trabajo y discordia, preludio de su agrupación en sociedad¹⁶. Y es que esta tendencia a la sociabilidad presenta una resistencia que Kant acuña en una conocida expresión: la insociable sociabilidad de los hombres (*ungesellige Geselligkeit*)¹⁷.

Ahora bien, no todo lo que gira en torno al trabajo es objeto de unas relaciones hostiles. Es aquí cuando podemos referirnos a una pequeña pero curiosa apreciación kantiana sobre el carácter de los españoles, al final de su *Antropología pragmática*, en la parte dedicada a las características antropológicas y al carácter de los pueblos. “El español —afirma como rasgo positivo y no sin admiración prusiana— es moderado, cordialmente devoto de las leyes, principalmente de aquéllas de su antigua religión. Esta gravedad no le impide la alegría en los días de fiesta (por ejemplo, al inicio de la cosecha con cantos y danzas) y cuando de noche y en verano, se toca el fandango, no falta entre la gente del pueblo —libre a esa hora— quien baila por las calles al son de la música...”. A continuación, añade como un rasgo negativo: “[el español] tiene orgullo de no tener que trabajar...”¹⁸. Hay pues dos apreciaciones relativas al trabajo en estas breves líneas que las hacen pertinentes para nuestro estudio. La primera refleja asombro positivo ante la capacidad de disfrutar y de celebrar una actividad —el trabajo arduo de la cosecha— que de suyo es fatigosa; la segunda parece confirmar —por contraste y con una connotación de sabor luterano¹⁹— como rasgo positivo la actividad laboral: no es bueno no tener que trabajar ni estar orgulloso de esa situación porque la vida activa —el negocio— es más perfecta que la vida del ocio, que la vida contemplativa.

Ante esta afirmación cabría preguntar: ¿se trata de un rasgo positivo *moral*, en el sentido kantiano de *racional*? Dice Kant que no: se trata, simplemente, de un intento de clasificar empíricamente la variedad de los pueblos en base a sus tendencias naturales²⁰, pero ciertamente, tampoco parece que sean tendencias de las cuales haya que desprenderse como de una dimensión animal que obstruye toda dimensión racional. “Hay un modo de procurarse placer —escribe en esa misma obra, pocas páginas antes—, que es al mismo tiempo cultura, y que se tiene cuando hay un incremento de la capacidad de gozar placeres de esa naturaleza, como es el caso de las ciencias y de las bellas artes (...) O joven (repito), ¡ama el trabajo,

¹⁶ Cfr. “Probable inicio de la historia humana”, cit., p. 70.

¹⁷ *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., 20-21.

¹⁸ *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., Segunda parte, C, 3.

¹⁹ La presencia de Lutero en la filosofía kantiana es indudable y se refleja precisamente en la tesis según la cual todos los hombres —también los que no lo necesitan porque son ricos— han de trabajar o ejercer alguna actividad. He desarrollado más esta idea en *Antropología y trabajos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002, cap. 1.

²⁰ Cfr. *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., Segunda parte, C, 1.

rechaza los placeres, no para sustraerte a ellos, sino para tener siempre delante de la mirada sólo lo que es posible!”²¹.

Estamos, pues, ante una actividad que hay que amar. Es más, incluso en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant aceptaría calificarlo de deber: no un deber perfecto y racional —y por tanto, moral— sino un deber “imperfecto del hombre respecto de sí mismo”²². En efecto, si se equipara el trabajo al cultivo de las propias facultades (de la mente, del alma y del cuerpo), entonces forma parte de los medios para alcanzar todo tipo de fines posibles, lo cual constituye un deber, pero no un deber racional sino práctico o empírico, es decir, imperfecto²³. Es preciso —afirmará Kant en esa obra— “ser un miembro útil al mundo; y esto, en efecto, pertenece con pleno derecho al valor de la humanidad, valor que se encuentra en la propia persona, que nunca debe envilecer”²⁴. El trabajo, la cultura o el cultivo de las propias facultades fomentan una vida que no es independiente de la animalidad ni del mundo sensible. Es más, el hecho de que Kant presente como un deber imperfecto el perfeccionar armónicamente estas dimensiones humanas, constituye para el regiomontano razón suficiente para amar el trabajo.

Como es obvio, estas notas pueden resultar algo lejanas a las principales tesis de la filosofía crítica y de hecho no parecen haber influido en desarrollos posteriores. Sin embargo, reflejan no una ruptura sino más bien una confirmación de que —como ha sacado a la luz Alejandro Llano— en la razón práctica haría falta una especie de “esquematismo” similar al de la razón pura²⁵, que sirviese como sistema de referencia entre la libertad y los impulsos y tendencias. Este autor se refiere a una teoría de las virtudes, que las entienda como algo más que meras fuerzas racionales. A lo cual cabría también añadir —en un segundo orden— otra teoría sobre el trabajo, como actividad humana en torno a la cual se pueden adquirir esas virtudes. Se trataría de dar continuidad a la línea aristotélica que Ana Marta González señala cuando afirma que “la moralidad para Aristóteles se encuentra más en el modo como actúas que en las cosas que haces”²⁶, pero ciertamente, si no hay *algo que se hace* —como es el caso del trabajo—, tampoco hay moralidad.

²¹ *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., Primera parte, libro segundo, § 63.

²² *Methaphysik der Sitten*, Libro segundo, § 19.

²³ Cfr. *Methaphysik der Sitten*, Libro segundo, § 19.

²⁴ *Methaphysik der Sitten*, Libro segundo, § 20.

²⁵ *Sueño y vigilia de la razón*, EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 171-172.

²⁶ Cfr. “Aristotle and Kant on practical reason. A remark to Korsgaard”, cit., p. 5.

Kant en la filosofía contemporánea sobre el trabajo

Si retomamos las sugerencias de D. Medà sobre la historia de la filosofía contemporánea y el trabajo, salta a la vista su honda comprensión de la aportación hegeliana. Es verdad que Hegel no se propone como un objetivo directo la clarificación del concepto de trabajo, pero su filosofía permite entender por qué esta actividad pocos años después vendría calificada como la “esencia del hombre”²⁷. De ahí que pueda ser de interés desvelar los caminos por los que el idealismo absoluto dio lugar a una definición del hombre no en términos de espíritu o de razón, sino más bien como sujeto de una actividad productiva. Veámoslo brevemente.

Primera premisa: la filosofía hegeliana —afirma Medà— es fuertemente espiritualista. Dios es espíritu y esto significa que “Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios, [es] saber que progresa hasta el saberse del hombre en Dios”²⁸. Dios adquiere la forma de Espíritu en el Nuevo Testamento y para Dios o para el Espíritu, conocerse es un proceso. La historia de la humanidad —la historia de los hombres y de las criaturas más espirituales— es al mismo tiempo historia de Dios. “Sin el mundo, Dios no es Dios”²⁹. Dios sólo consigue conocerse a través de las “producciones” humanas, entre las que se encuentran las ciencias, el arte, la filosofía o la política. El proceso del conocimiento propio del Espíritu es dialéctico: oponerse a un elemento externo, transformarlo y comprender el objeto externo como parte integrante de sí mismo. Conocer es poder, y ese poder hay que entenderlo como poder de producir. A este proceso, Hegel lo denomina trabajo: el acto a través del cual el Espíritu se conoce es un trabajo que el Espíritu realiza sobre sí mismo: “el Espíritu está en el trabajo de la propia transformación”³⁰. A través del trabajo, la humanidad se auto-crea y el Espíritu del mundo se auto-crea a través de la humanidad. El trabajo es, por lo tanto, el mediador entre la naturaleza y el espíritu. Sin embargo, es un trabajo con carga negativa: “trabajar significa aniquilar el mundo, maldecirlo”. El hombre, al trabajar, destruye el elemento natural y se hace más humano. Hegel, con su fórmula “trabajo del Espíritu”, se

²⁷ Cfr. D. MEDÀ, *Società senza lavoro*, cit., p. 72. Seguiremos sus sugerencias que se encuentran en el cap. 4: “Atto secondo: il lavoro, essenza del uomo”, pp. 71-100.

²⁸ *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, III, § 564, p. 454 (O, III, p. 316).

²⁹ *Philosophie der Religion*, I, p. 210.

³⁰ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 9.

refiere a la cultura, pero también al conjunto del proceso gracias al cual la vida del Espíritu profundiza en sí misma y asume formas cada vez más espirituales: instituciones políticas, obras artísticas, religiones, sistemas filosóficos. “La polisemia del término [trabajo] —afirma Medà— alcanza su vértice”³¹.

Segunda premisa. Marx, representante indiscutible de la filosofía post-hegeliana, se apropia de parte de estas tesis y las transforma: el sujeto del desarrollo histórico que Hegel presenta no es el Espíritu sino la humanidad. El trabajo tampoco es el que lleva a cabo el Espíritu sino más bien el trabajo cotidiano de los hombres, trabajo real, con utensilios, sudor, dolor, invenciones... y por eso toda la así llamada historia universal es la generación del hombre desde el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre³². Pero hay más: es preciso entender las afirmaciones de Marx en términos de una verdadera y propia identidad: la esencia del hombre *es* el trabajo. El hombre no puede existir sino trabajando, esto es, creando artefactos y sustituyendo la naturaleza por las propias producciones. Leonardo Polo afirma que “el nervio del marxismo es la decisión de comprometer absolutamente al hombre en sus realizaciones”³³. Lo cual permite concluir a D. Medà que “Marx y Hegel parecen inspirarse en un modelo más antiguo, aquél del artesano y de su obra”³⁴.

Curiosa o no tan curiosamente, es este modelo del artesano y de su obra —o con otras palabras, de la *poiesis* y de la *tekhne*— el que nos permitirá hacer honor al título de estas Jornadas, es decir, *retornar* a las tesis más clásicas de la filosofía kantiana, para ofrecer una *relectura* fructífera que permita ver su influencia también en este tema del trabajo de tanta actualidad cultural.

Como probablemente ya se haya entrevisto, todo este planteamiento puede estudiarse desde la línea más actual de la investigación kantiana que interpreta la filosofía trascendental como una *teoría de la acción*. La noción clave es la idea de libertad como autonomía, que encuentra su lugar no sólo en la razón práctica, sino también en la razón pura: por medio de la ciencia, el hombre controla y domina la realidad empírica y se libera de la imprevisibilidad de la naturaleza para imponer su propia ley a los fenómenos. Por eso la ciencia es la primera y

³¹ *Società senza lavoro*, cit., p. 77.

³² Cfr. K. MARX, *Manuscritos económico-filosóficos del 1844*.

³³ *Hegel y el post-hegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985, p. 372.

³⁴ D. MEDÀ, *Società senza lavoro*, cit., p. 79.

básica etapa en este proceso de liberación de la razón en el que consiste la filosofía crítica³⁵; y por eso también es “la activa actividad del sujeto libre” la que “fundamenta la objetividad del sujeto, es decir, su universalidad y necesidad. Tal es —afirma Llano— el sentido kantiano del *a priori*, que se desplaza de la estaticidad eidética y meramente representativa de lo analítico, para ocupar la vertiente dinámica y constructiva de lo sintético”³⁶. En efecto, es precisamente esta última dimensión —dinámica y constructiva— la que nos interesa, porque es la que caracteriza de modo más neto las acciones del pensar puro —*Handlungen des reinen Denkens*—, propias de los conceptos-raíces del entendimiento. Y esto se traduce en una sorprendente tesis: la experiencia es un producto o construcción sintética que llevan a cabo espontáneamente las categorías. “Nosotros —escribiría el filósofo de Königsberg— sólo podemos entender y comunicar a otros lo que nosotros mismos podemos hacer (*was wir selbst machen können*)”³⁷.

Todo esto —que por fuerza se queda en una brevísima exposición de lo que se ha denominado el núcleo de la filosofía trascendental— nos recuerda lo que acabamos de afirmar sobre Hegel y Marx y el modelo artesanal de trabajo, que corresponde además al modelo de conocimiento que Hegel atribuye al Espíritu y luego Marx, al hombre. Es decir, el concepto de trabajo que aparece con el idealismo absoluto hegeliano y con el materialismo marxista hunde sus raíces en esta tesis kantiana —la de la subjetividad trascendental y el nuevo concepto de acción (*Handlung*)—, que, como ha señalado Volker Gerhardt, responde básicamente al modelo de la acción transeúnte, y por tanto, al paradigma de la póiesis o producción³⁸. No es que Kant ignorara la diferencia entre *praxis* y *póiesis*, entre *actio inmanens* y *actio transiens* o entre *agere* y *facere*, sino que, como ha aclarado Kaulbach³⁹, la entiende de una manera empobrecida: reduce la acción inmanente a una acción interna, que nada tiene que ver con la noción aristotélica de *energeia* o de acto perfecto, propia del conocimiento. En Kant, por el contrario, encontramos una concepción kinética del conocer, como “mero hacer”⁴⁰, cuyo modelo —según ha mostrado Leonardo Polo— expresa más un carácter hilemórfico que inmanente o activo. El conocimiento en Kant se caracteriza, pues,

³⁵ A. LLANO, *Sueño y vigilia de la razón*, cit., p. 112.

³⁶ A. LLANO, *El enigma de la representación*, Ed. Síntesis, Madrid, 1999, p. 61.

³⁷ Carta a J.S. Beck, *Briefwechsel*, en *Kant's gesammelte Schriften*, vol. XI. Berlín y Leipzig, 1922.

³⁸ “Freiheit und Herrschaft”, en G. Prauss (ed.), *Handlungstheorie und Transzendental-Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1986.

³⁹ Cfr. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlín, 1978.

⁴⁰ I. KANT, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, cit., p. 149.

como un acto imperfecto, propio del acto poiético, que es el ámbito del trabajo entendido como producción o transformación de una materia.

* * *

No es el lugar para llevar a cabo una exposición más detallada de estas tesis centrales kantianas, que —por otro lado— pueden encontrarse mucho mejor tratadas en obras recientes⁴¹. Sí que podemos proponer algunas consideraciones —pocas— que nos permitan concluir y justificar esta breve incursión en el tema del trabajo desde la filosofía kantiana.

Si la cuestión del trabajo ha entrado por la puerta grande en la cultura contemporánea y es considerada como una clave de la antropología, es preciso reconocer en este hecho no sólo la influencia de pensadores que estrictamente teorizaron sobre ella —especialmente la filosofía marxista—, sino sobre todo aquella filosofía crítica kantiana que contiene “en germen, los grandes ideales de la modernidad”⁴².

En este sentido, es el lema ilustrado de la “autonomía de la razón”, como activa intervención del ser humano en su objeto de conocimiento —su construcción a partir de los fenómenos y de la aplicación espontánea de los conceptos *a priori* del entendimiento— el principal punto de enlace con el modelo hegeliano y marxista sobre el trabajo que, según Medà⁴³, debe entenderse en términos de actividad artesanal o poiética. Si el hombre se define como trabajador desde la producción, entonces hay que remontarse a la *Crítica de la razón pura*, porque, como ha señalado Volkmann-Schulk, “el conocimiento de la naturaleza se convierte en conocimiento de la producción (...) y recibe así algo del carácter propio de la *tékhnè*”⁴⁴. Y es precisamente esta dimensión la que empieza a definir al hombre en tanto que *homo faber*.

⁴¹ Además de las de Llano y Kaulbach ya citadas, otro autor destacado es G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Klostermann, Frankfurt, 1983. Hay también otros estudios recientes como el de M. BASTONS, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, EUNSA, Pamplona, 1989.

⁴² A. LLANO, *Sueño y vigilia de la razón*, cit., p. 111.

⁴³ Es relevante también que esta autora niegue explícitamente una relación entre la filosofía hegeliana y el desarrollo conceptual y social del tema del trabajo que se llevaba a cabo en Francia y Gran Bretaña. El idealismo alemán no es producto ni de una confrontación con esos ámbitos culturales ni tampoco de la revolución industrial alemana. “Hegel —afirma— escribe sus primeras obras al inicio del siglo XIX, cuando la revolución industrial aún no se había desarrollado plenamente. Como dice Marx, Alemania lleva a cabo su revolución y absorbe sus avatares en primer lugar a nivel mental, teorizándolos”, *Società senza lavoro*, cit., p. 72.

⁴⁴ *Introducción al pensamiento filosófico* (trad. Rafael de la Vega), Gredos, Madrid, 1967, p. 89.

Por tanto, nos encontramos ante una omnipresencia de aquella dimensión racional aristotélica que denominó poiética⁴⁵, aplicada en Kant al conocimiento y a la moralidad, y asumida a continuación por Hegel y Marx para explicar la esencia del hombre en términos de trabajo. Es “la pescadilla se muerde la cola”, es decir, filosofía marxista, caracterizada sobre todo por su materialismo dialéctico, depende de un idealismo absoluto que parecía antitético, en virtud de un hilo conductor, a saber, el modelo de la póiesis como acto propio de la producción o transformación de una materia. El conocer abandona su dimensión contemplativa, inmanente, perfecta, y pasa a ser un acto transeúnte. Si el hombre en la modernidad se define por su actividad cognoscitiva racional y su acto principal es de índole productiva, la conclusión más o menos tardía es precisamente la de acabar por definir al hombre por su trabajo.

Sería de interés, sin embargo, descubrir una concepción antropológica que logre distinguir y aunar todas las dimensiones propiamente humanas sin absorberlas unas en otras: el conocer y el obrar moral como actos inmanentes, en la línea del aristotelismo clásico, y también el trabajar o producir, como actividad racional humana, en sentido pleno, es decir, como manifestación de su dimensión espiritual y corporal, que se sirve del conocimiento teórico, para crear cultura y que constituye el eje alrededor del cual toda persona puede alcanzar una perfección moral.

⁴⁵ Cfr. por ejemplo *Ética a Nicómaco*, Libro VI, 2.