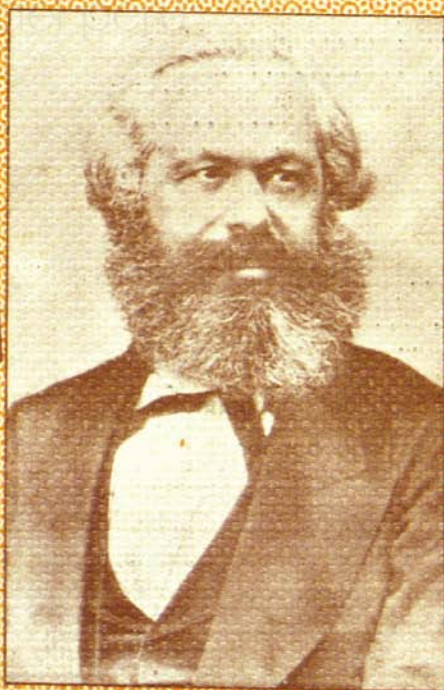


Gustavo Flores Quelopana

KANTISMO Y MARXISMO

Aportes
ala
investigación
marxista
de Kant



KANTISMO Y MARXISMO

**Aportes a la investigación
marxista de Kant**

GUSTAVO FLORES QUELOPANA



**Instituto de Investigación para la Paz, Cultura e
Integración de América Latina (IIPCIAL)**

**KANTISMO Y MARXISMO
DE
GUSTAVO FLORES QUELOPANA**

Primera Edición en Lima 1993
Diseño Gráfico : Hernán Adrianzén
Impresión : CIMAGRAF
Editor General : IIPICIAL

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERU

Dirección de Desarrollo de Colecciones

LEY N° 26826

(16 Junio de 1991)

DEPOSITO LEGAL

93-1124

Impreso en el Perú - Printed in Peru

KANTISMO Y MARXISMO

Aportes a la Investigación marxista de Kant



biblioteca
nacional
del Perú

OTRAS OBRAS DE G. FLORES QUELOFANA

Teoría y práctica del Humanismo marxista leninista, 120 p., Ed. Villanueva, Lima 1986.

Imperialismo y deuda externa en América Latina, 130 p., IIPCIAL, Lima 1987.

La deuda externa y la revolución, 110 p., IIPCIAL, Lima 1989.

Kant y la Revolución burguesa, 130 p., CONCYTEC, Lima 1990.

Mito y realidad del cristianismo, 130 p., CONCYTEC, 1990 Lima.



biblioteca
nacional
del Perú

"Un pueblo parece cuando confunde sus deberes con el concepto del deber en general. Nada arruina más honda y más íntimamente que aquel deber impersonal, aquel sacrificio ante el Moloch de la abstracción... Esta es precisamente la fórmula de la decadencia hasta el idiotismo.. Kant se volvió idiota... ¿No se preguntó si existía un hecho que puede ser explicado de otro modo que por una disposición moral de la humanidad... demostrando la tendencia de la humanidad hacia el bien? Respuesta de Kant: Eso es la revolución. El instinto que fracasa en todo y en todos, la antinaturalidad como instinto, la decadencia alemana como filosofía, eso es Kant".

F. Nietzsche, El Anticristo.

"Kant era lo suficientemente lúcido para darse cuenta de que toda la ideología burguesa consistía en un inmenso juicio sintético, juicio incapaz de justificarse ante la realidad y que debería, si se quería salvar, ser recubierto con el manto de un a priori universal".

Luis Martín Santos, Una epistemología para el marxismo.

A mis queridos hijos,

Karla, Natalia y Gustavo.



biblioteca
nacional
del Perú

INTRODUCCION

I. Propósito de la Obra. II. Fundamento histórico y utilidad de la investigación. III. La terminología. IV. El método. V. El punto de partida. VI. Investigaciones recientes. VII. Justificación final.



I. PROPOSITO DE LA OBRA

En KANTISMO Y MARXISMO no se pretende abogar por un marxismo de cuño kantiano que al final nos conduzca ilegítimamente a sobredimensionar la figura del filósofo de Königsberg, a opacar la importancia que le corresponde al propio Marx en la elaboración de su doctrina, a retrotraernos a la visión romántica de la historia, a mutilar la dialéctica limitándola al movimiento de las categorías del pensamiento, o a reemplazar la crítica de las relaciones de producción por una mera crítica de las relaciones puras y a priori del entendimiento.

Me encuentro lejos también de cualquier intención neoidealista, que busque probar con la beatería miope de un academicismo es-

trecho la actualidad de Kant el día de hoy, erigiéndolo como el heraldo de una nueva paternidad ideológica que reemplace a la de los "viejos" guías.

Más tajante es aún la distancia con la fonomímica doctrinaria, que adopta rígidamente el marxismo ortodoxo – hoy en desacréto y en retroceso histórico – y cuya visión en claroscuro de toda la filosofía precedente sustituye a una imagen más compleja y matizada de sus fundadores (Marx y Engels).

Por el contrario, sin sacrificar una de las funciones principales de la filosofía marxista, como es la de criticar la filosofía burguesa, me propongo una apertura hacia Kant y una ocupación más positiva con su filosofía, que nos conduzca a la superación de la simple óptica del "desprecio vacío", a rebasar la cuadrícula que lo circunscribe "en la trinchera enemiga", nos prevenga contra la trampa de la interpretación no marxista o antimarxista de Kant, y nos encamine a reconocer la grandeza de su núcleo racional – en especial su visión de los fenómenos del conocimiento, la moral y el arte en conexión con la Libertad del hombre – y el largo alcance de sus vislumbres teóricas (la paz universal, la dialéctica subjetiva, la noción de progreso histórico, por ejem.).

Este es un libro que no pretende resucitar en el Perú el lado conservador de la filosofía kantiana – en especial su agnosticismo –, intento, por lo demás, tildado por Engels como "retroceso científico" (Cf. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**). Su intención inmediata es brindar aportes a la investigación marxista de Kant, por ejemplo, tratar de dilucidar en qué medida está contenido en el giro copernicano el germen genial de la nueva concepción del mundo con su noción de praxis... Pero además tiene una intención mediata: servir de punto de inflexión para el resurgimiento de un marxismo abierto, original e informado, que posibilite el rescate del método dialéctico, como su fuerza impulsora, supere el notable retroceso e involución teórica operado desde los años treinta en el ámbito nacional, y abandone el dogmatismo, la sumisión a la línea ideológica del partido y la hemiplejía teórico-práctica (véase David Sobrevilla, **Repensando la tradición nacional**, vol. I, Lima 1989, pp. 195–198).

II. FUNDAMENTO HISTORICO Y UTILIDAD DE LA INVESTIGACION

El afán por rehabilitar la figura de Kant reconociendo sus aciertos y limitaciones desde un punto de vista de clase, y suscitar, a la vez, un resurgir del marxismo nacional sumido en la letargia desde casi medio siglo (véase A. Flores Galindo, **La agonía de Mariátegui**, Lima 1986) deriva de un doble hecho que es parte de un proceso único histórico-universal: a) la bancarrota de los regímenes comunistas más rigidamente ortodoxos, y la acelerada y profunda liberalización democrática, proceso de transparencia (glasnot) y de reestructuración (perestroika) introducida por Gorbachov en la Unión Soviética con amplia repercusión en toda Europa oriental (M. Gorbachov, **La perestroika**, 1988; Enrique Bernales, **La revolución en la revolución**, Lima 1987). y b) la maduración de la situación revolucionaria en países como el Perú, atascado en la inviabilidad de un capitalismo dependiente y rezagado cada vez más a la periferia del desarrollo.

El proceso de apertura en la Unión Soviética se fue gestando desde la muerte de Stalin acaecida en 1953, y aunque en la URSS continuó la intolerancia frente a otras concepciones del marxismo por lo menos en la RDA de 1949 a 1956 se permitió la coexistencia de otras versiones del marxismo como las de Bloch y Lukács, situación que cambió radicalmente tras el alzamiento húngaro practicándose la más estricta ortodoxia filosófica bajo el régimen de Walter Ulbricht (1956-1970). Posteriormente el gobierno de Erich Honecker (1970-1989) permitió la ampliación del espacio informativo y cierta liberalización de las investigaciones filosóficas. Sin embargo, ello no fue suficiente como para que descollara alguna mentalidad filosófica germano oriental que estuviera a la altura de un J. Habermas, por ejem., de la RDA. Para un estudioso de la filosofía alemana, como es David Sobrevilla, la filosofía alemana actual no es más el eje del pensamiento filosófico que ha pasado del mundo germano al mundo anglosajón (Cf. **Repensando la tradición occidental**, Lima 1986, pp. 455-457). Es de esperar, por el bien de la filosofía, que tras la unificación de las dos Alemanias desde 1990 esta importante cuna del pensamiento vuelva por

sus fueros de esplendor filosófico. En el resto de los regímenes marxistas de Europa oriental la concepción filosófica fundamental sigue siendo el marxismo-leninismo ortodoxo, con relativas variantes en Yugoslavia y Polonia donde la liberalización de lo filosófico es mucho mayor.

Desde nuestra realidad latinoamericana es doblemente útil y necesario proponernos una investigación marxista del pensamiento kantiano dado que la revitalización de la filosofía marxista y la vigorización de su función transformadora del mundo está en relación con la lucha contra el dogmatismo burocrático, la inercia revolucionaria y la falta de fe en la iniciativa histórica de las masas. Al mismo tiempo la descomposición del sistema del capitalismo periférico exige salir de la nefasta táctica de la "espera inactiva", del radicalismo de salón y curul para ceder su lugar a las trincheras de la audacia revolucionaria.



III. LA TERMINOLOGIA

Nuestro trabajo lleva por título KANTISMO Y MARXISMO. Aportes a la investigación marxista de Kant. Respecto del término Kantismo podría pensarse que el mismo desnaturaliza y sobreexige el propósito de la obra, puesto que en un sentido restringido alude a sus fieles partidarios como J. Schultz (1739-1805), K. Chr. E. Schmid (1825-1910), G. Hufeland, Reinhold, Segismund Beck, Ludwig Goldschmidt (1853-1931) y Ernest Marcus (1856-1928); y en un sentido amplio comprende a los que, más o menos influidos por él, se han orientado en un sentido muy distinto como Fichte, Herder, Schopenhauer, Dilthey, N. Hartmann y Emil Lask. Dada la amplitud del término en cuestión resultaría excesivo para una investigación que se concentra exclusivamente en la figura de Kant.

También, y en segundo lugar, cabría proponer en su reemplazo el término CRITICISMO dado que alude particularmente a la doctri-

na de Kant como aquella que hace de la crítica del conocimiento el objeto principal de la filosofía (cf. Ferrater Mora, **Diccionario de filosofía**, Madrid 1989).

En todo caso, insisto en el término Kantismo considerando que en un sentido particular restringido alude al kantismo de Kant, mientras que en un sentido particular amplio se hace extensivo al mismo tiempo para sus fieles epígonos. Ahora bien, respecto a la acepción "criticismo" no posee una significación filosófica unívoca sino múltiple. El marxismo en sí es también un criticismo radical, en tanto que es entendido como aquella concepción que afronta el mundo con una propensión exageradamente crítica tanto teórica como prácticamente (véase Rosental-Yudin, **Diccionario de filosofía marxista**, Moscú, 1980).

Por ello, hemos considerado conveniente mantener el título tal como desde un principio se concibió con el criterio de permitir una rápida comprensión del propósito del texto por el lector, y porque, hechas las aclaraciones, estimamos que refleja fielmente su contenido y designio.

VI. EL METODO

El método de nuestra investigación es demostrativo, en tanto busca no tanto la reconstrucción amplia ni la interpretación puntillosa de los textos íntegros o fragmentarios de Kant sino destacar y reconocer ideas, descubrimientos y anticipaciones como notables vislumbres teóricas que han contribuido a la construcción del mundo moderno y en cuya vigencia radica la grandeza de su filosofía.

En nuestro caso no se trata de la demostración silogística, como en Aristóteles y en los escolásticos por ejemplo, sino en una demostración fundada en un criterio historicista y en el método dialéctico, según el cual una idea o proposición demuestra su verdad en relación al mayor o menor papel que desempeña en el proceso

histórico-social.

Este procedimiento demostrativo-historicista nace de la convicción de que lleva a error el pretender investigar una tarea filosófica sin tener en cuenta que la misma: a) está unida de modo inextricable con los intereses y las necesidades de las clases y capas sociales determinadas, b) que toda filosofía posee un carácter de clase y toma partido conciente o inconcientemente, c) es en tanto sistema ideológico el reflejo ideal de la praxis social de una clase determinada, d) como portadora de los intereses concretos de un determinado sector social ella debe ser esclarecida en conexión con los respectivos presupuestos socio-históricos, y e) en tanto ideología ejerce una doble función: 1. social (por ej. perpetuar la división del trabajo o la forma de propiedad) y 2. cognoscitiva (por ej. enmascarar las relaciones sociales de explotación y opresión social, nacional y espiritual; o cuando obra al contrario procurando el conocimiento científico de la realidad social) (cf. I. Iádov, **Ideología como forma de actividad espiritual de la sociedad**, Leningrado 1961; Manfred Buhr, **Razón, Historia, Hombre**. Estudios sobre la historia del desarrollo de la filosofía burguesa clásica, Berlín 1977; Raimundo Prado R., **Para una teoría marxista de la ideología**. Tesis, Lima. 1987).

En la tarea de demostrar los vislumbres teóricas de la filosofía de Kant hemos aprovechado en lo posible la literatura secundaria existente. Para concluir con una reflexión final que destaca tanto la contribución del filósofo germano a la construcción del mundo moderno, como sus limitaciones y carencias.

V. EL PUNTO DE PARTIDA

Sólo una visión dialéctico-historicista y materialista es la que permite proceder a la crítica, el replanteo y la reconstrucción del pensamiento filosófico. Creemos que efectuar una interpretación inmanente y luego entablar la discusión respectiva resulta una tarea

estéril y una ingenuidad metódica, que se deriva de la pretensión absurda de una aparente neutralidad teórica en la investigación, si antes no se alcanza la objetividad del conocimiento social, si no se asume una posición de clase que coincida con las leyes del desarrollo histórico. De lo contrario el examen del pensamiento filosófico sólo parece adscribirse pasivamente a ciertas tendencias sin asumir y representar una determinada posición de clase.

Sin duda no sólo los problemas de la revolución o de la liberación sino también los grandes problemas del pensamiento filosófico pueden ser abordados desde una determinada posición de clase progresista, sin que ello signifique instrumentalizar y sobreexigir la filosofía. Después de todo, la filosofía se encuentra inscrita en el sistema ideológico perteneciente a una clase determinada, y que como ideología cumple una función cognoscitiva que puede ser de falseamiento o de revelación de realidad.

Por ello, no existe filosofía apartidista, sin partido, por muy alejados que puedan parecer estar sus temas de la práctica material (cf. G. Nesterenko, **La sociedad y el mundo espiritual del hombre**, Moscú 1978). La dirección en que se desarrolla la filosofía está determinado por las necesidades de la vida material de la sociedad, los intereses de la lucha política de las clases sociales, la lógica objetiva del proceso del conocimiento de la realidad, el desarrollo de la ciencia y las demás formas de conciencia social.

Obviar este aspecto significaría retroceder al tradicional divorcio idealista entre teoría y praxis, según el cual no es la filosofía sino la praxis política la llamada a transformar el mundo. Sin embargo, lo sui géneris del marxismo fue relieves que la praxis no puede dar ningún paso sin apuntalarse teóricamente y que en definitiva no existe antagonismo entre la interpretación del mundo y su transformación, quedando así sellada la unidad dialéctica entre teoría y praxis (cf. K. Marx-F. Engels, **La ideología alemana**).

Latinoamérica no es una Insula Barataria como para que metódicamente no asuma conscientemente como punto de partida de su filosofía una lúcida ideología y posición de clase correspondiente a la clase avanzada.

Por ello, estoy convencido que es insuficiente aspirar a la reconstrucción propia de los problemas filosóficos limitándonos a tomar en cuenta sólo los más altos estándares del saber filosófico (como requisito intrateórico) y de otro lado dar cuenta de la peculiar realidad latinoamericana (como requisito extrateórico).

No hay en consecuencia reconstrucción filosófica posible si ésta no se encuentra previamente transida por el nuevo Pathos portador de la transformación histórica. En definitiva, como señaló acertadamente Francisco Romero (*Sobre la filosofía iberoamericana*, B. Aires, 1953), la búsqueda americana por una autenticidad y peculiaridad filosófica no debe hacer olvidar que, en última instancia, lo que importa en filosofía es la verdad. Y nosotros añadiremos... la verdad que es y ha sido siempre revolucionaria.

VI. INVESTIGACIONES RECIENTES

Quisiera concluir la presente introducción haciendo una breve referencia del estado en que se encuentran las investigaciones en torno a la figura de Kant, a las extremas dificultades bibliográficas y de información en nuestro medio.

En la actualidad Kant continúa siendo intensamente estudiado en el viejo mundo, registrándose incluso en los países socialistas europeos un redvivo interés por él que siempre se mantuvo en el marxismo a la zaga del que existe por Hegel.

Entre los estudiosos europeos más importantes de la filosofía Kantiana figuran el francés Olivier Chodja (*Sur l'esthétique de Kant*, París 1982/2); los italianos G. Tonelli (*Kant dell'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*, Torino 1955), Assunto Rosario, Chiodi P. (*Le deduzioni nell'opera di Kant*, Turin 1961); Los alemanes occidentales Friedrich Kaulbach (*Kant*, 1970), Alfred Baumler, W. Bartschat (*Zum systematischen Ort von Kant, Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt 1972), Georg Kohler, H.G. Jechm (*Die Entwicklung des Be-*

griff des Schönen bei Kant, Bonn 1970), Dieter Jahnig; los alemanes orientales Manfred Buhr y G. Irritz (**El derecho de la razón**, 1968), H. Ley, P. Rubén y G. Stihler (**Para la comprensión de Kant en nuestra época**, 1975), O. Gropp y F. Fiedler (**De Cusanus a Marx**, 1965).

Autores norteamericanos e ingleses también se integran a la pléyade de ilustres investigadores, entre ellos: Paul Guyer (**Kant and the claims of taste**, 1979), Robert Burch, H.W. Cassirer, Eva Schaper, Theodore Uehling, Rudolf Makkre el (**Imagination and temporality in Kant's theory of the Sublime**, 1984), Mary Warnock (**Imagination**, 1976).

Entre los estudiosos soviéticos que prestan atención renovada a la problemática kantiana están: A. Bogomólov, Víctor Malinin, V. Shinkaruk, P. Fedoséev, B.G. Ananiev, A.N. Leontiv (**Actividad, Conciencia e Individuo**, 1977).

En países de lengua castellana participan de este renovado interés los españoles Eugenio Trías (**Lo bello y lo siniestro**, 1982), Francisco Javier Herrero (**Religión e historia en Kant**, 1981), el consagrado filósofo mexicano Francisco Larroyo; el argentino Jacobo Kogan (**Arte y metafísica en Kant**, 1971); los peruanos Walter Peñaloza R. (**Kant. "El problema de los conceptos puros del entendimiento"**, en la filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días, Lima 1978), Francisco Miró Quesada (**Sobre los juicios sintéticos a priori**, 1973 (artículo), **Kant y el problema de la verdad matemática**, 1973 (artículo), Sixto García (**Introducción a la filosofía de Kant**, Lima 1981), David Sobrevilla "**La estética de Kant**" en *Repensando la tradición occidental*, tomo I, Lima 1986, pp. 1-108), Gustavo Flores Quelopana (**Kant y la revolución burguesa**, Lima 1990).

Esta enumeración es muy incompleta y limitada sin embargo cumple su propósito de ilustrar sobre el interés vivo que existe sobre Kant a nivel mundial. Y más aún la atención creciente que se le presta desde el lado del marxismo. En nuestro medio después de Mariátegui, que tuvo líneas elogiosas para nuestro filósofo, no hubo desde la cantera del marxismo quien se ocupara de Kant con originalidad y sin dogmatismo. Sólo en la actualidad una joven ge-

neración de investigadores marxistas representan un claro entre los matorrales del mimetismo ideológico.

El esclarecimiento de los presupuestos sociohistóricos de esta "vuelta" hacia Kant debe ser entendido como el reflejo ideal de un praxis social de una clase determinada en un estado específico y propio de su historia. En segundo lugar, que en los países del llamado socialismo real este "giro" es en esencia una apertura filosófica del marxismo como reflejo ideológico de una relación más crítica ante los poderes del Estado. Tercero, en el caso de los países occidentales responde en general a una penosa orfandad ideológica que se deriva de la falacia interna del sistema. Cuarto, en países subdesarrollados y dependientes, como el Perú, su estudio está en correspondencia estrecha con el avance de la lucha de clases.

El marxismo en su intento de asimilar lo más revolucionario de Kant, el neoidealismo en su propósito de probar la actualidad de los más rancio de su pensamiento, y el eclecticismo académico con su visión integral apartidista representan cada uno a su manera a un determinado sector social y miden sus armas en el plano discursivo.

VII. JUSTIFICACION FINAL

Particularmente tengo la impresión que emprender una investigación marxista de Kant, filósofo lamentablemente poco estudiado desde esta postura ideológica, encuentra su justificación y leit motiv en la verdadera época de resurgimiento del espíritu creador del marxismo, que comenzó con la Perestroika. Con ella estamos asistiendo a un retorno a las fuentes del marxismo-leninismo como único camino para revitalizar y desarrollar el socialismo a nivel mundial.

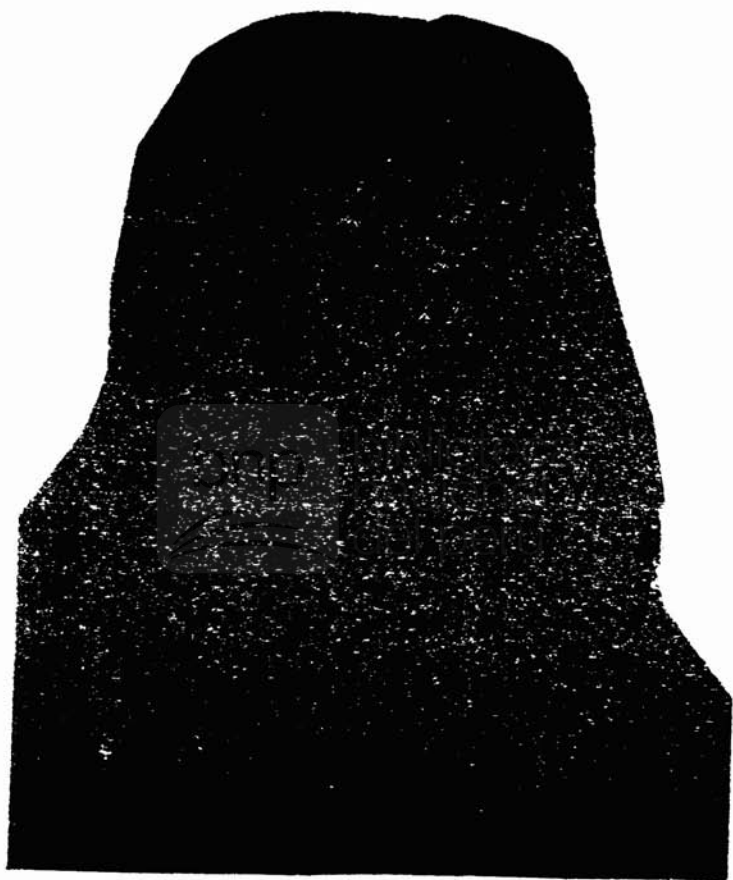
Por ello, en KANTISMO Y MARXISMO no nos proponemos repetir las increíbles banalidades acumuladas por los revisionistas al arrastrarse tras los neokantianos (cf. V.I. Lenin, **Marxismo y revisionismo**). Trátase de superar el prurito de que toda consigna hacia Kant significa predicar el resurgimiento de su idealismo en contra del materialismo dialéctico e histórico. Por el contrario, sos-

tengo que no sólo los elementos de materialismo propios de la filosofía de Kant son aprovechables sino que su pensamiento contiene todo un cántaro de ideas progresistas que se identifican plenamente con los ideales del socialismo.

Asimismo, repensar en su interrelación y trascendencia a dos pensadores hitos de la modernidad, como Kant y Marx, representa en la práctica plantearse el problema de la alternativa para la sociedad peruana, significa al decir del ilustre historiador A. Flores Galindo el reto de la construcción de una gran utopía (La utopía andina, 1989), de un modelo de socialismo no autoritario en el Perú.

En mi opinión, emprender una investigación marxista de Kant sin los atavismos ni las anteojeras del dogmatismo antediluviano es un claro signo de que junto a la revitalización teórica marcha la recuperación en la práctica de la esencia democrática del socialismo como respuesta válida para el Perú.

Esta es la intención última y más profunda de mi estudio, en apariencia meramente teórico pero en esencia profundamente práctica, como es el de preconizar en la filosofía marxista una apertura hacia todas las direcciones de la cultura y la vida sin mellar su esencia revolucionaria y en la política un socialismo tolerante e indisolublemente unido a su esencia democrática.



LEIBNIZ. Genio universal, equiparable a Aristóteles por su altura y por los conocimientos portentosos que tuvo. Kant, que siempre se refirió a él en términos del "gran hombre", dijo que la CRP podría ser muy bien la auténtica apología de Leibniz contra sus seguidores.

CAPITULO PRIMERO

LA FILOSOFIA KANTIANA COMO FUENTE TEORICA DEL MARXISMO

1. La evaluación marxista de Kant. 2. La filosofía dialéctica in nuce. 3. El activismo kantiano y la praxis. 4. La noción de libertad como acción. 5. La dialéctica idealista. 6. Marxismo y neokantismo.

"Pese a su carácter contradictorio y limitado, la filosofía de Kant fue una gran conquista del pensamiento filosófico".

Víctor Afanasiev

1. LA EVALUACION MARXISTA DE KANT

¿Es lícito hablar de la filosofía de Kant como fuente teórica del marxismo?, ¿no estamos exagerando su influencia al punto de empañar el papel que le correspondió al pensamiento hegeliano en la génesis teórica del marxismo?, ¿si la filosofía clásica alemana constituyó el abrevadero del marxismo entonces a través de qué ideas y

de qué manera se halla presente Kant en Marx?, ¿cuál es la esencia del movimiento intelectual conocido como filosofía clásica alemana y en qué forma se conserva dialécticamente en el pensamiento de Marx?

En 1976 la Academia de Ciencias de la URSS publicó "**Revolución de la forma de pensar o forma de pensar de la revolución.** Contribuciones a la filosofía de Kant". El volumen contenía el conjunto de disertaciones presentadas al Primer Simposio Internacional en ocasión al 250º aniversario del nacimiento de Kant celebrado en la RDA. Los filósofos marxistas coincidieron en considerar a la filosofía de Kant como a una fuente teórica del marxismo-leninismo por: a) ser el fundador de la filosofía clásica alemana, b) sus notables anticipaciones de la dialéctica hegeliana y marxista, y c) por sus excepcionales vislumbres teóricas en el terreno del conocimiento, la moral y la historia. Como tampoco dejaron de advertir sus limitaciones agnósticas y subjetivas.

Sin embargo esta apreciación marxista de Kant no es novedosa. Ya en los años sesenta el filósofo soviético V. Afanasiev escribió: "Su hipótesis cosmogónica, los intentos de investigar la actitud cognoscitiva de la razón humana, el sistema de categorías lógicas, y, sobre todo, las ideas dialécticas ejercieron positiva influencia en el desarrollo posterior de la filosofía" (**Manual de Filosofía, Moscú 1965**).

Afanasiev, entre otros, no hace sino sistematizar y ordenar las opiniones vertidas sobre el filósofo de Königsberg⁽¹⁾ de Marx, Engels y Lenin. En general para ellos, Kant es el fundador de la filosofía clásica alemana, creador de una teoría del conocimiento que mezcla elementos idealistas y materialistas, lo que se manifiesta en su doctrina de las "cosas en sí" existentes objetivamente, y el primero que demostró la necesidad de pensar dialécticamente sin admitir en la naturaleza categorías y relaciones fijas con su teoría cosmogónica.

(1) Al final de la II guerra mundial Königsberg pasó a poder de la Unión soviética con el nombre de Kaliningrado.

Prácticamente la investigación marxista sobre Kant ha permanecido al nivel en que lo dejó Lenin en su obra **Materialismo y empiriocriticismo** (1908), después no ha habido nuevos aportes significativos. El dogmatismo ortodoxo agotó la "libre investigación" y la encasilló a la repetición de concepciones y fórmulas conocidas. Sólo desde mediados de los años 60 y comienzos de la década del 70 comenzaron a aparecer monografías, compilaciones, y celebrarse homenajes a pensadores como Kant y Fichte, creció más el interés por la filosofía burguesa clásica en su conjunto. Esta cierta "liberalización" en el frente filosófico era paralela a la liberalización en el frente político.

Recién en los últimos años en los países de la Europa del Este, donde el peso de las versiones oficiales del marxismo ha disminuído, han aparecido volúmenes más originales sobre Kant. Así tenemos el libro de Ruben-Stieler (RDA), **Para la comprensión de Kant en nuestra época**. Contribuciones a la investigación marxista-leninista sobre Kant (1975); Buhr-Irritz, **El derecho a la razón**. La filosofía clásica alemana como fuente teórica del marxismo (1968); M. Buhr, **Acerca de la historia de la filosofía burguesa clásica** (1972); G. Klaus, **Monografías sobre la historia de la filosofía** (1977); G. Stihler, **El idealismo de Kant a Hegel**. Exposición y Crítica (1970).

Sin embargo estos trabajos pioneros, en la medida en que intentan renovar la comprensión del pensamiento kantiano evitando la rígida interpretación dogmática del no-marxismo o antimarxismo de Kant, recién desbrozan el camino para investigar a profundidad y sin prejuicios su pensamiento e influencia directa o indirecta sobre el marxismo.

Por nuestra parte no se trata de llevar a cabo una convergencia kantiano-marxista, ni poner a un lado simplemente las opiniones vertidas por los clásicos. Por el contrario, de lo que se trata es de profundizar su estudio y análisis, avanzando hacia un esclarecimiento más preciso de la influencia y repercusión entre el iniciador del idealismo alemán y el iniciador y fundador del materialismo dialéctico e histórico. Recordemos que Karl Vorlander emprendió el estudio de los diversos intentos realizados para acercar el marxismo a las

diversas variedades del neokantismo, allí constataba que todos los "revisionismos" del marxismo habían merecido la condena de la ortodoxia comunista calificándoselos de "retrocesos científicos" (cf. **Kant und Marx**, Tubinga 1926).

2. LA FILOSOFIA DIALECTICA IN NUCE

El marxismo procede filosóficamente del hegelianismo "puesto de pie" (cf. C. Marx, **Crítica a la filosofía del Estado y del derecho de Hegel**) y la filosofía hegeliana, como el mismo Engels reconoce en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, es el remate de todo el movimiento filosófico desde Kant, remate en el que se da al traste con el carácter definitivo de todas las cosas y en el que se coloca en su lugar el nuevo principio de que todo lo que existe merece perecer.

En realidad, la filosofía dialéctica en general se encuentra in nuce en el planteo esencial del idealismo trascendental. Si bien el idealismo alemán tiene como tesis primordial la concepción de que la realidad externa se deduce del ser del hombre, llámese a éste Yo, Absoluto o Espíritu, es porque Kant realiza en el dominio de la filosofía la denominada "revolución copernicana", consistente en establecer que el espectador debe moverse para entender el universo y renunciar a la suposición de que el universo gira en torno al espectador.

La actividad apriórica del sujeto trascendental es el antecedente directo de la actividad formal y material productiva de la conciencia de Fichte y su idealismo subjetivo, de la concepción del Yo como substancia dinámica en Schelling y su idealismo objetivo, del planteamiento hegeliano sobre lo absoluto que no sólo se aprende y expresa como sustancia sino también como sujeto, y de la concepción marxista de la praxis social transformadora de lo real.

En suma, la concepción del hombre como ser activo y capaz de transformar la realidad encuentra su punto de partida en el giro co-

pernicano de Kant, el cual encontrará su desarrollo aunque de modo abstracto en Fichte y Schelling y su culminación idealista con la grandiosa concepción de Hegel. Más será con Marx que dicho giro copernicano, desarrollado hasta él de modo invertido, encontrará su contenido concreto, material e histórico con la noción de praxis económica productiva por la que el hombre se produce a sí mismo.

Kant es la fuente teórica de Marx en la medida en que su núcleo racional contenido en el giro copernicano y recepcionado a través de la filosofía de Hegel y desarrollado sólo como actividad espiritual, alcanzará un cambio fundamental al comprender la actividad como praxis revolucionaria de la sociedad.

De la dialéctica reguladora de los conceptos puros del entendimiento en Kant se pasará a la dialéctica genética del Yo fichteano, del absoluto schellinguiano y del espíritu hegeliano, donde el sujeto que es el principio de todo el movimiento será relegado al final y su resultado, el ser o la esencia, colocado al principio. Marx invertirá los términos, y las categorías del pensamiento con su formalismo quedan subordinados a la realidad viva y concreta de las cosas, la dialéctica subjetiva quedará explicada por la dialéctica objetiva, la conciencia por el ser social.

Tras la inversión de la dialéctica hegeliana con el marxismo la revolución copernicana abandona su itinerario idealista y el espectador comienza a moverse ya no sólo en el ámbito del pensamiento o lo espiritual para entender el universo sino que se lanza a la conquista del mundo histórico-social por medio de su transformación revolucionaria. Por ello, a diferencia de Marcuse, la semilla de la Revolución se retrotrae más allá de la concepción hegeliana hacia la razón kantiana (véase **Razón y Revolución**)

Aunque para Kant la dialéctica tenía un sentido peyorativo, como veremos más adelante, el dilucidar mismo sobre el fundamento de la posibilidad de toda experiencia constituye por sí el conocimiento y la descripción de las internas contradicciones del concepto, es decir una hermenéutica de la dialéctica subjetiva. El Hegel esta misma dialéctica describirá el autodespliegue y enajenaciones del Espíritu, que no es sólo conocimiento de sí sino también Voluntad.

Marx y Engels desarrollando consecuentemente el método hegeliano plantearían la dialéctica de lo real que enfoca las internas contradicciones de las cosas del mundo real mismo.

Es innegable que Marx recibe su impulso dialéctico de Hegel y el impulso materialista de Feuerbach, y si la filosofía de Kant constituye una fuerte teoría del marxismo lo es gracias a su núcleo racional que se desenvolverá con los pensadores postkantianos, especialmente Hegel.

3. EL ACTIVISMO KANTIANO Y LA PRAXIS

El activismo filosófico del idealismo alemán halló su fundamentación materialista y dialéctica con el marxismo. Marx enriqueció el materialismo con adquisiciones de la filosofía clásica alemana, en especial la dialéctica o doctrina del desarrollo, la profundizó y desarrolló haciendo extensivo su conocimiento de la naturaleza al conocimiento de la sociedad (véase Lenin, **Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo**, t. 19, p. 4, en ruso). El resultado fue una teoría científica que mostrará cómo de un tipo de vida social se desarrolla, en virtud del crecimiento de las fuerzas productivas, otra más alta, cómo del feudalismo nació el capitalismo. El materialismo filosófico enriquecido con la dialéctica y aplicado a la sociedad dió lugar al materialismo histórico, considerado por Lenin como un arma formidable de conocimiento para la humanidad.

En la dialéctica del desarrollo y del cambio social late el eco lejano del activismo abstracto y subjetivo del idealismo alemán. La teoría de la revolución social y de la lucha de clases, la doctrina del reemplazo del poder político y económico de una clase por otra es en gran proporción resultado de la filosofía de vikingo, al decir de Ortega (cf. **Kant, Hegel y Dilthey**, Madrid, revista de occidente, 1973, p. 47 ss), donde la función creadora de construir intelectualmente un mundo es producto del primado de la razón práctica sobre la razón teórica. No hay más razón auténtica que la

práctica, la acción o voluntad.

Del principio activista, dinámico y voluntarista de la filosofía de Kant a la filosofía de la transformación del mundo o, como diría Gramsci y Sánchez Vásquez, filosofía de la praxis sólo hay una diferencia de grado, el mismo que se resume en el método dialéctico y en el materialismo filosófico.

La praxis como categoría filosófica central del marxismo encuentra su premisa inicial formidable en el principio activista de la filosofía kantiana. La teoría de la violencia y del poder, el comunismo como doctrina de la liberación del proletariado, hubiese sido inconcebible sin esta inspiración dinámica del idealismo alemán. La conquista de una conciencia del hombre como ser práctico, creador y revolucionario encuentra su punto de arranque en la razón que se dicta su propia ley (Kant), su cónspide idealista en la razón universal (Hegel), y su punto de inflexión con la razón revolucionaria (Marx).

Por ello, la filosofía de Kant es fuente teórica del marxismo no sólo porque en el giro copernicano se encuentra la semilla de la filosofía dialéctica sino porque es también un antecedente importante de la noción del hombre como ser transformador y revolucionario. En una de las mejores obras introductorias sobre Kant escritas en el medio, Sixto García subraya cómo en el giro copernicano se remueve desde sus cimientos dos tesis: 1. el mundo es dado al hombre hecho, cerrado y acabado, para que viva en él y lo disfrute (visión antidialéctica), y 2. el hombre como ser receptivo, pasivo y contemplativo. Por el contrario, recalca García, con Kant el hombre será eminentemente activo, constructor de un mundo en desorden y perfectible (cf. Sixto García, *Introducción a la filosofía de Kant*, 1981, p. 7).

4. LA NOCION DE LIBERTAD COMO ACCION

De la contemplación a la acción, de la copia al decurso, de la filosofía del ser a la filosofía del deber ser, y desde el fondo de ésta

hallamos la capacidad para la autodeterminación del sujeto haciendo gala de su exclusiva libertad. Aquí reside el significado más profundo de sus geniales críticas, la libertad humana, su mensaje supremo, una libertad no para la absorción de las cosas en el pensamiento sino para determinar, poner o posibilitar el ser o no ser de las cosas, que no obstante existen independientemente del sujeto cognoscente.

Aunque para Kant tratase primordialmente de una libertad o acción de un individuo moral y cognoscente, más no de la acción productiva, del trabajo material y penoso, es decir se circunscribe a la libertad subjetiva humana, es no obstante la semilla inmediata de la noción hegeliana del sujeto concebido no sólo como ente moral sino como productor, que se realiza en el trabajo material. El amo como conciencia de sí, libertad y poderío que no teme a la muerte, se realiza reconociendo el trabajo del esclavo, y éste no se libera mediante la rebelión sino por medio del trabajo (cf. Hegel, **Fenomenología del Espíritu**).

Al margen que en el tratamiento que conceden al tema de la libertad ambos filósofos revelan la esencia clasista de su pensamiento (derecho burgués para ponerle la medida a las cosas y someter a las masas al trabajo asalariado capitalista en nombre del Progreso), éstos desarrollan hasta las últimas consecuencias la variante idealista y subjetiva de la libertad. Desarrollo que va a servir de punto de partida y premisa para el nuevo tratamiento que Marx va a dar al problema de la libertad.

Sobre la base material del estallido de las contradicciones sociales al interior del modo de producción capitalista en 1848, el mundo idealizado de la Razón burguesa termina derrumbándose. A. Cornu ilustra cómo entre los años 1840-45 tanto Marx como Engels evolucionaron desde el liberalismo democrático al comunismo científico (cf. A. Cornu, **Marx-Engels**, 1932).

Para Marx la verdadera libertad es la libertad objetiva que sólo llega con la sociedad comunista, la verdadera libertad se halla en la supresión de la alienación económica; por ello el problema de la libertad abandona el terreno de la moral (Kant) y del trabajo del espíritu (Hegel), no se restringe a la libre determinación de tal o cual

persona o autoconciencia. En el marxismo el hombre no es libre a causa del sistema que lo aliena, sólo con la anulación de esta situación objetiva se podrán anular todas las demás formas de alienación dando lugar a la liberación definitiva (véase Marx, **Manuscritos 1844**, MEGA I, iii, p. 96).

La filosofía idealista alemana es una filosofía de libertad, pero de la libertad de la conciencia o espíritu. La filosofía antropológico materialista de Feuerbach es una filosofía de la liberación del hombre respecto a lo Absoluto pero todavía prisionero en los límites de lo teórico. Contra esta libertad de la conciencia de los idealistas alemanes y de la libertad contemplativa de Feuerbach, Marx postulará una liberación humana basada en la transformación revolucionaria de las condiciones objetivas, hay que transformar la realidad no con arma teórica de la crítica (jóvenes hegelianos) sino con la crítica de las armas. Sólo así se acabará con la prehistoria humana para comenzar con la historia propiamente y pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Pero mientras para el idealismo sólo la voluntad individual puede ser creadora y libre, para Marx no hay diferencia entre la vida individual y la vida genérica del hombre, "únicamente en la comunidad es posible la libertad personal" (**La Ideología alemana**, MEGA, I, V, p. 64), y "así como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre igualmente ella es producida por él" (**Manuscritos 1844**, MEGA I, iii, p. 116).

En el idealismo alemán el problema de la libertad es central en la medida en que constituye lo característico del ser del hombre. Según Kant, el conflicto entre la libertad y el determinismo expresado en la tercera antinomia de la cosmología racional sólo es aparente. Pues, afirma, hay libertad en el nómemo y determinismo en el fenómeno. Como postulado de la razón práctica, la libertad en lo noumenal no significa que el hombre se haga libre por apartarse del nexo causal; por el contrario el hombre es libre porque es capaz de introducir en cualquier cadena causal un principio libre que luego se desarrolla causalmente. Fichte, desarrollando a Kant, dirá que es libre el ser cumplido, el que hallando su destino en la moralidad perfecta no necesita serlo. Schelling, por su lado, en sus

Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana, retorna a una concepción de la libertad no condicionada por determinación alguna definiéndola como una posibilidad para el bien y para el mal. Hegel, por su parte, retomando la relación entre libertad y necesidad dirá que la libertad es la comprensión de la necesidad, no se es libre por apartarse de las leyes naturales -nexo causal dirá Kant- sino porque las reconoce y las hace obrar según un plan para fines determinados. Engels, en el *Antidürring*, recogiendo todos los aportes desde Kant hasta Hegel sostendrá que la libertad consiste, pues, en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por eso es un producto de la evolución histórica" (*Antidürring*, MEGA I, VIII, p. 104).

Por consiguiente, en la filosofía del marxismo el grado de libertad es determinado por el grado de asimilación no sólo teórica, como en el idealismo alemán, sino también práctica de las leyes de la naturaleza y de la sociedad. La libertad del individuo y de la sociedad crecen junto a la asimilación de las leyes naturales por medio de la ciencia, la técnica y el progreso de la producción. Pero a su vez esta asimilación de la causalidad natural y social depende de los intereses particulares de la clase dominante. Así en la sociedad dividida en clases antagónicas, dirá el filósofo soviético G. Nesterenko, "la dominación de la naturaleza se combina consciente o inconscientemente con la subordinación del hombre a las condiciones de existencia, pero en la práctica la causa de esta situación es la sociedad explotadora, incapaz de garantizar una utilización planificada de las leyes sociales" (cf. *La sociedad y el mundo espiritual del hombre*, Moscú 1978, p. 211).

El problema de la relación de la libertad y la necesidad fue por primera vez formulado en la filosofía por B. Spinoza, quien en su *Ética* establece que la libertad de acción del hombre depende del grado de su raciocinio. Pero fue con Kant que el concepto de libertad se carga de dinamismo y activismo. A priori y praxis, dirá Sixto García, "en buena cuenta son lo mismo" (cf., *Id.* p. 107). La filosofía crítica demuestra en última instancia que la libertad depende de la voluntad, de la razón práctica, como la única que es capaz de

salir de los límites de la experiencia sensorial, pues la razón especulativa está imposibilitada de alcanzar lo suprasensible.

El problema de la libertad demuestra hasta qué medida es importante Kant como fuente teórica del marxismo, el cual dio un paso considerablemente más avanzado al unir la razón teórica con la práctica y demostrar cómo el hombre es capaz de alcanzar la esencia de las cosas dejando atrás las horcas caudinas de lo en sí incognoscible. En Kant la razón genuina es la práctica, cuya esencia es la voluntad y la libertad, en Marx la práctica es el criterio de la verdad.

Al incluir la práctica en la teoría del conocimiento la filosofía marxista se muestra como la heredera legítima de lo mejor de la filosofía clásica alemana, comenzando sobre todo por Kant. La noción marxista de la libertad como acción consciente de acuerdo con la necesidad o conocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza y sociedad, halla su raíz en Kant y su idea sobre el hombre como el ente que pone por su voluntad, libertad y acción la forma conceptual a las cosas, su sospecha profunda del concepto del hombre como ser eminentemente práctico.

5. LA DIALECTICA IDEALISTA

Como vemos la filosofía kantiana puede ser considerada como fuente teórica del marxismo no sólo por sus notables anticipaciones dialécticas contenidas en su teoría precrítica cosmogónica, como sostiene Engels, o por sus análisis en la teoría de las antinomias, como piensan los filósofos soviéticos (Blauberg y otros, **Diccionario de filosofía marxista**, 1961, p. 14) sino porque la filosofía crítica, fruto maduro preparado a lo largo de cuatro siglos de la era moderna, trae con su giro copernicano, su activismo y noción de libertad, el meollo mismo de la filosofía dialéctica, a saber: las ideas del hombre, como ser activo, y de mundo, como elemento a transformar

"Nosotros mismos -escribe Kant- somos los que establecemos el orden y la regularidad en los fenómenos que llamamos naturales, siendo imposible hallarlos en ella si no los tuviéramos y existieran originariamente en nuestro espíritu. Esta unidad de la naturaleza debe ser necesaria, es decir, unidad apriori del encadenamiento de los fenómenos" (*Crítica de la razón pura*, A 125, L 249)¹.

Kant, fue el primero en advertir el lado activo del conocimiento, como lo llamó Marx. El apriori modelador de la materia, el estudio de lo que de activo-humano tiene todo lo que rodea al hombre, el rechazo de la idea de mundo como algo perfectamente acabado y ordenado, el concepto de lo a priori como generador de la realidad misma.

La dialéctica presente en el sistema de Kant es una dialéctica idealista. Hegel desarrollará esta misma dialéctica con mayor profundidad y amplitud hasta el punto de hacer decir a Lenin que lo más materialista del sistema hegeliano es su dialéctica (v. *Cuadernos filosóficos*, p. 56). En definitiva, en el giro copernicano kantiano se encuentra el inicio de la filosofía dialéctica desde su falso fundamento idealista, el mismo que constituye el germen de la filosofía dialéctica marxista. Por esto mismo, considero exagerado considerar lo a priori como la praxis en su mejor sentido, en todo caso valga para una praxis muy distinta a la marxista.

El idealismo dialéctico construye el mundo a nivel del pensamiento sin modificar el objeto, el a priori en Kant, el Yo fichteano, la Naturaleza schellinguiana, y el espíritu hegeliano no rebasan el plano teórico. Por el contrario el materialismo dialéctico implica la modificación de lo natural y lo social, su práctica sí modifica al objeto en sí mismo. Así, en la dialéctica materialista le corresponde a la práctica un papel revolucionario, transformador y creador. El idealismo dialéctico hacía caso omiso de la actividad puramente utilitaria, destinada a satisfacer las necesidades primarias. Con Hegel

(1) Referimos A para la primera edición, B para la segunda y L para la traducción castellana de Perojo y Rovira Armengol de la editorial Losada.

se reivindica el trabajo como categoría filosófica, pero el papel transformador es privativo del despliegue del Espíritu. La dialéctica materialista al contrario partió considerando a la práctica como aquello que determina la vida de la sociedad y constituye su contenido básico.

"Las premisas -escribe Marx- de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de normas, sino premisas reales, de la que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales. Su acción, y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica" (*La Ideología alemana*, MEGA, I, V, p. 11).

A esta altura resulta interesante mencionar que la aparición de la dialéctica materialista en Marx para Henri Lefebvre sería tardía, tratándose al principio de un materialismo histórico de carácter empírico. "La dialéctica hegeliana -dirá- parece condenada sin remisión. Los primeros textos económicos de Marx tienen un valor empírico. La teoría de las contradicciones sociales implicada en el Manifiesto de 1848 está inspirada en el humanismo y en la alienación en el sentido materialista del término, más que en la lógica hegeliana... O sea que en esta época el materialismo dialéctico no existe todavía... Hay que esperar hasta el año 1858 para descubrir la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana" (*El materialismo dialéctico*, 1949, pp. 62-63).

Para el filósofo francés la dialéctica a la que Marx echa mano hasta antes de esta fecha (1858) no está ligada con la estructura del devenir que se puede expresar conceptualmente, y en un libro más tardío (*Problemas del marxismo hoy*, 1968) concluye que el materialismo dialéctico fue formulado desatinadamente al cabo de casi tres decenios por Engels y su cientismo positivista, en tanto que la estructura del pensamiento de Marx es filosófico-anropológico.

Es cierto, como lo hace notar V. Keshelava (*Humanismo re-*

al, **humanismo ficticio**, Moscú 1977, p. 58), que una visión como la de Lefebvre distorsiona la formación del marxismo, el materialismo histórico queda en esencia fuera de la dialéctica y ésta como un producto anómalo de la doctrina.

Investigadores como N. Lapin (**El joven Marx**, Moscú 1968), T. Oizerman (**Formación de la filosofía del marxismo**, Moscú 1874), Rozental M. (**Dialéctica del Capital**, Moscú 1967), y Bagaturia (**Estructura y contenido del manuscrito del primer capítulo de la Ideología alemana**, Moscú 1965) han destacado cómo la dialéctica del método hegeliano es asimilado de modo paulatino en sus diversas etapas hasta alcanzar un **statuto científico** en las obras maduras de Marx y Engels. Por tanto, la dialéctica materialista tanto en Marx y Engels pasa por determinadas etapas de desarrollo, adquiriendo en cada una de ellas diferentes formas de expresión. Una de ellas, por ejemplo, es a través de la categoría de la enajenación, la cual le ayuda a Marx a analizar las características y contradicciones fundamentales de la sociedad burguesa, así como hace posible la ruptura con el hegelianismo y la superación de Feuerbach. Esto último es objeto de una concienzuda investigación por Aníbal Campos Rodrigo en su pionero y lúcido libro **Hegel, Feuerbach y Marx**, Lima 1988.

Era importante detenerse en este punto por cuanto consideramos a Kant como el iniciador de la dialéctica idealista moderna(1) que llegará a transformarse en dialéctica materialista con el marxismo. Aunque Marx y Engels valoraron desde su juventud el método dialéctico, asimilándolo y desarrollándolo, su relación con el mismo sigue siendo aún una cuestión problemática. Muestra de ello es la obra de Francisco Nicoli, **El método dialéctico marxista** (Lima 1990), donde emprende una investigación destinada a recusar toda forma de sometimiento de la dialéctica a un sistema doctrina-

(1) Subrayamos "moderna" debido a las anticipaciones dialécticas como modo de ser de la realidad (Heráclito y Plotino) y como modo de reflexionar (Sócrates y Platón). Para Engels los filósofos griegos eran dialécticos natos (Del socialismo utópico al socialismo científico). Carlos Astrada distingue entre dialéctica del pensar (escuela de Elea) y dialéctica de lo real (La génesis de la dialéctica, B. Aires, 1968).

rio (Id, p. 14). Tras este intento de depurar a la dialéctica o de "liberarla" de extrapolaciones ideológicas se oculta: 1. la intención de divorciar la teoría de la praxis revolucionaria, y 2. el profundo temor de clase por la fundamentación de la inevitable destrucción de la sociedad capitalista.

Con frecuencia se ha limitado el sentido de la dialéctica kantiana a su consideración explícita como lógica de la apariencia, sin reparar que fue él el primero en representar el conocimiento como un proceso en movimiento ascendente, que va de síntesis inferiores a síntesis superiores, creó el sistema de categorías de la dialéctica del pensamiento, cuya fuerza motriz es la propia actividad del sujeto que a su vez es objeto afectante, y a pesar de su base idealista e implicancias agnósticas tuvo una importancia decisiva para el pensamiento dialéctico posterior. Sin embargo es común que los tratadistas suelen ignorar el aporte kantiano al pensamiento dialéctico. O se limitan a Hegel o en el mejor de los casos destacan a Fichte. David Sobrevilla dirá, por ejemplo: "Es Fichte quien rehabilita la dialéctica como la actividad por la que el yo reúne a contrarios como al yo divisible y al yo no-divisible" (cf., op. cit., p. 115). Francisco Nicoli, por su parte, exponiendo la trayectoria histórica de la dialéctica da un salto mortal desde Agustín de Hipona a J.G. Fichte aduciendo que fue el primer filósofo que advirtió la vigencia de la dialéctica como movimiento real en la sociedad y la historia (cf. op. cit., p. 23), sin reparar que el propósito del filósofo de Rammenau fue comprender a Kant en su espíritu y no en la letra muerta.

El marxismo, por su lado, ha sabido revalorar la figura de Kant como el iniciador de una etapa superior y decisiva en el desarrollo de la dialéctica, aunque su aporte lo ha limitado a la comprensión de lo complicado y contradictorio del proceso de pensamiento. Por mi parte considero que se contribuye a una mejor comprensión de su significación, desde un punto de vista marxista, si no dejamos pasar la importancia fundamental que tiene el giro copernicano kantiano para el giro copernicano marxista. En definitiva, la inversión de Hegel es la inversión de todo lo mejor de la filosofía clásica alemana desde Kant. El mismo J.C. Mariátegui reconoció que: "La

dialéctica trascendental de Kant prelude en la historia del pensamiento moderno la dialéctica marxista" (**Defensa del marxismo**, Obras completas, T. 5, p. 39).

6. MARXISMO Y NEOKANTISMO

El pensamiento kantiano puede ser considerado con toda justicia fuente teórica del marxismo así lo destaca la Academia de ciencias de la URSS (**Historia de la filosofía**, T. II, p. 34). Pero la misma consideración no puede hacerse extensiva al neokantismo no sólo por la fecha de su desarrollo sino también por su contenido e intención.

Como señala Ferrater Mora el kantismo comprende en general la influencia directa o indirecta de Kant sobre el pensamiento moderno y contemporáneo. El neokantismo es el intento de superar tanto el materialismo y el positivismo como el constructivismo de la filosofía romántica, mediante una consideración crítica de las ciencias y una fundamentación gnoseológica del saber (**Diccionario de filosofía**, 1958, p. 953). En suma el neokantismo debe ser distinguido del kantismo en sentido estricto.

Por su lado, los manuales de filosofía marxista coinciden en señalar el neokantismo como una de las corrientes idealistas surgidas en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, los cuales aceptaban los conceptos más reaccionarios de la doctrina kantiana y rechazaban los elementos del materialismo propio de ella, predicando bajo la consigna de "Atrás a Kant" un resurgimiento del idealismo y una lucha contra el materialismo dialéctico e histórico.

Examinar, aún brevemente, las relaciones del marxismo y el neokantismo resulta valioso debido a que permite entender, primero, la actitud del marxismo ante la intención última del neokantismo, segundo, la modificación del kantismo en manos del neokantismo, y, tercero, el revisionismo que se basó en tesis neokantianas.

Los que impulsaron el movimiento neokantiano en sus orígenes fueron Kuno Fischer y su **Historia de la filosofía moderna**, F.A. Lange y su **Historia del materialismo**, y Otto Liebmann y su obra **Kant y sus epígonos**. Todos ellos impulsaron el estudio de la filosofía kantiana y el alegato en favor de la "vuelta a Kant".

En torno a este lema se agruparon filósofos, naturalistas, sociólogos y economistas, los cuales se enrolaron desde tres direcciones, según Ferrater Mora, diferentes: una filosófica, otra estrictamente kantiana, y una tercera que propugnaba la renovación del kantismo. A esta última tendencia pertenecieron las principales escuelas del movimiento: la de Marburgo (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, R. Stammler, F. Staudinger, K. Vorländer, A. Görland, W. Kinkel, y Kurt Lasswitz) y de Baden o Friburgo (W. Windelband, H. Rickert, B. Bauch, E. Lask, G. Mehlis y R. Kroner).

La renovación kantiana también se extendió a Italia (A. Testa, G. Barzellotti, C. Cantoni, Filippo Masci) e Inglaterra (E. Caird). Influyó en la teología protestante (escuela de Ritschl), la filosofía del Derecho (R. Stammler) y dio lugar a la corriente neofichteana y neohegeliana. Su predominio llegó a su ocaso en 1914 con la irrupción de la fenomenología y otros intentos metafísicos.

La escuela de Marburgo, como demuestra Antonio Caso y G. H. Rodríguez (**Ensayos polémicos sobre la escuela de Marburgo**, 1945), acentuó el método trascendental, rechazó toda cosa en sí, subrayó el carácter apriorístico del conocimiento, consideró a la ciencia como un sistema lógico analítico y lógico matemático, reemplazó el mundo real por la teoría relacional de los conceptos y la doctrina de las categorías, eliminaron del conocimiento todo contenido real, desembocando en un puro formalismo e idealismo lógico.

La escuela de Baden, como destaca B.V. Sesie (**Las categorías filosóficas de la escuela de Baden**, 1938), tenían como campo principal de su reflexión las ciencias de la cultura y la historia estimando como su verdadero contenido invariante a los

valores.

En suma, mientras la escuela de Marburgo prestaba especial atención a la refutación del materialismo filosófico y negación de las leyes de la naturaleza derivando hacia un idealismo lógico, la escuela de Baden se concentra en la impugnación de las tesis del materialismo histórico y en la negación de un desarrollo social sujeto leyes derivando hacia un idealismo axiológico.

El neokantismo como retorno a la filosofía de Kant desde posiciones idealistas, subrayando su agnosticismo y eliminando cualquier resabio materialista, como la cosa en sí, mereció por parte de Engels el calificativo de "herencia degradada de la filosofía clásica alemana", bazofia ecléctica que sirven en aquellas universidades con el nombre de filosofía... y que representan científicamente un retroceso" (**Ludwig Feuerbach**, p. 6-19).

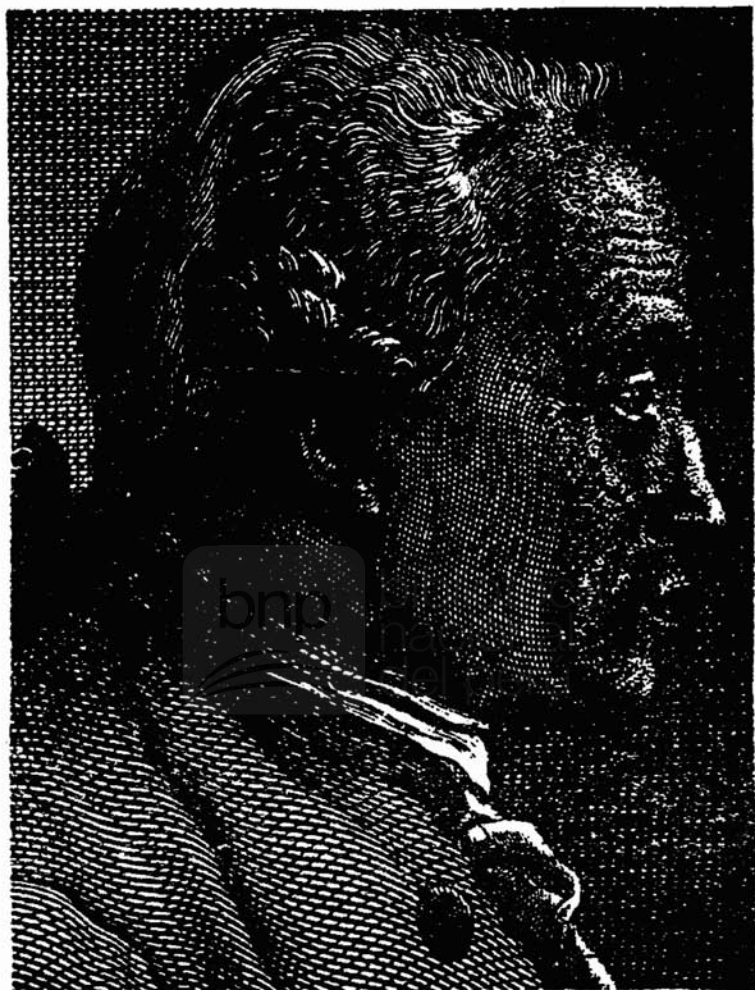
El neokantismo resultó un arma ideológica considerable contra el marxismo. Cohen y Natorp elaboraron la teoría del socialismo ético, según el cual el socialismo consiste en un ideal moral hacia el cual la humanidad se encamina paulatinamente, difundiendo de este modo la colaboración de clases y la negación de la necesidad de la revolución. El revisionismo adoptó casi de inmediato dicha teoría percibiendo meridianamente su alcance antipopular y antirrevolucionario.

Tanto Lenin como Mariátegui rechazaron el reduccionismo estético del marxismo y del socialismo de inspiración neokantiana. Así el Amauta dirige una ácida crítica al revisionista belga Henri de Man y su socialismo ético, tratándolo de filisteo extraviado en las paradojas del idealismo pequeñoburgués (cf. J.C. Mariátegui, **Obras completas**, t. 5, p. 55 y ss; Raimundo Prado Redondez, **El marxismo de Mariátegui**, 1982, p. 23).

En conclusión: (1) conceptualizar la filosofía de Kant como fuente teórica del marxismo no es alentar una convergencia revisionista sino el reconocimiento legítimo de una doctrina que prelude la filosofía dialéctica; (2) es en el giro copernicano y no en meros elementos materialistas, como sostiene la ortodoxia, de su pensamiento

donde se halla in nuce la filosofía dialéctica; (3) anticipa la noción del hombre como ser práctico-social, y (4) finalmente porque sin Kant y el inicio de la dialéctica idealista es imposible comprender adecuadamente la génesis de la dialéctica materialista del marxismo respecto a sus fuentes.





KANT. La repercusión de la filosofía kantiana le valió a su autor la denominación de "Aristóteles del siglo XVIII". Después de él, nada será igual en la historia del pensamiento occidental, pues los grandes temas de la filosofía del siglo XIX y, en parte, del siglo XX, están relacionadas con el kantismo.

CAPITULO SEGUNDO

LA FASE PRECRITICA DE KANT Y EL MARXISMO

"Pero querer estudiar dialéctica en Kant sería una labor innecesariamente penosa y estéril, teniendo como tenemos las obras de Hegel, en que se nos ofrece un compendio de lo que es la dialéctica, siquiera se la desarrolla aquí desde un punto de partida radicalmente falso".

F. Engels, *Dialéctica de la Naturaleza*.

1. La imagen marxista del Kant precrítico. 2. La dialéctica del Kant juvenil (1746-1760). 3. La dialéctica en las obras de los años 1760 a 1769. 4. Los orígenes de la dialéctica idealista en la revolución de 1769-1770.

1. LA IMAGEN MARXISTA DEL KANT PRECRITICO

Fue Engels el primero en reservar un lugar de privilegio para el joven Kant dentro de la historia de la dialéctica. Este valoró altamente sus teorías cosmológicas y cosmo físicas subrayando su importancia para el desarrollo de la ciencia moderna. En sus obras

El Antidüring y Dialéctica de la naturaleza el Kant precrítico e indagador de la naturaleza es constantemente objeto de elogio y referencia, en cambio el Kant viejo y crítico es signado con censura y desdén.

Su alta estimación por las hipótesis naturalistas kantianas proviene por un lado de su convicción de que el método dialéctico de las ciencias naturales constituye la verdadera fuerza contra el método metafísico de la filosofía naturalista especulativa, y, por otro, por estimar que al introducir Kant la idea de final de la tierra contribuía a concebir el mundo exterior en permanente cambio y movimiento en contra del mecanicismo de los siglos XVII y XVIII que ignoraba el movimiento como cambio cualitativo, desarrollo o evolución.

Mientras Engels se queda con el joven Kant, precrítico y filósofo de la naturaleza, en Marx y posteriormente en Lenin apenas hallamos alusiones dispersas cuando no repetitivas del criterio engelsiano del Kant de este período. Marx supo, al contrario de su compañero de lucha, revalorar para la historia de la dialéctica "el lado activo" que en la relación cognoscitiva resaltó el idealismo filosófico y, dentro de ella, la filosofía del Kant crítico. Ciertamente que la tesis I sobre Feuerbach no menciona literalmente a Kant, pero su inclusión es tácita al ser éste el padre de la filosofía clásica alemana.

Lenin en el transcurso de su lucha constante contra el revisionismo se ocupó más del Kant crítico que del Kant precrítico. Su obra filosófica "Materialismo y empiriocriticismo", expresa su simpatía por los elementos materialistas (1) y el rechazo a los aspectos idealistas y agnósticos del pensamiento kantiano. Por su parte los diccionarios y manuales soviéticos de filosofía no cesan de reproducir la imagen arquetípica del Kant juvenil que Engels se encargó de subrayar debido sobre todo a su aporte a las ciencias naturales.

(1) No sólo Lenin sino el marxismo en general sólo ha reconocido elementos materialistas en el período crítico de Kant, y la dialéctica se la reconoce que está presente pero de modo disperso e incongruente, como en la teoría de las antinomias. Por el contrario, es necesario reconocer que un poderoso nervio dialéctico atraviesa toda la obra kantiana, desde su etapa juvenil hasta su madurez.

No obstante el juicio certero y la evaluación objetiva del pensamiento naturalista del Kant precrítico por Engels, su opinión resulta unilateral y bastante limitada, debido a que se basa especialmente en tres obras suyas del período donde prevalece el interés por las ciencias naturales (1746-1760), abraza una especie de racionalismo y comparte una imagen optimista del mundo y de la vida.

Estas obras son "**La cuestión de si la tierra envejece examinada desde el punto de vista físico**" (1754), **Historia general de la naturaleza y teoría del cielo** (1755) y las **Nuevas observaciones encaminadas a explicar la teoría de los vientos** (1756). La primera introduce la idea de final de la tierra en las ciencias naturales, la segunda -la obra más significativa y que penetra más que ninguna en el detalle empírico de la ciencia de la naturaleza- describe la formación del universo a partir de una nebulosa primitiva, la llamada hipótesis Kant-Laplace, cuya analogía se explica por el hecho de que el Conde de Buffon, Jorge Luis Leclerc, propuso la misma idea en 1749; y la tercera obra donde se adelanta a la ley de rotación de los vientos de Dove (1835).

Sin embargo pertenecen al mismo primer período kantiano otras obras que merecen mención por su interés científico: **Nueva elucidación de los primeros principios metafísicos** (1755) donde descarta la necesidad hipotética o virtual de la escuela Leibniz-wolffiana en favor de la necesidad absoluta y única, con ello la libertad no queda involucrado como un elemento del determinismo y así avizora la visión científica moderna donde se reconoce que en cada objeto no actúan sólo fuerzas necesarias sino también casuales, no esenciales. **La Monodología física** (1756) cuyo mérito recae en fortalecer la tendencia de los siglos XVII y XVIII en asumir la atomística como hipótesis científica y no como mera especulación, insistir en el carácter abierto de los átomos, rasgo subrayado por la atomística moderna al descubrir la transformación mutua de las micropartículas. Y sus tres opúsculos sobre los terremotos (**De las causas de los terremotos**, **Historia y descripción del temblor de 1755**, y **Reflexiones acerca de los temblores de tierra**) escritos todos ellos en

1756, y cuya importancia reside en su actitud por ver estos fenómenos a la luz de las leyes de la naturaleza.

Exceptuando su Historia general de la naturaleza diremos con E. Arnoldt (**Juventud de Kant**, 1882) y K. Vorlaender (**Vida de Kant**, 1922) que los trabajos de este primer período naturalista no salen de la etapa de orientación intelectual, por ello sus obrillas poco extensas, redactadas a prisa y corriendo, aunque nunca dejan de ofrecer un punto de vista nuevo y original son más importantes por su método que por su contenido.

Por ende, coincidimos con Engels en reservar un lugar de privilegio dentro de la historia de la dialéctica al filósofo de Königsberg, pero discrepamos profundamente en hacerlo por sus atisbos geniales pero incipientes como pensador de índole naturalista y newtiniano. La posición de Engels sobredimensiona el valor, la importancia y la influencia de las teorías cosmo-físicas y cosmológicas del joven profesor universitario. Es más al hacerlo obnubila la verdadera causa por la cual nuestro pensador es importante para la dialéctica, esto es, por su aporte a la comprensión de lo contradictorio y complejo del proceso del conocimiento. Desde su punto de vista el Kant crítico deviene en un renegado de la dialéctica, y estrecha la importancia del Kant precrítico a uno sólo de sus períodos; a saber, al primero racionalista-optimista (1746-1760). Además pasa por alto que toda su orientación natural se halla penetrada por una preocupación ética humanística.

Respecto a la teoría del origen del sistema solar, la idea de la formación del universo a partir de una materia primitiva fue formulada por Leclerc en su **Historia Natural** (1749) antes que Kant (1755) y Laplace (1796). Así con el mismo razonamiento engelsiano diríamos que por su hipótesis cosmológica a Leclerc le corresponde un lugar de honor en la historia de la dialéctica. No obstante, tanto para Leclerc, Kant y Laplace las leyes de la mecánica eran las únicas de la naturaleza.

La imagen engelsiana del Kant precrítico tiende a subrayar la importancia que tuvo su período naturalista para fortalecer la dialéctica, la idea del desarrollo como hipótesis científica. Para Engels la dialéctica se convertirá de hipótesis científica en teoría científica

luego de los tres grandes descubrimientos del siglo XIX: la ley de la conservación y transformación de la energía, la teoría de la estructura celular de los organismos, y la teoría de la evolución de Darwin. Sin embargo, al enfatizar su trascendencia para las ciencias naturales deja de ponderar su importancia para la filosofía. Y es que Engels no vio qué importancia podría tener la fase crítica kantiana para la historia de la dialéctica. Su apriorismo y esquematismo le parecen fantasías criticistas y tras ellas no llega a descubrir ningún pulso dialéctico. En verdad, obstaculizaba una visión más matizada el recrudescimiento de la lucha de partidos en filosofía con el neokantismo a la cabeza y su socialismo ético en 1870, y el idealismo físico de los empiriocriticistas en tiempos de Lenin.

Creo que desde la perspectiva de la historia y desarrollo de la dialéctica en relación a la filosofía es decisivamente más importante el Kant crítico que el precrítico, y sólo en relación a la ciencia conserva todo su valor el período que va de 1746 a 1760. Más aún, sostengo que en general los aportes fundamentales de Kant al desarrollo de la dialéctica los encontramos en el período crítico. Por ello, filosóficamente si es que debemos rescatar a Kant para la historia de la dialéctica no hay que hacerlo como autor principalmente de sus hipótesis de índole naturalista sino como creador del giro copernicano todo transido de contenido dialéctico, si bien de una dialéctica limitada solamente a los límites de la razón, pero al fin y al cabo dialéctica. Así, es necesario comprender el idealismo trascendental como el primer intento que trata de expresar la dialéctica del pensamiento abandonando su anterior carácter hipotético para revestir un carácter científico. A propósito, resulta muy distinto referir el método trascendental como el primer intento de explicación científica de la dialéctica del conocimiento, que sostener como H. Cohen que el postulado del método trascendental es la suma y el compendio de una filosofía científica.

Todo esto no nos debe hacer ver una separación tajante entre la fase precrítica y crítica de Kant. Nada más lejos. Por lo demás ya Emil Arnoldt refería que la obra kantiana no se erigió siguiendo un camino trillado sino más bien marchando hacia la meta en línea completamente irregular (cf., op. cit., p. 105).

Igualmente, toda la obra precrítica kantiana que va de 1746 a 1771 conserva un valor intrínseco, que hace insostenible un reduccionismo sin más al período que se inaugura con la publicación de la **Crítica de la razón pura** en 1781. Recordemos que en 1763 los conocedores de filosofía veían en Kant al futuro creador de una nueva metafísica, y que en ese mismo año su fama se había extendido en los círculos literarios y filosóficos de toda Alemania con sus libros, **La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios** (1762), **Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral** (1763), y el **Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas** (1763). Aún más, como Karl Vorlaender señala, el período precrítico kantiano no sigue una línea recta y regular sino que está caracterizado por virajes inesperados -el más notorio el de los años 1766 a 1770 que va de **Los sueños de un visionario a la obra De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**-. No obstante, como Ferrater Mora distingue entre la fase crítica y la precrítica parece haber un curso ininterrumpido y muy coherente en el pensamiento kantiano.

La importancia extraordinaria de la imagen engelsiana de la fase naturalista del período precrítico kantiano reside en que destaca cómo desde un principio se encuentra la idea del desarrollo en su filosofía. Nuestra misión será, a partir de este indicio, rastrear su desarrollo e importancia a través de todas sus etapas y relieves cómo las poderosas pulsaciones de la dialéctica en Kant determinarán el curso futuro de la misma en Hegel y en Marx.

Efectivamente, los escritos de Kant que van desde las **Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas** (1746) hasta **De las diferencias esenciales físicas entre la estructura de los animales y la del hombre** (1771) forman parte de este horizonte dialéctico, soterrado y profundo, que se va manifestando desde el marco de sus preocupaciones naturalistas, metafísicas y morales.

El primer período (1746-1760) donde prevalece el interés por las ciencias naturales la dialéctica reviste la forma de dialéctica ob-

jetiva y empírica del macrocosmos a través de las hipótesis cosmológicas y cosmo físicas. En el segundo período (1760-1769) donde aventaja la vocación filosófica con una fuerte tendencia al empirismo la dialéctica sufre un cambio notable. Las dudas sobre el valor de la metafísica y de la lógica tradicional escolástica lo van paulatinamente conduciendo a una dialéctica del microcosmos, del pensar, a un rechazo de los silogismos que contradicen la naturaleza real del pensamiento, y de metafísica espiritista que se mantiene ajena a la experiencia. En el tercer período (1769-1781) y tras la lectura de los **Nuevos ensayos** de Leibniz, aparecidos recién en 1765, alumbra el principio criticista en su **Disertación Inaugural**, según el cual al apriori o principios puros del conocimiento es irreductible a la mera percepción de los sentidos como aseguraba el empirismo, como tampoco la percepción sensible consiste en una imagen confusa como pensaba el racionalismo.

De la **Disertación** surgía una metafísica immanente, concentrada en el estudio de las leyes ontológicas del entendimiento. A partir de este momento el otrora equilibrio entre la dialéctica de lo real y la dialéctica del pensar sería desplazado por una atención cada vez mayor hacia ésta última. En su cuarta etapa (1781-1804) de sistematización del criticismo, analizando y precisando las leyes del conocimiento y, consecuentemente, el concepto de experiencia, objeto y naturaleza, se haría el aporte más decisivo a la dialéctica del pensar, si bien desde una base idealista.

Así las tres fases precriticas prepararon el camino a la filosofía crítica con la cual la dialéctica entró a una nueva etapa de desarrollo al ahondar en la dialéctica del pensar.

Aquí no se trata de ver las posibilidades dialécticas de la teoría kantiana, de modo análogo a los idealistas postkantianos que profundizaron en las posibilidades metafísicas del criticismo. No se trata tampoco de negar la consideración neokantiana que vela en el pensador de Königsberg primordialmente a un crítico del conocimiento. Menos aún se pretende negar que exista una preocupación metafísica fundamental y manifiesta en su pensamiento, como sostiene A. Biharz, Ortega y Gasset, Heidegger y H. Heimsoeth.

Por el contrario, lo único que se busca es destacar cómo tras el

estudio gnoseológico y de la preocupación por una metafísica dogmático-práctica no sólo se desarrollan valiosos elementos dialécticos sino que al volver la mirada del objeto al sujeto toda esta filosofía se halla informada por un nuevo pathos dialéctico que se abrirá camino desde Kant hasta Marx.

Lo que aquí se plantea es una imagen dialéctica de la filosofía de Kant en el sentido de considerar a este pensador como el iniciador de la filosofía dialéctica moderna. Esta interpretación procura mostrar el carácter dialéctico que se va abriendo paso tras la letra gnoseológica y el espíritu metafísico, carácter que sería desarrollado por los representantes del idealismo alemán cuya culminación idealista del método dialéctico se daría con Hegel.

Si admitimos con Heimsoeth que "el verdadero fin último de la crítica de la razón pura es la erección de una metafísica dogmático-práctica" (cf. **La metafísica moderna**, p. 160), o con Heidegger que se trata no de "una teoría del conocimiento óntico sino del conocimiento ontológico" (cf. **Kant y el problema de la metafísica**, FCE, p. 23), es por que previamente el método trascendental planteó el proceso dialéctico como base del conocimiento. Planteamiento de carácter tácito y no explícito, de despliegue orgánico y no discursivo. En Kant la dialéctica se refiere al proceso de la conciencia cognoscente o razón pura a priori.

En suma, la imagen marxista de la fase precrítica requiere de mayor desarrollo desde el punto en que la dejó Engels hasta el planteamiento de una comprensión dialéctica de su filosofía.

2 LA DIALECTICA DEL KANT JUVENIL (AÑOS 1746-1760)

De los siete trabajos de este período cinco son de índole física y dos de carácter metafísico. Pero todos se hallan unidos por un presupuesto común, a saber la consideración del universo en su totalidad.

Aún cuando de su primer trabajo, **Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas**, de 1746, Lessing opinaría mordazmente que Kant se lanzó a apreciar las fuerzas vivas sin saber apreciar sus propias fuerzas, destacada significativamente una preocupación metodológica al defender "el honor de la razón humana" (cf. Prólogo, I parte III, párrafo 125). Preocupación que treinticinco años más tarde lo llevaría a delimitar los límites de la razón misma.

Las obras más representativas del período son la mencionada **Historia general de la naturaleza** (1755) y **Ensayo sobre el optimismo** (1759). La primera es una cosmología teleológico-idealista, donde el universo evoluciona autónomamente en un despliegue paulatino de sus posibilidades mecanicistas depositadas en la materia, esto es, que se supone un creador del mundo que abandona la materia creada a sí misma para que evolucione espontáneamente hasta elevarse a grados superiores de evolución sin que se base en un arquitecto del universo que regula el plan universal. El realismo mecanicista del Kant newtoniano se resuelve en un despliegue dialéctico de la fuerza infinita de lo Absoluto en el universo, en un desarrollo continuamente progresivo de la Naturaleza, en al confluencia concomitante de la pluralidad de las substancias (de la vida y de la extensión) para formar el Totum absolutum substantiarum en un estilo y profundidad que supera al propio Newton.

Esta obra de astronomía y filosofía natural representa en toda la producción kantiana el punto más alto que pudo alcanzar en él la dialéctica objetiva, donde las substancias están sujetas a su propia génesis, el mundo se desarrolla por la fuerza interna de sus leyes naturales, y el universo está conformado por toda la masa empírica substancial.

En el **Ensayo sobre el optimismo** la dialéctica se resuelve en la línea de Leibniz que había afirmado que hasta en las imperfecciones de este mundo se manifiesta la ilimitada superabundancia y fecundidad de la dialéctica objetiva de la naturaleza procreadora. La fuente del vicio moral, dirá Kant, es la relativa inercia de la fuerza de la razón que sucumbe a la sensibilidad.

Este impulso dialéctico de su primer período juvenil lo recibe

principalmente de la física newtoniana. Los naturalistas del siglo XVII y XVIII se distanciaron manifiestamente de la metafísica por considerar ésta al mundo exenta de cambio y omitir la transformación cualitativa de las cosas. Tal rechazo quedó expresado en el aforismo de Newton: "¡Física, cuidate de la metafísica!". Una segunda fuente lo constituye el racionalismo filosófico de autores como Malebranche, Spinoza, Leibniz y Wolff, quienes en su afán por racionalizar de modo cada vez más completo la realidad atendieron al factor interno o carácter contradictorio del desarrollo de los fenómenos.

No obstante, que el mecanicismo de las ciencias naturales de los siglos XVII y XVIII entendía que las leyes de la mecánica eran las únicas de la naturaleza, eliminando el dinamismo del ser y el finalismo del acontecer, el mecanicismo teleológico de Leibniz y Kant pretendían dar cuenta del movimiento del universo atendiendo no solamente a los cambios de carácter externo sino a los cambios internos, de estructuras de los fenómenos provocados por las contradicciones esenciales. Mientras que el mecanicismo antifinalista, que comienza con toda conciencia con Descartes, combatía el indeterminismo metafísico disolviendo la realidad a movimiento mecánico, el mecanicismo teleológico incluyó además del puro mecanicismo la idea del desarrollo, evolución, transformación cualitativa de las cosas, que hacía resurgir bajo cuerda pero de modo substancialmente nuevo la física teológica. Dios crea pero no rectificará su creación, la cual estará librada a sus propias leyes internas y externas.

El mecanicismo de las ciencias naturales y el racionalismo inaugurado con Descartes desempeñaron un gran papel en la preparación de la etapa de desarrollo sistemático de la dialéctica.

La dialéctica del Kant juvenil es la dialéctica que desentraña la modificación de los fenómenos a partir de las leyes de la mecánica deducidas a partir de la observación indirecta. Mientras que la dialéctica en la ciencia antigua se basaba en la observación directa desarrollando la imagen general del devenir fenoménico, en la ciencia moderna la idea del desarrollo se abrió sendero paralelo al desarrollo de la experiencia indirecta en la investigación, por la

cual la descripción caló a un nivel más profundo en las leyes de la naturaleza.

Como destaca Julio Sanz, siguiendo a Gordon Childe, es equivocado establecer la diferencia entre la ciencia antigua y la ciencia moderna concibiendo a la primera como especulativa que observacional-experimental, y a la segunda como más cuantitativa que cualitativa. Por el contrario, sostiene, la ciencia antigua fue tan cuantitativa y observacional-experimental como la moderna sólo que a diferencia de esta última estaba basada en la experiencia directa y no indirecta (cf. **Introducción a la ciencia**, Lima 1989, p. 29). En nuestro caso, aunque las leyes de la dialéctica no son las leyes específicas de la ciencia sino las más generales en el desarrollo de la naturaleza, sociedad y pensamiento, la explicación mecanicista de los fenómenos de la ciencia de entonces contribuía al desarrollo de la representación dialéctica del mundo. Al compás de los descubrimientos de las leyes astronómicas con Copérnico y Kepler, y de las leyes físicas con Galileo y Newton el pensamiento moderno avanzaba en el descubrimiento de las leyes más generales de todos los objetos de la realidad, esto es, hacia las leyes dialécticas como los nexos internos fundamentales de los fenómenos.

De entre las brumas de la metafísica la cosmogonía kantiana compartía la profunda consideración del universo en su totalidad, de que todos los fenómenos del mundo son partes de un proceso único universal, sujeto a leyes del movimiento. Y aquí reside la esencia de su comprensión dialéctica correspondiente a su fase naturalista, al abordar a la naturaleza como una totalidad dinámica en curso, cuyos diversos sectores se hallan en intervinculación insoslayable.

3. LA DIALECTICA EN LAS OBRAS DE LOS AÑOS 1760 A 1769

Las obras de este período muestran un cambio decisivo en el joven Kant cuya atención se desplaza desde el macrocosmos cosmológico del período anterior hasta el microcosmos ético-espiri-

tual. Aquí la dialéctica se le revelará como una totalidad sui géneris de la razón.

El primer trabajo de este período es el **"Nuevo concepto del movimiento y el reposo"** (1761) pero la primera obra que encarna el nuevo giro es **"La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas"** (1762). Compara la lógica tradicional escolástica con un coloso con pies de arcilla cuya cabeza se pierde en las nubes de la antigüedad, aprueba luego sólo la primera forma del silogismo por considerarla acorde con la naturaleza real del pensamiento, mientras que a las otras tres figuras las estima como juego de prestidigitación intelectual.

Un paso más en la crítica del método deductivo propugnado por la ontología racionalista fue **"La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios"** (1763). La prueba ontológica presentada por Anselmo de Cantorberry y renovada por Descartes partía de la idea del ser perfecto para deducir sintéticamente la existencia de la esencia, Kant al contrario parte de la existencia y no de la idea de Dios como ser perfecto. Predicar su perfección, es decir, una nota de su esencia, sólo es posible gracias a que hay que admitir su existencia como principio. La existencia como posición radical de algo es distinto y anterior a la esencia que es posible predicar de ese algo.

"Si se suprime toda existencia –dirá Kant– no podremos sentir nada, nada en absoluto existirá, desaparecerá todo material de algo pensable y se vendrá a tierra por completo toda posibilidad" (cf. **La única prueba posible**, sec. II, p. 82).

De modo que para demostrar la existencia de Dios se sigue el cambio inverso: lo posible es en virtud de que existe un ser necesario, el mundo y el conocimiento en su posibilidad se fundan en la existencia de Dios. Como señala agudamente Cassirer "estamos ante un curioso prelude del método trascendental" (cf. **Kant, vida y doctrina**, FCE, p. 82) donde el ser absoluto es condición para la posibilidad de todo lo que se pueda predicar del sistema de verdades eternas en general.

Prosiguiendo en la investigación de la dialéctica del pensar, de los límites de los argumentos lógicos, va desintegrando gradualmente, el método empleado en un comienzo por él mismo y va minando el valor de la metafísica tradicional, publicará en 1763 su escrito **Intento de introducir en la filosofía en concepto de magnitudes negativas**.

Si **La falsa sutileza** y **La única prueba posible** quiebran la metodología de la metafísica logicista, que deducía de los principios lógico formales los principios filosófico naturales, el escrito sobre las **magnitudes negativas** proseguirá con su ataque contra el racionalismo de Wolff al reconocer la existencia objetiva de las contradicciones reales, del principio de razón suficiente, de las verdades de hecho que no pueden ser reducidas a las verdades de razón, al principio lógico de no contradicción, a la oposición lógica. Pero lo que está en cuestión para Kant es la metafísica silogística, tan cara a Wolff y a su escuela, más no la metafísica en cuanto tal. Al desbaratar el fundamento logicista, que por medio de la relación entre el fundamento lógico y la consecuencia, entre el antecedente y el consecuente se puede dar cuenta del acontecer complejo de lo real, Kant se traza un nuevo método para la metafísica que la ponga en capacidad de dar cuenta de las contradicciones reales sin reducirla a una mera relación entre predicados y juicios lógicos. Así la metafísica silogística es incapaz de reflejar el sistema de la realidad, la ontología logicista y su principio supremo de contradicción no da cuenta de la estructura del ser, los criterios analítico formales carecerían de validez ontológica, el sistema del ser no puede edificarse demostrativa y deductivamente.

En el **Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral**, presentado al concurso convocado por la Academia de Ciencias de Berlín en 1763, afirmará que el método silogístico es sintético dado que pasa de los conceptos generales a las cosas concretas, sin embargo es un reduccionismo que no corresponde al sistema de las cosas y hechos concretos. La metafísica tiene como único contenido a las cosas reales y en su nuevo método se debe partir abordándolo desde la experiencia misma.

Si en su etapa anterior el conocimiento de las contradicciones reales le parecía posible por la vía demostrativa-deductiva del racionalismo wolffiano, ahora su vuelco empirista lo convence de que el conocimiento de lo real no es posible para la metafísica silogística, que hay que partir más bien de la experiencia, del estudio de la naturaleza real del pensamiento, el reflejo del orden de lo real exige el análisis del orden del pensar. Por ende, en el **Programa de las lecciones del semestre 1765-1766** surgirá las ideas de que la metafísica no es un saber de lo absoluto sino la "ciencia de los límites de la razón". La renuncia al método silogístico lo conduce al análisis de la experiencia misma como misión esencial de la metafísica.

Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica (1766), obra que defraudó las esperanzas de aquellos que veían en Kant al autor de una venidera sólida metafísica, surge tras el estudio de la Arcana celeste del espiritista Manuel Swedemberg. Lleno de humor muestra cómo un Wolff y un Crucius edifican diversos mundos ideales a partir de conceptos subrepticios, absurdos y contradicciones manifiestas. Los metafísicos como los espiritistas todo lo extraen de su cabeza. Para él todas estas ideas espiritistas nacen no del análisis científico sino del prejuicio y de la rutina. El mundo de los espíritus no es materia de especulación teórica sino de los sueños de visionarios. La enseñanza es concluyente: en la ciencia hay que mantenerse en la experiencia, conocer lo trascendente es imposible, sobre este punto sólo cabe atenerse a la creencia moral.

Sobre esta conclusión "que no hay ciencia sin experiencia" dirá Vleeschauwer que dejó confundido a Kant, pues la experiencia no podía fundamentar el carácter general y necesario del conocimiento humano, así la ciencia tenía que hacer a un lado los conceptos analíticos de la metafísica dogmática y manejarse con un tipo de conceptos sintéticos que tengan como piedra de toque a la experiencia sensible (cf. **La evolución del pensamiento kantiano**, p. 50). No sería hasta 1770, año de la gran luz, que Kant daría la solución a través del descubrimiento de unos juicios tan necesarios como los analíticos y tan sintéticos como los fundados

en la experiencia. La posibilidad de los juicios sintéticos a priori envolverá toda la problemática de la Crítica de la razón pura de 1781.

En su última obra de este período **Sobre el primer fundamento de la distinción de las zonas dentro del espacio** (1768) advierte que el espacio no puede ser ni un fenómeno objetivo ni una resultante dinámica de las sustancias independientes sino que la materia y su relación mutua suponen un espacio en general, ese espacio sería un concepto primitivo, algo inseparable de la representación y no una idea innata del racionalismo ni un reflejo sensible del empirismo. En la Disertatio el espacio figurará como una forma del conocimiento, pero por el momento sólo quedará indicado como algo más fundamental.

Las obras kantianas de los años 1760 a 1769 se caracterizan por su lucha decidida contra la metafísica, el mundo de lo suprasensible, su concepción de Dios y la ontología silogística. Su contribución a la dialéctica en esta etapa está dada por su combate contra el escolasticismo y la religión y por su decidido respaldo al método de las ciencias experimentales.

La dialéctica del Kant juvenil entre los años 1760 y 1769 es la dialéctica que descubre que las contradicciones de la realidad no pueden ser captadas a través del método deductivo de la metafísica silogística, que no es posible dar cuenta del acaecer complejo de la realidad con los principios lógico formales de la ontología racionalista, no se puede reflejar la estructura del ser con las normas logicistas y sus criterios analítico formales. El sistema del ser no se edifica por la vía demostrativa deductiva. El sistema de las cosas y hechos concretos exige una nueva dialéctica del pensar. La metafísica deberá sufrir una reconversión de "ciencia" de lo absoluto a ciencia de los límites de la razón. Es una dialéctica que se encamina a desentrañar los fenómenos pero a partir del estudio de la naturaleza real del pensamiento. El antagonismo evidente entre la ciencia y la experiencia, lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente lo conducirá a profundizar la dialéctica del pensar.

Al final de este período le es completamente evidente que no es

posible explicar la esencia del conocimiento sólo a partir de la contradicción lógica, de los principios lógico-formales. Es necesario trascender ésta para aprender la contradicción real, pero en el trascensus es insoslayable ahondar en las contradicciones del pensar mismo. Aquí subyace la esencia dialéctica de esta etapa, al concebir la razón humana como una totalidad de contradicciones sui géneris por investigar y analizar. En la tercera etapa marchará directamente desde las contradicciones externas del pensar lógico hacia las contradicciones internas del pensar científico.

4. LOS ORIGENES DE LA DIALECTICA IDEALISTA EN LA REVOLUCION DE 1769-70

En 1770 aparece la **Disertación Inaugural Forma y principios del mundo sensible e inteligible**, obra considerada como el acta de nacimiento del criticismo. Es aquí donde aparece el principio de autonomía y actividad del sujeto, la dimensión activa de la conciencia como paradigma sobre el cual cabalgaría el idealismo alemán. La *Disertatio* es a la vez el comienzo del principio de la actividad del sujeto desde su lado teórico, y el verdadero punto donde comienza la preparación del camino para pasar a una concepción de la actividad humana desde su lado práctico y revolucionario. Kant se quedará en el sentido teórico y moral de la actividad del sujeto, Hegel la extenderá al trabajo humano, Feuerbach con su tránsito desde lo Absoluto a lo humano antropologiza el principio de autonomía del sujeto, siendo Marx el que completará el desarrollo de dicho principio concibiendo al hombre concreto no sólo como un ser contemplativo sino como un ser histórico social y transformador del mundo.

Los orígenes de la dialéctica idealista se remontan a esta obra de la gran luz del criticismo, es aquí donde principia la formulación de las formas puras del entendimiento encaminadas a explicar el proceso contradictorio del pensamiento.

El pensamiento clave de la *Disertación* inaugural, el apriori o

principios puros del entendimiento, es fruto indelible de la maduración de las premisas filosóficas (empirismo de Hume y racionalismo de Leibniz) y premisas histórico-sociales (maduración de las contradicciones de la sociedad feudal prusiana) de su época. El influjo de los **Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano** de Leibniz, dados a la estampa en 1765, con su aforismo: Nada hay en el intelecto que no estuviera antes en los sentidos, salvo el intelecto mismo; y la **Investigación sobre el entendimiento humano** de D. Hume, aparecida en 1770, con su duda sobre la existencia de los objetos a priori (véase C. Ritter, *Kant y Hume*, 1878; y L. Goldmann, **Introducción a la filosofía de Kant**, 1974) constituyeron las premisas teóricas para la formulación de las formas puras del entendimiento —el espacio y el tiempo en la *Disertatio*— en su intento por superar la unilateralidad del racionalismo como del empirismo. Por otro lado, la decadencia económico social a la que se hallaba sometida el feudalismo prusiano trataba de ser superado bajo el reinado de Federico Guillermo II a fuerza de una disciplina férrea y severísima, que asfixiaba los ideales de emancipación de una clase burguesa débil, indecisa y proclive a las componendas (véase F. Engels, **las guerras campesinas en Alemania**; Helmut Plessner, **La nación con retraso**, 1934; G. Flores Quelopana, **Kant y la revolución burguesa**, 1990).

El apriori, desde el punto de vista filosófico, intentaba superar la unilateralidad del empirismo que ponía en duda el conocimiento y lo universal, y del racionalismo que negaba el papel de la experiencia sensorial como fuente del conocimiento. Desde el punto de vista de la praxis social la formulación de los principios puros del entendimiento subrayaba la dimensión activa de la conciencia bajo el capitalismo ascendente y que era parte de la preparación ideológica de la revolución burguesa en Alemania. Para Luis Martín Santos, la ideología burguesa, en perpetua quiebra, necesitaba encubrir con un apriorismo, una lógica intocable, su incoherencia interna. La incongruencia del sujeto ideológico burgués prusiano pasaba a convertirse en congruencia científica con el sujeto trascendental kantiano (cf. **Una epistemología para el marxismo**, Madrid, col. Manifiesto, 1976, pp. 19).

La dialéctica materialista del marxismo superó la unilateralidad del racionalismo y del empirismo al concebir el conocimiento como la unidad indisoluble de los momentos racional y sensorial, pero no a partir del sujeto teórico y moral como en Kant, sino del sujeto práctico que modifica por sí mismo el objeto. Sin embargo, esta inclusión de la práctica en la teoría del conocimiento sólo fue posible cuando la transformación revolucionaria de la sociedad se presentó en toda su radicalidad en la Alemania proletarizada de 1845. Sin la maduración de las contradicciones sociales objetivas no podía elevarse a teoría la comprensión de la praxis productiva, material y revolucionaria. Por ello, la respuesta y solución kantiana al problema del conocimiento fue una solución ajustada a las contradicciones teóricas y contradicciones sociales propias de su tiempo. Y su época fue la de tránsito revolucionario desde una sociedad feudal a otra burguesa.

La filosofía de la actividad que comienza con el principio criticista de la Disertación inaugural, fue la primera gran revolución teórica de la burguesía prusiana en el terreno de la filosofía contra los intereses de la sociedad feudal, aristocrática y clerical. Las formas apriorísticas de la conciencia humana contenían todas las ansias de liberación de un pueblo oprimido por el régimen de cuartel de un monarca despótico, eran su reflejo protestatario, pero representaban al mismo tiempo toda la incapacidad práctica de una clase burguesa que desde los tiempos de las guerras campesinas se mostró antirrevolucionaria y conservadora.

En la Disertatio el espacio y el tiempo no derivan de la sensibilidad sino que los presupone, ni son conceptos generales sino que son signos fundamentales de nuestra intuición sensible. El espacio y el tiempo constituyen la forma o ley que organiza la caótica materia sensible, son el fundamento del nexo universal del mundo sensible. La materia es la sensación, la cual evidencia la existencia de un objeto independiente y exterior al pensamiento. El conocimiento sensible es apariencia cuando aún no actúa el uso lógico del entendimiento. De la apariencia a la experiencia se llega sólo a través de las formas del entendimiento. Los objetos de la experiencia son los fenómenos. El tiempo hace posible intuir la sucesión y simul-

taneidad de todos los objetos sensibles. El espacio permite intuir los fenómenos en un nexo universal. En el capítulo IV aborda el tema del conocimiento intelectual donde distingue un uso real y un uso lógico. Para Kant el uso lógico no elimina el carácter sensible de los conocimientos, así los principios de la geometría no salen del límite de la sensibilidad. En cambio en la metafísica sus principios son puros, inherentes a la naturaleza misma del entendimiento. La metafísica inmanente se ocupará de principios propios de la razón, de las leyes ontológicas del entendimiento. La metafísica trascendente será aquella que indaga la esencia de los entes en sí, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la finalidad del mundo sin tomar en cuenta los límites del entendimiento.

El principio de autonomía del sujeto cognoscente en Kant hará concebir el conocimiento como un proceso dialéctico de creación y no de reflejo del ser de las cosas a través de un proceso teórico. El entendimiento no sólo no toma sus leyes del mundo sensible sino que las prescribe a ésta. Por más que el conocimiento sea forma lógica más sensibilidad (tiempo y espacio), tratase en último término de la espontaneidad del espíritu para autoafectarse. Así las formas apriorísticas de la conciencia resultan desvinculadas del mundo objetivo, la experiencia misma será un producto de la razón pura a priori.

Al margen de la teoría de la relatividad de Einstein (véase E. M. Chudinov, **La teoría de la relatividad y la filosofía**, 1982) y la geometría no euclidiana de Riemann y Lobachevski demuestran la intervinculación y dependencia del espacio y del tiempo respecto de la materia y el movimiento, negando que sean formas a priori de nuestra sensibilidad; aparte de ello, el agnosticismo en que se deriva con las peculiaridades de nuestro conocimiento es un agnosticismo que se justifica como primera etapa de la investigación científica al ayudar a combatir el dogmatismo metafísico, otorgando a lo trascendente el calificativo de lo incognoscible. El agnosticismo ilustrado de Kant desempeñó un papel progresista combatiendo los prejuicios y dogmas de la religión, y era un aliado de la ciencia natural (véase James Ward, **Naturalismo y agnosticismo**, 1899). No obstante, su agnosticismo metódico también

contenía elementos contra el dogmatismo materialista; esta forma de agnosticismo aliado de la fe y de la religión cobró auge en la segunda mitad del siglo diecinueve (véase R.A. Amstrong, **Agnosticismo y teísmo en el siglo XIX**, 1905), y relegando la metafísica al reino de los afectos abrió un boquete contra el conocimiento científico y el materialismo. Sobre la base de las nuevas condiciones teóricas y de las condiciones histórico sociales el agnosticismo metódico puso al descubierto todas sus debilidades al evolucionar en agnosticismo doctrinario, propio de las tendencias filosóficas como el neokantismo, neopositivismo, pragmatismo, entre otros (véase G. Michelet, **Sobre el agnosticismo contemporáneo**, 1908).

* * *

La imagen marxista del Kant juvenil tal como nos lo transmitió Engels es insuficiente y unilateral. Para Engels el Kant juvenil es rescatable en su período naturalista (1746-1760) porque sus teorías cosmológicas y cosmo físicas fortalecieron el desarrollo de la dialéctica en la ciencia moderna. Este reduccionismo de la dialéctica a sólo su primer período racionalista y newtoniano me parece insostenible.

Por el contrario la idea del desarrollo, la contradicción se va desarrollando a lo largo de sus siguientes períodos juveniles hasta llegar con la revolución de 1769-70 a sentar el principio de la dialéctica idealista. Por ende, la dialéctica en el Kant juvenil ni se reduce a su primer período ni sólo tiene importancia y desarrollo en el ámbito de las ciencias naturales.

De la dialéctica naturalista y del macrocosmos de la primera fase racionalista (1746-1760), donde aborda la naturaleza como una totalidad dinámica en curso, transita a la dialéctica epistémica del microcosmos (1760-1769), donde concebirá a la razón humana como una totalidad de contradicciones propias, hasta llegar a descubrir el principio de la dialéctica idealista (1769-70) con la dimensión activa de la conciencia desde su lado teórico.

De este modo parafraseando a Engels diríamos que querer estudiar dialéctica en Kant es una labor necesariamente ardua y fecunda, en tanto que se nos ofrece un compendio de la forma cómo se va estableciendo el principio de la dialéctica idealista (lado

activo de la conciencia) nada menos que por el padre de la filosofía burguesa clásica alemana. En el giro copernicano, en el advertir el lado activo del conocimiento, la construcción teórica y moral del mundo constituyen la base de la dialéctica revolucionaria y transformadora del mundo de la filosofía marxista.






FICHTE. "He dicho siempre, y lo repito aquí, que mi sistema no es otro que el kantiano", decía el filósofo. Para Hegel fue el discípulo más consecuente de Kant. Su idealismo subjetivo incuba elementos dialécticos, de cambio y revolución.

CAPITULO TERCERO

LA CONCEPCION DIALECTICA DEL CONOCIMIENTO EN KANT



"La razón pura es una esfera tan aislada, y en sí misma, tan enlazada por todas partes, que no se puede poner la mano en ella sin tocar a todas las demás... tratase de un organismo organizado".

E. Kant (Prolegómenos)

1. Kant y la contradicción. 2. El carácter dialéctico de lo trascendental. 3. Lo trascendental y la lógica dialéctica. 4. La dialéctica subjetiva y lo concreto del pensar en el idealismo crítico. 5. Conocimiento y síntesis.

1. KANT Y LA CONTRADICCION

Kant es el iniciador de una etapa superior en el desarrollo de la dialéctica, aunque su aporte más significativo y visible reside en la comprensión de lo contradictorio y complicado del proceso del pensamiento.

Y cuando vinculamos la dialéctica a Kant no la limitamos a su doctrina de las antinomias sino que la hacemos extensiva a la naturaleza contradictoria del pensamiento mismo.

En este sentido Kant fue el primero en representar el conocimiento como un proceso contradictorio, en permanente movimiento, que avanza de síntesis en síntesis.

Reflejan la contradicción dialéctica del conocimiento la estructura misma de la **Crítica de la razón pura**⁽¹⁾, las sucesivas estructuras que se irán acoplando hasta constituir la objetividad o determinar la cosidad de la cosa, como lo llama Heidegger⁽²⁾, el despliegue de las síntesis a priori, la insurgencia de una unidad sintética como resultado del encuentro del sujeto puro y la materia informe, el significado relacional y no en el sentido de totum simul de la analogía, el carácter relacional de la experiencia y la naturaleza, la interacción funcional de los principios trascendentales, el tiempo como horizonte de configuración del objeto, entre otros.

Sin embargo, en Kant el desarrollo de la dialéctica del conocimiento es idealista, pues al anticipar el concepto de sus objetos las cosas pasan a ser determinadas no por sus propiedades sino por las peculiaridades de nuestro conocimiento. Como veremos más adelante, en la filosofía crítica se quiebra la interrelación dialéctica entre esencia, como natura materialiter spectata, y fenómeno, como natura formaliter spectata, al declarar la incognoscibilidad de la cosa en sí sensible como supresensible y considerar el carácter subjetivo del fenómeno. Entre las causas de esta separación de las características del objeto está el hecho de que el fenómeno es más rico, ágil y dinámico, mientras que la esencia es relativamente más estable.

Pero lo que nos interesa en primera instancia es destacar el carácter dialéctico de lo trascendental y subrayar a Kant como el iniciador de la lógica dialéctica, la misma que a partir del marxismo se convertirá en disciplina independiente.

(1) En adelante con la abreviatura CRP.

(2) M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, B. Aires, 1964.

2. EL CARACTER DIALECTICO DE LO TRASCENDENTAL

Para Kant lo trascendental consiste en el estudio de la razón pura, sirve para caracterizar la conciencia del hombre y sus aptitudes cognoscitivas.

"Llamo trascendental todo conocimiento que en general se ocupe, no de los objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible a priori" (cf. **CRP**, A 12, B 25, L 161).

Así, este concepto no es aplicable al mundo exterior sino a la conciencia pura, pero, como señala Sixto García, no en forma absoluta, más bien en relación con las representaciones sensibles que nos afecta. García escribe: "la investigación trascendental es el estudio de la razón pura introducida en las impresiones sensibles" (cf., **Introducción a la filosofía de Kant**, p. 23).

Kant pensando en sus detractores esclarecerá aún más el concepto, remarcando que el método trascendental no significa algo que está más allá de la experiencia sino lo que la precede a priori y la hace posible. Y para no dejar dudas al respecto remachará afirmando:

"Mi puesto está en el fructífero bathos de la experiencia" (cf. **Prolegómenos**).

Así, tenemos que lo trascendental: (1) tiene como tema no el mero entendimiento sino éste en relación con la intuición, (2) de modo que tiene como piedra de toque a la experiencia sensible, (3) por lo que estudia la relación de la razón pura y la cosa en sí, (4) se constituye en un ámbito que precede a priori a la experiencia y de la cual es su fundamento, y (5) finalmente hace posible el conocimiento experimental.

El idealismo crítico o trascendental no es una construcción material, en el sentido de totum simul, de las cosas en sí mismas, sino que es la constitución formal de los objetos. Lo trascendental deter-

mina el ser de las cosas, ser es posición, es constituido por los juicios sintéticos a priori. La forma de las cosas tiene el carácter del concepto de un objeto en general. Este objeto trascendental no es otra cosa que el resultado de la síntesis trascendental general, síntesis de otras síntesis trascendentales, asentadas todas ellas en una conciencia trascendental.

Todo este movimiento de la conciencia pura describe una dialéctica subjetiva, una práctica reducida a la actividad del espíritu y del pensamiento. El sistema trascendental es el primer intento de exponer de manera sistemática las leyes y categorías fundamentales de la dialéctica subjetiva, de concebir el conocimiento como un proceso en movimiento cuyo origen y fuerza motriz son las formas apriorísticas de la conciencia, y que constituyen el meollo de todo lo cognoscible y existente para el hombre.

Ahora bien, este primer peldaño del desarrollo de la dialéctica en Kant tiene varios ángulos. Primero, está presente en el problema crítico; luego, en el contenido de la razón pura; también, en la constitución del objeto puro, en los procedimientos metódicos de su doctrina. En verdad, un hilo dialéctico atraviesa de modo inconsciente todo su pensamiento.

El objeto estudiado por Kant es la razón concebida pura y a priori, la cual tras ser sometida a un profundo análisis será descompuesta en sus diversas funciones, elementos y relaciones, desentrañando la esencia contradictoria del pensamiento. Para percatarnos de ello basta referirnos a las sucesivas formulaciones de las síntesis a priori que tiene lugar en los tres núcleos centrales de la CRP.

Así, en la deducción trascendental de los conceptos puros se persigue mostrar la posibilidad misma de la síntesis (tesis); en el esquematismo trascendental el propósito es mostrar la nueva relación de todas las síntesis para la recepción del material sensible, superando para ello dialécticamente, el aspecto que asume una síntesis por sí sola (antítesis); y en el sistema de los principios trascendentales el objetivo es integrar las síntesis en reglas que determinan el criterio de objetividad (síntesis).

Parafraseando a Lenin podríamos decir que en Kant la dialéctica es el estudio de la contradicción en la esencia misma de la razón o pensamiento humano. La dialéctica en la filosofía crítica no está presente bajo la forma de rígidas tricotomías sino que aquí no existirá razón que no sea interiormente contradictoria. Todas las cosas del mundo objetivo dependerán de la elaboración de los datos de los sentidos por las funciones lógicas de las categorías. La dialéctica subjetiva de Kant es idealista porque desvincula por completo las categorías del pensamiento, que no dependen de la experiencia, respecto al mundo exterior, que deriva en un producto de la razón. Para replantearse la dialéctica subjetiva dentro de los márgenes idealistas se tendrá que esperar a Hegel, para el cual los conceptos y demás formas del pensamiento no son simples envolturas en las que se puede fijar cualquier contenido sino que en ellas se expresan los nexos y relaciones fundamentales de las cosas mismas, aunque éstas, en definitiva, sean productos de un demiurgo espiritual.

El carácter dialéctico de lo trascendental se pone en evidencia en el tipo de nexo que existe entre el tiempo y la apercepción trascendental. Mientras que el tiempo contiene las percepciones azarosas y casuales, la apercepción es su contrario, pues es la única fuente que lleva consigo orden y necesidad, unidad y síntesis. Estos contrarios (el tiempo y la apercepción) se impregnan mutuamente en el Objekt, y se excluyen uno del otro por la peculiaridad de sus propias síntesis (la sinopsis de la sensibilidad y la unidad de la apercepción). Es decir, entre ellos tiene lugar la unidad y lucha de contrarios, donde uno de los aspectos no puede existir sin el otro, uno presupone al opuesto.

Esta ley dialéctica de unidad y lucha de contrarios también se pone de manifiesto en la manera de concebir el inicio de todo el proceso de síntesis.

"Ahora, –apunta Kant– lo que puede, como representación preceder a todo acto de pensamiento, es la intuición; y si ésta no contiene más que relaciones, la forma de la intuición, que no representa nada hasta que no haya algo que esté dado en el espíritu, no puede ser otra cosa que la manera, según la cual el espíritu ha sido

afectado por la propia actividad, por esta posición de su representación, por consiguiente por sí mismo, es decir, un sentido interno según su forma" (cf., B 67-68, L 193).

Será el tiempo el que tiene el poder de autoafectarse y empezar todo el proceso de síntesis, es el espíritu en actividad el iniciador de la síntesis pura, la causa de su desarrollo, es la entraña de los impulsos internos la que descubre la fuente del movimiento del pensamiento y desarrollo de un concepto de un objeto en general (Objekt). El origen de este desarrollo es la contradicción misma del espíritu que brota de sus aspectos internos contradictorios. El espíritu es la unidad inicial en el despliegue de las contradicciones del pensar, en tanto que la lucha de los contrarios expresa la etapa superior de las contradicciones donde se termina con la configuración de los objetos a priori.

En las diversas modificaciones de lo múltiple puro por las tres fuentes originarias de la conciencia trascendental se percibe, en su envoltura idealista, la ley dialéctica del cambio cuantitativo en cualitativo y viceversa, que caracteriza el movimiento del pensamiento y afecta sus propiedades internas.

Siendo la propia actividad del sujeto el objeto afectante éste se presenta en la sensibilidad como sinopsis del múltiple a priori, esta sinopsis de lo múltiple sufrirá un cambio cualitativo cuando la imaginación organice la síntesis de este múltiple, a su vez, esta síntesis de la imaginación sufrirá otro cambio en la Unidad de esta síntesis por la apercepción originaria. Ahora bien, el cambio de lo múltiple desde la sinopsis de la imaginación hasta la unidad sintética de la apercepción trascendental es tan apreciable, por sus modificaciones de sus propiedades internas, que esta unidad sintética que es el objekt es el fundamento de todo lo empírico y de toda verdad empírica.

La ley de la negación de la negación, según la cual el desarrollo es de carácter ascendente, de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, encuentra en el idealismo trascendental una intuición mucho más débil y contradictoria. Débil, porque a la razón pura le caracteriza la invariabilidad, eternidad y ahistoricidad. Ella está exenta de cambio y desarrollo evolutivo. Contradictoria,

porque, sin embargo, si bien encuentra un límite en la naturaleza eterna de la razón a priori, ésta dentro de sí da lugar a un desarrollo ascendente en la configuración de los objetos de la experiencia.

Es decir, la negación de la negación estaría presente en la CRP no en cuanto se le aplique a una conciencia inmutable sino en cuanto concierne al desarrollo de una de sus funciones, a saber, el Objekt, como envoltura formal resultado de la negación de relaciones puras de la sensibilidad y de la imaginación.

En realidad, cuando afirmamos el carácter dialéctico de lo trascendental y la presencia inicial de las leyes dialécticas en la filosofía kantiana aspiramos a demostrar cómo esta doctrina desempeñó un gran papel en el desarrollo de la dialéctica idealista como precedente inmediato de la dialéctica materialista del marxismo.

Ciertamente, fue Hegel y no Kant el primero en ofrecer una investigación amplia de la dialéctica y sus leyes. Pero a Kant le corresponde antes el mérito de haber iniciado la comprensión de lo contradictorio del proceso del pensamiento, y el defecto, heredado hasta Hegel, de subordinar el proceso del desarrollo objetivo. Pero la forma que presenta el desarrollo de la dialéctica en ambos es obviamente disímil. Mientras que Hegel formula las leyes fundamentales del desarrollo del mundo, Kant las aplica, de forma inconsciente, al contenido de la conciencia. Mientras que el sistema categorial hegeliano tiene un poder generador de lo real, las funciones lógicas de las categorías kantianas tienen un poder regulador, pues aquí las categorías no crean sino ordenan el mundo. Si la base de todo lo existente es para Hegel, la Idea absoluta en despliegue dialéctico, para Kant la base de todo lo cognoscente es la razón pura a priori y sus conceptos, que ponen orden y sistematiza lo múltiple de las sensaciones.

Pero en ambos la dialéctica se desarrolló sobre una misma base idealista, que absolutiza momentos aislados del proceso del conocimiento, desvinculándolo del objeto. Exagerando el momento de la subjetividad del conocimiento basa el mundo en un principio a priori (Kant) o espíritu misterioso (Hegel) identificando el mundo exterior con el mundo interior (de la conciencia humana o del espíritu absoluto).

La filosofía trascendental de Kant, en cuanto método que trata de relaciones de representaciones que hacen posible el concepto de un objeto en general, ocupa un lugar de importancia en la nueva etapa de desarrollo de la dialéctica, bajo su forma idealista, de los siglos XVIII y XIX.

Si bien Hegel, quien formuló las leyes de la dialéctica sobre una base idealista, y Feuerbach, que desarrolló el punto de vista materialista acerca de los fenómenos de la naturaleza, son los predecesores directos e inmediatos de la dialéctica materialista no obstante es Kant el gran predecesor originario del materialismo marxista al subrayar el papel activo, operante y creador del sujeto y destacar la naturaleza contradictoria del proceso del pensamiento.

3. LO TRASCENDENTAL Y LA LOGICA DIALECTICA

Kant es el precursor de la lógica dialéctica, Hegel el que la sistematizó y Marx el que la basó en una solución materialista. En Kant la lógica dialéctica asume la forma inicial de filosofía trascendental, en Hegel ésta es "... la lógica concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad tal como está en sí y para sí, sin envoltura. Por ello puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (**Ciencia de la lógica**, I, p. 66). Es decir que para el filósofo de Stuttgart la lógica dialéctica es la ciencia de las formas generales del movimiento del pensamiento, pero el origen de la riqueza de su contenido sería el creador del mundo(1). En Marx la lógica dialéctica es lógica de lo real, lógica de lo con-

-
- (1) En realidad la lógica dialéctica presenta dos formas de realización en Hegel, pues es al mismo tiempo una teoría del pensamiento puro y una teoría del ser, un desarrollo del ser en tanto que se piensa a través de la conciencia humana, y un desarrollo del ser en su apariencia fenoménica. En ambos sentidos, la dialéctica no es el pensamiento de una inteligencia suprema, puesto que todo el movimiento de la lógica hegeliana se resume: "Del absoluto debe decirse, que es, esencialmente resultado" (véase J.H. Palmier, HEGEL, 1986; Heleno Saña, HEGEL, 1982; J. Hyppolite, LOGICA Y EXISTENCIA, 1952; A. Kojève, INTRODUCCION A LA LECTURA DE HEGEL, 1974).

creto, como el logos del ser. "Para Hegel -escribe- el proceso del pensamiento, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con propia vida, es el demiurgo de lo real y lo real su simple forma externa. Para mí por el contrario, lo ideal no es más que lo material traspuesto y traducido en la cabeza de los hombres". (cf., palabras finales a la segunda edición alemana del t.1 de **El Capital**). Por lo tanto, en el marxismo la lógica dialéctica es la ciencia de las leyes generales del movimiento del pensamiento, pero como resultado de una descripción empírica de lo real.

"Hegel -dirá Marx- dió la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se en sí misma, desciende a sí, se mueve en sí". Para Marx la dialéctica del pensar será el reflejo dinámico de la dialéctica de lo real. En Hegel la dialéctica de lo real es reflejo activo de la dialéctica de la Idea, mientras que en Kant la dialéctica de lo real, en cuanto fenómeno, es producto de la dialéctica del pensar, en cuanto principio trascendental de la razón pura.

La lógica dialéctica, como demostró Henri Lefebvre (cf. **Lógica formal y lógica dialéctica**, 1947), lo que critica no es la lógica formal del Organon, sino el uso formalista que lleva a una metafísica de las esencias. Para el marxismo la definición de la lógica dialéctica o concreta no es, por tanto, diferente de la lógica formal, a condición de que se rechace todo formalismo y todo idealismo en la definición de las formas del conocimiento.

Kant distingue entre lógica formal, que se ocupa de las formas abstractas del pensamiento conforme al principio de no contradicción, y la lógica trascendental, que, en cambio, toma en cuenta el contenido de la experiencia posible. Para él la naturaleza misma de las proposiciones lógicas son imposiciones de la lógica trascendental. Aquí el correlato de las operaciones lógicas son una realidad trascendental o conjunto de relaciones a priori (1).

Los principios lógicos no serán "invariantes para todos los mun-

- (1) La concepción kantiana de la lógica dio lugar a fines del siglo XIX y principios del siglo XX a la lógica gnoseológica que fue propulsada sobre todo por los representantes de la escuela de Marburgo. Partía del estudio de la constitución lógica del plano trascendental y la explicación subsiguiente, a partir del mismo, de la correspondencia entre la realidad y las operaciones lógicas.

dos posibles" (solución ontológica de Leibniz), ni reductibles a las leyes psicológicas de la asociación, sino determinaciones de la conciencia trascendental, que al aplicarse a lo real se vuelven principios normativos (cf. **CRP**, B 74). Por ende, la conciencia representa el horizonte dentro del cual se da la validez de los principios de la lógica formal. Es la estructura de la conciencia la que determina la lógica trascendental, que se ocupa de las funciones a priori del entendimiento, y la que condiciona la correspondencia de la lógica formal con la trascendental (cf. L. Lugarini, **La Lógica trascendental kantiana**, 1950).

La lógica trascendental kantiana conducirá, como dice Jean Hyppolite (cf. **Lógica y existencia**. Ensayo sobre la lógica de Hegel), a la lógica metafísica de Hegel, donde las operaciones lógicas encuentran su correlato en el despliegue de la Idea. Lógica, Naturaleza y Espíritu son los tres términos y momentos del silogismo y despliegue de la Idea.

Esta lógica metafísica se encuentra expuesta de modo sistemático en la **CIENCIA DE LA LOGICA**, obra escrita entre 1812 y 1816, y que en cierta forma es la piedra angular de todo el sistema hegeliano, y fue Lenin el primero que demostró su importancia, el cual la leyó entre setiembre y diciembre de 1914 durante su estadía en Berna, destacando cómo la lógica metafísica hegeliana se hallaba transida de la lógica dialéctica. "Es de subrayar —escribe— que todo el capítulo sobre la Idea Absoluta no menciona casi la palabra Dios, no contiene ningún idealismo específico, pero tiene como sujeto esencial el método dialéctico... Y todavía más, en la obra más idealista de Hegel es donde hay más materialismo" (**Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel**, 1967, p. 189).

De modo análogo podría decirse de Kant que la filosofía trascendental, en cuanto "nada enseña sobre el contenido del conocimiento y sólo se limita a exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento" (B 78), es el primer gran paso hacia la lógica dialéctica por cuanto se aboca a determinar lo concreto del pensar como síntesis de muchas determinaciones, aunque desvinculado de lo concreto real como verdadera fuente de la representación y del pensamiento.

Ciertamente que Kant no hubiese estado de acuerdo en que se llamara a su doctrina filosofía trascendental sino filosofía crítica, por cuanto no contiene un análisis detallado de todos los conocimientos a priori, más bien la crítica de la razón pura es la idea completa de la filosofía trascendental pero no ésta filosofía misma. De modo que al decir filosofía trascendental se alude al sentido mismo que le concede el filósofo de Königsberg.

Este es el sentido que le da Kant a la ciencia recién descubierta cuando en una carta a Marcus Herz del año 1772 señala como misión de la filosofía trascendental "el reducir todos los conceptos de la razón totalmente pura a cierto número de categorías, pero no como Aristóteles, que fue enumerándolas en sus diez predicamentos, de un modo aproximativo, a medida que las descubría, sino tal y como se dividen por sí mismas en clases mediante unas cuantas leyes fundamentales del entendimiento" (cf. Carta de Kant a Marcus Herz, 1772, IX, 160).

Lo trascendental, como lo han subrayado exégetas eximios como Paton, Vaihinger, Cohen, Grayeff, Caramella y Smith, al igual que los principales términos de la filosofía crítica no conserva un sentido unívoco. Así la polisemia de la palabra trascendental ha sido destacada por Norman Kemp Smith, el cual distingue hasta tres usos en Kant: (1) como designación de un cierto tipo de conocimiento, como ciencia de lo a priori, (2) como designación de los factores a priori, o representaciones aplicables a los objetos, y (3) como las condiciones que hacen posible la experiencia, como facultades y síntesis trascendentales (cf. **A commentary to Kant's Critique of Pure Reason**, 1918, pp. 73-76). Y es que, como observa agudamente Sixto García, "los sentidos de las palabras van variando conforme al despliegue de los temas" (cf. op. cit., pp. 9596). Sin embargo, el sentido multívoco de este término no responde únicamente al desarrollo temático sino que es una exigencia de la naturaleza misma de la ciencia, factores y condiciones a priori analizadas. Esto es, que su variedad no sólo es de orden metódico sino fundamentalmente de orden orgánico y estructural.

Con su preocupación por trazar la arquitectónica de la ciencia de las leyes del pensamiento, le corresponde a Kant el mérito de

haber iniciado una nueva etapa en el desarrollo de la lógica dialéctica y de constituirse en gran figura filosófica, por los nuevos problemas que planteó, que sirvió de plataforma a la dialéctica de Hegel y de Marx.

4. LA DIALECTICA SUBJETIVA Y LO CONCRETO DEL PENSAR EN EL IDEALISMO CRITICO

La filosofía trascendental es la primera configuración de importancia de la lógica dialéctica donde se descubre, con sus propios términos, ante nosotros la dialéctica subjetiva y lo concreto del pensar.

En el marxismo la dialéctica subjetiva no es sino el reflejo en la conciencia de la dialéctica objetiva a través de contradicciones, y lo concreto real es el punto de partida del proceso cognoscitivo, posee su propia génesis, es lo abstracto del pensar mientras no se elabore lo concreto del pensamiento, y está conformado por hechos reales, esto es, por toda la masa de experiencia empírica socialmente acumulada.

En el Kantismo la dialéctica subjetiva alude a la materia de la experiencia ordenada por las categorías, es el entendimiento prescribiendo sus leyes a priori a la naturaleza, son los principios trascendentales haciendo posible tanto la esencia de la experiencia como la realidad de la experiencia; lo concreto del pensar es la elaboración del tejido de juicios sintéticos a priori que configuran el Objekt (objeto a priori), o el todo puro de toda experiencia posible, es el espíritu que se dicta a sí mismo su propia ley, es el tiempo con su capacidad para autoafectarse y empezar todo el proceso de síntesis; y lo concreto real es la cosa en sí incognoscible e inaccesible, la existencia metafísica y absoluta, lo que subsiste por sí y no necesita de nada más para existir, concepto problemático para Jacobi, contradictorio para Salomón Maimon, inadmisibles residuo irrealista para Segismund Breck, e insostenible supuesto metafísico para los neokantianos.

No se trata aquí ni remotamente de defender la concepción del proceso contradictorio del pensar (dialéctica subjetiva) ni la cosa en sí incognoscible de Kant, menos aún de defender apologeticamente la gnoseología del marxismo. La intención es otra, al intentar penosamente sacar a la luz los rudimentos de dialéctica que se hallan en el criticismo bajo forma subjetiva, y presentarlos como una investigación profunda, aunque idealista, de la actividad del hombre, que de formas apriorísticas llegará a su forma histórico-social en Marx.

"Pero querer estudiar dialéctica en Kant —escribe Engels— sería una labor innecesariamente penosa y estéril, teniendo como tenemos las obras de Hegel, en que se nos ofrece un compendio de lo que es la dialéctica, siquiera se la desarrolle aquí desde un punto de vista radicalmente falso" (**Dialéctica de la Naturaleza**, p. 27).

Pero este párrafo para ser cabalmente comprendido debe ser ubicado en el contexto histórico ideológico correspondiente. El párrafo corresponde al viejo prólogo del *Antiüding*, escrito en mayo-junio de 1878, cuando en Alemania se echaba por la borda en filosofía al hegelianismo y al método dialéctico, haciendo estragos "los filisteos" como Schopenhauer, E. von Hartmann, Vogt, Büchner y el neokantismo, que salvaba de Kant lo que no merecía ser salvado (op. cit., p. 25).

Esto es, que en medio de la pleamar del neokantismo resultaba inútil buscar la dialéctica en Kant y más bien el retroceso desde la filosofía dialéctica hasta el pensamiento estrechamente antimetafísico no podría ser superado sin retornar a Hegel y rescatar de sus obras la dialéctica.

En cambio en nuestro caso el estudio de la dialéctica en Kant no responde ni al olvido de la dialéctica hegeliana, ni a un sobreexigir y tergiversar la doctrina criticista sino a una valoración de la misma como un escalón nuevo en el desarrollo de la dialéctica sin la cual no es posible entender cabalmente ni a Hegel ni a Marx.

Por cierto, cuando Engels rescata a Kant para la historia de la dialéctica, lo hace, según él, como autor de dos geniales hipótesis de índole naturalista, "sin las que las modernas ciencias naturales

no podrían dar un paso: la teoría del origen del sistema solar, antes atribuida a Laplace, y la teoría de la resistencia a la rotación de la tierra por las mareas,..." (Ibid, p. 26). En el **Antidüring** subrayará "... que Kant ha introducido la noción de final de la tierra en la ciencia de la naturaleza" (ib. p. 257).

En todo caso, Engels ensalza al Kant precrítico y considera al Kant crítico extraviado en las fantasías del apriorismo y esquematismo, nacidas al tomar la conciencia como algo dado y contrapuesto al mundo (Ib., pp. 21-33). Pero, como ya lo hemos indicado, los aportes decisivos, aunque limitados, a la dialéctica por Kant corresponde a su período crítico. En verdad, más dialéctica que en sus hipótesis naturalistas encontramos en su conclusión crítica del ser como posición, del sujeto como sustancia de lo verdadero, esto es, que la razón, el pensamiento jamás se halla en reposo sino en constante movimiento poniente, que es la formación lógico-ontológico del conocimiento humano. Sin esta idea profundamente dinámica, y que constituye el meollo conclusivo de la filosofía crítica, sería inconcebible ver aflorar ex nihilo la dialéctica en Hegel expresada en la tesis: "Lo verdadero no sólo se expresa como sustancia sino también como sujeto" (**Fenomenología del Espíritu**, p. 24), donde las contradicciones salen del encierro de la conciencia para emprender su libre vuelo por todo el cosmos a través de la Idea que se enajena en la naturaleza y la historia, para retornar finalmente a sí. Igualmente, Marx de esta gran idea cardinal: la sustancia espiritual activa, con la que dará remate todo el movimiento filosófico desde Kant, desechará su envoltura idealista transformando el principio dialéctico como un conjunto de procesos materiales. "La tesis -dirá Engels- de que todo lo real es racional, se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer" (Ludwig Feuerbach, p. 9).

La valoración de Lenin del pensamiento kantiano aunque más matizada no deja de ser tributaria de su lucha encarnizada contra el neokantismo (cf. **Algo más sobre la teoría de la realización**. Artículo publicado en 1899, Obras completas, t. IV) y todas las variantes reaccionarias del idealismo en boga. Lenin distingue

dos tipos de crítica del kantismo, una desde la derecha (Fichte, Hegel, Avenarius, Schulze, Mach, Rehmke y Leclair) y otra desde la izquierda (Feuerbach, Marx, Engels, Rau, Lafargue y Kautsky), subrayando además que el rasgo característico de esta doctrina era el agnosticismo y el eclecticismo. "El rasgo fundamental –escribe– de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo... Cuando admite... una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara a esta cosa en sí incognoscible entonces Kant habla como idealista" (**Materialismo y empiriocriticismo**, p. 250). El apremio de Lenin por combatir el idealismo físico de los machistas, no le permite atender el aporte kantiano a la historia de la dialéctica, por lo cual su valoración en este sentido se mantiene al nivel en que lo dejó Engels. Marx, por su parte, sí señaló como su gran mérito el haber desarrollado "el lado activo" de una relación entre sujeto y objeto.

"La falla fundamental –escribe Marx– de todo el materialismo precedente (incluido el de Feuerbach) reside en que sólo capta el objeto (Gegenstand), la realidad, lo sensible bajo la forma de objeto (Objekt) o de contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, como práctica, no de modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal..." (cf. **Tesis I sobre Feuerbach**).

En la actualidad, el filósofo germano occidental Gottfried Stiehler ha puesto de relieve a la dialéctica en la filosofía premarxista del idealismo alemán (**El idealismo de Kant a Hegel**, 1970; **Dialéctica y praxis**. Investigaciones sobre el lado activo en la filosofía premarxista y marxista, 1968), recuperando, dentro del mismo espíritu, a Kant para el marxismo. No obstante, su planteamiento está centrado en la relación existente entre dialéctica y praxis social en la filosofía idealista. Por el contrario, aquí intentamos iluminar el hilo dialéctico esencial que se haya contenido en el pensamiento kantiano, sin obviar su relación con la praxis social cuyo estudio lo efectué en un trabajo anterior (**Kant y la**

revolución burguesa, 1990).

La dialéctica subjetiva de lo trascendental alude a la trabazón interna de la **Crítica de la razón pura**, como relación de la razón pura y la cosa en sí, de la forma cómo la razón recibe las representaciones que le llegan de la cosa en sí incognoscible, de la manera como la razón pura se introduce en las impresiones sensibles configurándolas. Pero esta dialéctica subjetiva de lo trascendental no es una relación entre cosas sino una relación entre representaciones puras, en cuanto hacen posible el concepto de un objeto en general. Así, tanto el Yo como la cosa en sí, en un sentido trascendental, son puras relaciones que se nos da "como sustancia en el fenómeno" (A 379).

De paso podemos advertir la polisemia del término "cosa en sí", que aquí aparece restringirse a un límite puramente trascendental pero que, a lo largo de su obra, no consigue eliminar su significado como fundamento objetivo de los fenómenos. Tan decisivo es este problema que hará decir a E. Cassirer: "No obstante hay que reconocer que constituye un defecto esencial de la exposición que Kant hace en la **CRP** el que en ella no resplandezca ya esta relación en todo su alcance, sino a través de alusiones vagas y provisionales. Y así, vemos cómo la teoría kantiana del nómeneo y de la cosa en sí, bajo la forma en que se expone por primera vez en la **CRP**, aparece envuelta en una oscuridad que habría de ser fatal para su comprensión y desarrollo histórico" (cf., **Kant, vida y doctrina**, p. 257).

Será justamente el carácter incondicionado e incondicionable de la cosa en sí y del nómeneo en la teoría kantiana la que sellará el divorcio de *factum* entre la dialéctica objetiva y la dialéctica subjetiva, entre el ser y el conocer, la esencia y el fenómeno, la existencia objetiva y el carácter activo de la conciencia. En el idealismo trascendental la cosa en sí no se manifiesta en el fenómeno, sino que el fenómeno es reflejo de la estructura de la conciencia. Se reconoce la existencia objetiva de las cosas pero se declara a su esencia inaccesible, pues, la forma en que se nos presentan las cosas se determinan no por sus propiedades sino por la singularidad de nuestro conocimiento.

Esto es precisamente, y no otra, la "piedra de toque" a que Kant nos remite: que lo único que sabemos a priori de las cosas es lo que nosotros mismos ponemos en ellas. Así, el carácter operante del sujeto se reduce a la actividad configurante de la conciencia, el mundo empírico es reflejo de ésta, dado que la razón y el intelecto sólo le permiten conocer al hombre los fenómenos. A la razón sólo le está permitido poner orden con su juego de categorías en el torrente de lo múltiple de la intuición pura, sin poder salir de los límites de esta experiencia y alcanzar la esencia de las cosas. Cuando la razón transgrede los límites de la experiencia, cuando la función de unidad de las categorías puras no se esquematiza bajo la forma del espacio y del tiempo, cuando el pensamiento puro es separado de las formas puras de la intuición, cuando no tiene relación alguna con las condiciones de sustancialidad, causalidad e interdependencia, o cuando se deja de concebirlo conexo a una magnitud extensiva o intensiva, sólo quedará en pie la posibilidad lógica de estos conceptos, dejando de lado su posibilidad real. Todos los intentos de comprender el mundo más allá de la experiencia, esto es, en su esencia real, la cosa en sí, resulta ilusoria e infructuosa.

"Y así -dice Cassirer- como la estética y la analítica trascendental iban encaminadas a poner de manifiesto las condiciones de la auténtica concepción del objeto, realizada en la experiencia y por medio de sus principios, la dialéctica trascendental se propone, en un sentido negativo, repudiar los falsos "objetos" que nacen para nosotros de la trasgresión de esas condiciones; aquellas proponíanse ser la "lógica de la verdad", ésta pretende ser la lógica de la apariencia" (op. cit., p. 237).

Por todo lo cual, la dialéctica subjetiva, que la reflexión trascendental ostenta, no es otra que las fundamentales funciones generales y particulares de la razón misma, la de sus principios supremos, en la que se hallan preformados la totalidad de la experiencia como conjunto de principios y conjunto de objetos.

Los principios trascendentales de la razón se determinan como esquemas y como reglas, los cuales en conjunto hacen posible el

concepto de un objeto en general, el objekt, como modelo y criterio de todos los objetos. Este concreto del pensar no es nada material, ni sensible, sino un conjunto de relaciones puras, que hace de fundamento de todo objeto empírico y de toda verdad empírica. Esta unidad sintética, como condición de la posibilidad de la experiencia en general, es al mismo tiempo la condición de la posibilidad de los objetos de la experiencia.

Así, el pensar trascendental entraña tanto una nueva teoría de la conciencia, como dialéctica subjetiva de la razón pura a priori, como una teoría nueva del objeto, en tanto lo concreto puro del pensar, el Objekt. Dentro de esta conexión del sistema de los principios sintéticos toma un sentido preciso y bien deslindado la dialéctica subjetiva y lo concreto del pensar en Kant. Pues ambos se resuelven en última instancia como aquella totalidad de la experiencia que precede a todas las concepciones empíricas y las condiciona. De esta forma, la razón deviene en el ens originarium, dado que su objeto lo extrae de su propia entraña, con excepción de la cosa en sí incognoscible, el ens entium que pone el ser a todos los seres, y en el ens realisimum como único objeto susceptible de revelarnos su esencia.

Para Herman Cohen el pensamiento central de la filosofía kantiana es el postulado del método trascendental (cf., **Kants theorie der Erfahrung**, 2ª ed., p. 450), para Sixto García el meollo de la revolución kantiana se resuelve en que la idea de un objeto en general no proviene de las cosas sino de la razón pura a priori, trátase, pues, de la constitución de la realidad misma (cf., op. cit., p. 105 y ss). Marx muy lejos de suponer que sólo el código conceptual del hombre moldea las cosas, que todo lo que rodea al hombre es resultado sólo de lo a priori, reconocerá, sin embargo, como un gran mérito de Kant el haber desarrollado el lado activo de la relación entre sujeto y objeto.

Evidentemente que para Marx no pasó desapercibido todo el potencial revolucionario de este desarrollo unilateral de la espontaneidad humana por el idealismo alemán. El concepto de autonomía del espíritu, de la espontaneidad pura del pensamiento, de la auto-determinación de la voluntad, y la idea de la libertad como núcleo

redivivo de su doctrina, era —como parte de la praxis social— expresión ideológica de una situación revolucionaria que se iba gestando en la Prusia de entonces, y como ideología era portadora de las bases de la concepción dialéctica revolucionaria del hombre y del mundo. Con el marxismo la actividad operante de la conciencia cobrará una dimensión social, aprovechará el desarrollo del lado activo del sujeto para configurar una doctrina para la transformación del mundo.

La concepción dialéctica del conocimiento del marxismo recogió la parte operante de la conciencia pero rechazó el carácter puro de la misma, la conciencia pasaría a convertirse en un activo pero dependiente del mundo objetivo, surgida de su seno, de naturaleza social, que funciona y se desarrolla como componente de la actividad práctica del hombre. Las formas de la actividad cognoscente no serán a priori, pues, el conocimiento resulta de la reelaboración ideal del reflejo real del mundo objetivo, existente fuera de nosotros y que influye sobre la sensibilidad y el pensamiento. En última instancia, el conocimiento tendrá un carácter de experiencia. La conciencia no es otra cosa que el reflejo subjetivo del mundo objetivo, abarca tanto el reflejo sensorial como la actividad racional. Sujeto y objeto, contenido y forma, materia e idea no existen la una sin la otra, pero su interdependencia dialéctica no anula su existencia y desarrollo autónomo y objetivo.

El conocimiento en el marxismo es también una forma de actividad pero que no modifica materialmente los objetos, esto es, el conocimiento se limita al reflejo de la realidad objetiva, mientras la praxis es el proceso de transformación práctica material de la naturaleza y la sociedad. En consecuencia, constituye una transgresión conceptual denominar a la actividad cognoscente como praxis, y, aún más, pretender que el a priori y la praxis sean lo mismo o se encuentre al mismo nivel.

Muy grande es el mérito del método trascendental al intentar exponer de modo sistemático las leyes y las categorías fundamentales del pensamiento, al investigar la actividad del hombre —aunque reducida dicha acción a la actividad del pensamiento y de la moral—, al desarrollar las contradicciones dialécticas del conocimiento,

al servir de punto de arranque para la culminación de todo el movimiento filosófico hasta Feuerbach. Sin la reelaboración crítica de los avances de la filosofía clásica alemana —especialmente en el terreno del pensamiento, la historia y el método dialéctico— no hubiese sido posible el viraje revolucionario en filosofía acontecida con la dialéctica materialista del marxismo. Kant y su doctrina ocupan un lugar de privilegio en la génesis del marxismo, porque los nuevos problemas que presentó hallaron en éste una respuesta cualitativamente superior. Así, por ejemplo, la teoría del conocimiento marxista investiga, como el kantismo, el conocimiento en todo su carácter contradictorio, dialéctico y complejo; pero a diferencia de éste, no lo concibe como un proceso creador de constitución teórica sino como un proceso creador activo de asimilación teórica. Reconoce como el criticismo la existencia de las cosas en sí como objetos de conocimiento, pero admitiendo que sus peculiaridades se desentrañan paulatinamente en el proceso del desarrollo científico, convirtiéndose desde ese momento en cosas para nosotros. Como en la analítica trascendental se analizan las categorías del pensamiento, con la salvedad de reconocer en ellas los nexos y relaciones fundamentales de las cosas mismas. Como en la **CRÍTICA**, se reconoce la dialéctica del pensamiento, pero se la hace extensiva a todos los procesos objetivamente existentes.

5. CONOCIMIENTO Y SINTESIS

Según Hegel, todo concepto pasa en su desarrollo por tres etapas: la tesis, antítesis y síntesis. Cada una de ellas niega a la anterior, pero la síntesis no sólo niega sino unifica y conserva lo esencial de las etapas anteriores. La tríada dialéctica es generada por el Espíritu Absoluto, que piensa, crea el concepto, se conoce a sí mismo y engendra en este proceso un movimiento ascendente y general en la naturaleza, el pensamiento y la historia. Así, en última instancia la tríada aparece como un esquema artificial donde se hace coincidir el verdadero desarrollo del mundo objetivo con el

esquema del desarrollo de los conceptos (véase, J. Palmier, **Hegel**, FCE, p. 65).

Pero fue Kant el primero que resaltó la importancia de la síntesis. En Kant la síntesis es condición indispensable del conocimiento, es el *nervus* del pensamiento, la operación y función por excelencia de la conciencia. Por ende, aparece vinculada al hombre; más no a la naturaleza como cosa en sí. Hegel, en cambio, será el primero en desvincular la síntesis de la conciencia humana y de la naturaleza, convirtiéndolo en lo propio de la esencia de la razón universal. En él la dialéctica del mundo sólo es dirigida por una conciencia extra-natural.

Lo trascendental es el ámbito de la síntesis. La conciencia pura se estructura y funciona por las síntesis a priori que establece. El sujeto trascendental no es otra cosa que una síntesis trascendental, la experiencia misma es una unidad sintética de representaciones (A 110, L 242), el objeto como conjunto de representaciones puras es síntesis, las analogías de la experiencia son antes que nada síntesis de elementos heterogéneos (B 201, L 296), el tiempo como el gran oferente de relaciones puras o estructuras apriorísticas es síntesis bajo la forma elemental de la sinopsis (B 67, L 103), la imaginación con su propiedad de enlace es síntesis (B 233, L 318), la apercepción como la única fuente que asegura todo tipo de unidades es síntesis (B 218, L 308), los propios juicios sintéticos a priori como forma lógica más materia o contenido trascendental son imposibles sin la síntesis (A 143, B 182, A 79, B 105). Se halla presente también en la noción kantiana de naturaleza como totalidad de fenómenos (B 165, L 272), en los juicios como reunión de representaciones (A 320, B 376, L II 66), la síntesis es el meollo de la deducción trascendental y del sistema de principios trascendentales (véase Sixto García, op. cit., p. 50). Sin síntesis no hay posibilidad de conocimiento alguno, ni siquiera en el terreno de la metafísica donde reduce la síntesis de los juicios de la experiencia a conocimientos metafísicos mediante las ideas.

Que la síntesis ocupa un lugar de privilegio en las Críticas kantianas es una verdad demostrada hasta la saciedad por sus más ilustres comentaristas, incluso el propio Kant destacó que el objeto

de toda la **CRP** era la síntesis (A 14, B 25, L 162), y Lucien Goldmann escarbando su origen puso en evidencia que la síntesis a priori y su posibilidad es una respuesta a Hume, que lo ponía en duda (cf. **Introducción a la filosofía de Kant**, 1974, p. 98-102). Los tratadistas del marxismo (M.A. Dynnik, T. Oizerman, Rozental, Afanasiev), por su parte, han reconocido como el inicio de una nueva etapa de desarrollo de la dialéctica a la doctrina de Kant, subrayando que en la teoría de las antinomias hay elementos de dialéctica (I. Blauberger y otros, **Diccionario de Filosofía marxista**, p. 14), puesto que se plantea la naturaleza contradictoria del conocimiento.

El punto de vista de este trabajo dista de ambos por igual, aunque en última instancia se inscribe en el segundo grupo como una posición más matizada. Creo que los comentaristas y el propio Kant pecan en este punto por exceso y los marxistas pecan por defecto. En verdad, ni la síntesis es el único elemento dialéctico privilegiado, ni la contradicción o unidad y lucha de contrarios explica por sí sola la naturaleza del conocimiento en Kant. Si en la **CRP** no nos atenemos solamente al texto explícito sino al funcionamiento mismo de la razón trascendental, descubriremos que la concepción kantiana del conocimiento es dialéctica en tanto: (1) la síntesis desempeña en la **CRP** una función de unidad y lucha de contrarios, (2) supone y plantea la negación de la negación, y (3) caracteriza el desarrollo del pensamiento como sometida a la ley del cambio cuantitativo (lo múltiple puro) a lo cualitativo (el conocimiento empírico).

Kant tuvo plena conciencia de la síntesis (unidad y lucha de contrarios en el marxismo) pero no de los otros elementos dialécticos ya operativos en su gnoseología. Sería Hegel el que desarrollaría las leyes dialécticas sobre una base idealista. Pero este desarrollo hegeliano, que consistió en representar el universo mismo como un despliegue de contradicciones, fue posible gracias a Kant que descubrió la contradicción en la conciencia del hombre. La síntesis en Hegel una vez ya desvinculada de la conciencia se lanzará creadoramente sobre la naturaleza y la historia.

Por ello, en la concepción dialéctica del conocimiento kantiano la síntesis es la vía regia donde está contenido todo el secreto y des-

tino de la dialéctica idealista, y el nervus revolucionario que asimiló la dialéctica materialista del marxismo. Parafraseando a N. Abbagnano (cf., **Historia de la filosofía**, T., II, 1964, p. 420) diríamos que la doctrina de Kant es la caja de pandora de la filosofía del siglo XIX.

Ahora bien, tanto Kant como en Marx el conocimiento es proceso de síntesis, pero mientras en uno es a priori en el otro es a posteriori. En el idealismo trascendental el entendimiento no toma sus leyes (a priori) de la naturaleza sino que las prescribe a ésta (**Prolegómenos**, parágrafo 36). En el marxismo, lo concreto, la síntesis del pensar es reelaboración ideal de lo concreto real, que tiene su propia génesis.

"La totalidad concreta –dirá Marx– como totalidad del pensamiento, como concreto del pensamiento, es en realidad un producto del pensar, del concebir. No es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la reelaboración de la percepción y de la representación, en conceptos. El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental es un producto del cerebro que se apropia del mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico de apropiárselo" (cf., **Introducción a la crítica de la economía política**, p. 260).

Los objetos, como lo concreto real, existen antes de todo conocimiento y actúan sobre nuestros sentidos; por ello son el verdadero punto de partida de lo concreto sensible de la percepción y la representación, el mismo que será reelaborado por el pensamiento como lo concreto lógico–abstracto, conceptos, que dan la apariencia de que lo concreto real es resultado y no premisa del pensamiento (cf., op. cit. p. 259).

"El método que consiste en elevarse de lo abstracto (de la percepción y de la representación) a lo concreto (lógico abstracto del pensar) no es sino la manera de

proceder del pensamiento para apropiarse de lo concreto (real) para reproducirlo mentalmente, como cosa concreta. Pero esto no es de ningún modo el proceso de génesis de lo concreto (real) mismo" (loc. cit.).

Finalmente, Kant distingue dos clases de síntesis: 1. La síntesis como composición (compositio) o síntesis de lo homogéneo, donde sus elementos diversos no se pertenecen unos a otros; y 2. La síntesis como conexión (nexus) o síntesis de lo heterogéneo, donde sus elementos diversos necesariamente se pertenecen unos a otros (p.e., causa y efecto, sustancia y accidente) (CRP, B 201, L 296). Ahora bien, todas las condiciones de la posibilidad de la experiencia, los principios trascendentales, la unidad sintética, son síntesis dinámicas de elementos heterogéneos, es una unión metafísica –de condiciones a priori– y una unión física –de fenómenos entre sí–. Para Marx, la síntesis es unidad de lo diverso (loc. cit.), pero no sólo como reproducción de lo concreto real por vía del pensamiento (véase Ilienkov, **Dialéctica de lo abstracto a lo concreto**, p. 57), sino también en el mundo objetivo de la sociedad y la naturaleza.



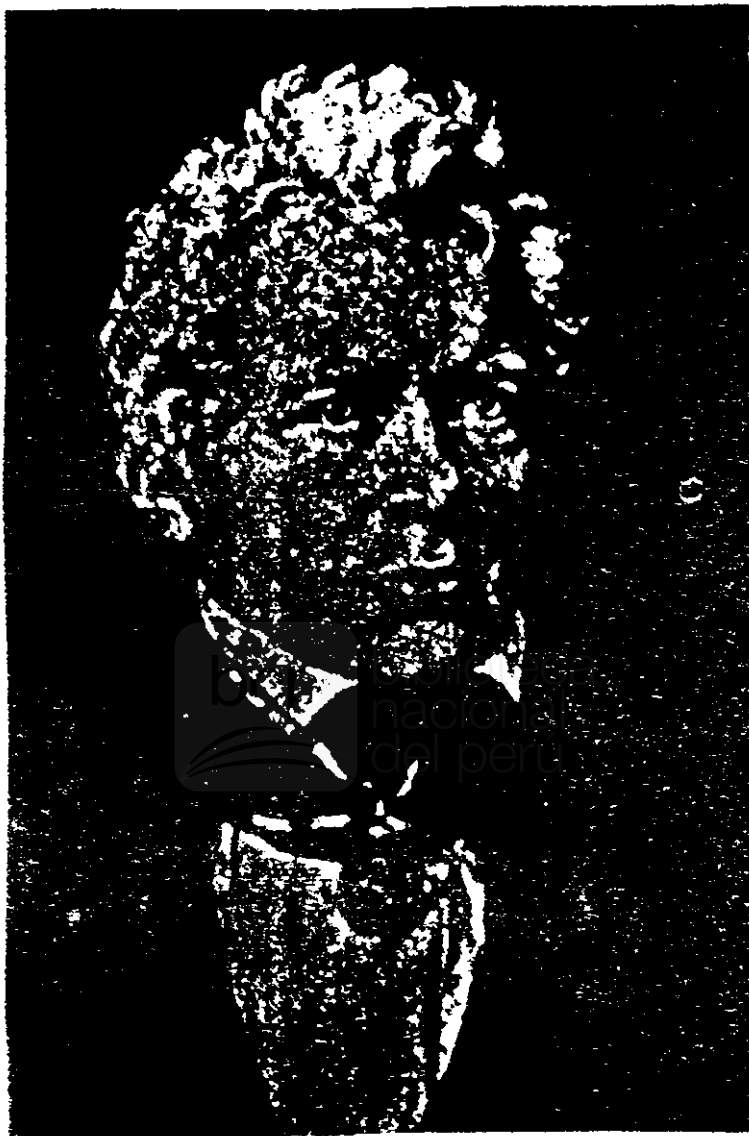
* * *

Ciertamente que en Nicolás de Cusa (1401–1464); precursor de la filosofía moderna, se da un anticipo de la dialéctica y del materialismo en su vertiente metafísica con el concepto de la coincidencia oppositorum, rasgo que los tratadistas idealistas omiten. Pero a Kant le corresponde un lugar de privilegio en la etapa superior del desarrollo de la dialéctica, al interpretar el conocimiento como un proceso de ricas contradicciones. Cuando Kant intenta mostrar la unión de lo apriori y necesario con lo aposteriori y contingente, a través del lazo de los esquemas, es donde mejor se ilustra su concepción dialéctica del conocimiento. El desarrollo dialéctico de la actividad cognoscitiva se aprecia cuando emerge aquella representación intermedia pura, intelectual–sensible, llamado esquema. Este resulta de la contradicción entre los conceptos puros, categorías y la intuición sensible o fenómenos (Kant, CRP, A 137, B 1376 – A 148, B 187).

Peirce reconoce que la doctrina kantiana del esquematismo es una teoría fundamental, pero lo considera como algo sobrepuesto que no encaja en la estructura de la CRP, como solución ocasional que si se le hubiese ocurrido antes hubiese inundado todo su sistema (Ch. S. Peirce, **Collected Papers**, 1.35). Otros autores, como W. Zschokke, F. Heineman, H.J. Paton y R. Duval, por el contrario consideran que los esquemas resuelven el problema fundamental del conocimiento, a saber, la unión de lo universal con lo particular. Al margen de si resuelve o no el problema del conocimiento, o concuerda o no con la estructura de la CRP, el hecho es que los esquemas resultan de una interpretación dinámica contradictoria y dialéctica del conocimiento.

Al interpretar Kant el proceso del pensamiento no de una manera muerta, sin movimiento ni contradicciones, sino como un proceso activo del sujeto cognoscente, sentó las bases para su reinterpretación por el marxismo, como un reflejo activo en el pensamiento del mundo objetivo, a partir de la actividad práctico-material del hombre.






SCHELLING. Leyó con intensidad a Kant. Fue un filósofo precoz. Filósofo por excelencia del romanticismo, en él predomina la intuición intelectual la fantasía creadora, el instinto y lo irracional. Su filosofía de la Identidad, donde se unifican el Espíritu y la Naturaleza, en el seno de lo Absoluto, fue una contribución al desarrollo de la dialéctica.

CAPITULO IV

KANT Y LA SOCIOLOGIA MARXISTA



"Hay que confesar que los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la guerra.. de ese rearme incesante y siempre creciente para la próxima. A esto se aplican todas las fuerzas del Estado, todos los frutos de su cultura, que podrían emplearse mejor para procurar una cultura mayor".

E. Kant, Comienzo presunto...

1. La idea de la historia. 2. La idea del progreso y la dialéctica

1. LA IDEA DE LA HISTORIA

En el **TIMEO** desarrolla Platón una concepción mitológica de la historia. San Agustín establece una filosofía teológica de la misma. Vico pretende una Física de los acontecimientos humanos. Para Voltaire ésta consiste en el descubrimiento de la razón. Y en el Hegel es la liberación del Espíritu o el progreso en la conciencia de la libertad (véase J. Ferrater Mora, **Cuatro visiones de la historia universal**, 1967).

En Kant la historia no es una mitología, ni una teodicea, menos aún una física ni un mero racionalismo.

"Porque ocurre -dirá Kant- que cuando la naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del libre pensar del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentido del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de obrar) y hasta en los principios del Gobierno, que comprende que el hombre es algo más que una máquina y concede un trato digno de él" (**Que es la Ilustración**, FCE, 1987, p. 37).

Esto es, que la historia es un progreso de la libertad o voluntad humana. Kant sostendrá que si se contempla en grande el juego de la libertad humana, se puede descubrir en la historia un curso regular, una intención de la Naturaleza en el curso contradictorio de las cosas del hombre. La Naturaleza conduce a nuestra especie por un camino progresivo, que arranca desde la animalidad pasa por el cese de las guerras, a través de una constitución republicana, hasta llegar a un Estado civil mundial o cosmopolita. Todas estas ideas las vierte Kant en su escrito de 1784, **Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita**.

La idea de la historia como progreso la subrayará nuevamente en su breve opúsculo **Comienzo presunto de la historia humana** (1786), donde contraponiéndose al ideal del hombre natural de Rousseau afirmará que la especie tiene como destino el de progresar hacia mejor. Para Rousseau el mayor mal es la cultura y la civilización; para Kant será la guerra. El pensador francés como buen representante del campesinado y de la pequeña burguesía gala no compartía plenamente el optimismo en el poder de la razón. El filósofo alemán, por su parte, al encarnar los intereses de la ideología burguesa, expresa la firme confianza en el avance de la cultura burguesa como vía regia para el progreso histórico.

Para Kant sólo después de lograr una cultura completa se alcanzará **la paz perpetua** (cf., op. cit., p. 86), en cambio para Rousseau el camino para lograr una sociedad basada en la igual-

dad y la justicia social es el retorno romántico al comunismo primitivo. Sin embargo, así como Rousseau aportó la idea moderna de la igualdad política, económica y social entre los hombres, de modo análogo, Kant brindó a la modernidad la idea de asociar a los Estados (la Integración) para proscribir las guerras.

En Kant la paz y el progreso están indisolublemente unidos, sin ellas no es posible llegar al fin de la historia de la especie humana, a saber, a la época de dicha universal y del Estado de ciudadanía mundial. En su obra **La paz perpetua** (1795), su pensamiento político brega por la creación de organismos internacionales que acepten la autonomía, soberanía y dignidad de todos los pueblos. No hay duda que la base misma de su pensamiento histórico están los gérmenes de la lucha antimperialista llevada a su cumbre en la teoría del leninismo.

En 1798 vuelve nuevamente sobre la dirección de la historia en su artículo "**Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor**". Esta vez tratará de llenar de sentido positivo y concreto la idea de progreso, expresando en el párrafo seis toda su admiración y entusiasmo por la Revolución francesa y su constitución republicana como el mejor modo para evitar la guerra agresiva.

"Esta revolución –escribe– de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y crueldad... y, sin embargo, esta revolución... encuentra en el ánimo de todos los espectadores una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación... no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano" (cf., op. cit., p. 106).

El ideal político kantiano no era ajeno a su doctrina, sino que se deriva de sus conclusiones fundamentales. La idea de la libertad – núcleo de su gnoseología, ética y estética– halla su cumplimiento concreto y realización empírica en la política. Wasianski describe a Kant como "hombre firme y decidido, cuyo pie débil vaciló a veces pero cuya alma fuerte no vaciló jamás" (cf., **Vida de Kant**, pp.

210). Por ello, cuando desarrolla su labor de publicista en la Revista mensual de Berlín, no lo hace sólo con el fin de esclarecimiento de su doctrina, sino con el afán de pronunciarse sobre los problemas de la realidad concreta.

Decidido a luchar en el terreno de las ideas contra los conceptos políticos retrógrados del absolutismo y la monarquía, une esfuerzos con la ilustración berlinesa aglutinada en torno a la Revista de Berlín dirigida por Biester. Tras el fallecimiento de Federico el Grande en 1786 ocupará el trono de Prusia Federico Guillermo II y con él se entroniza la reacción política y espiritual cuya cabeza más notoria será el tristemente célebre ministro Woellner, autor del edicto religioso publicado en 1788. En 1794, Kant será conminado a no escribir sobre temas religiosos por orden del mismísimo soberano de Prusia.

No sólo por su carácter flemático Kant era un amante de la independencia y de la libertad, Herder decía que el despotismo era ajeno a su espíritu, sino que la época misma de las revoluciones burguesas informaba a todo su pensamiento, y, especialmente el político, del ideal libertario. Para K. Borrier, nuestro filósofo fue un convencido militante de los ideales revolucionarios, de la revolución francesa, la constitución republicana y cuanto acontecimiento emancipador se sacudiera de la opresión del absolutismo monárquico o despótico (cf. **Kant como político**, Leipzig, 1928). Nicola Abbagnano escribe: "Kant no fue ajeno a los sucesos políticos de su tiempo; simpatizó con los americanos en su guerra de independencia, y con los franceses en su revolución, que consideraba encaminada a realizar el ideal de libertad política. Su ideal político tal como lo delineó en su obra *La paz perpetua*, era una constitución republicana, fundada en primer lugar sobre el principio de libertad de los miembros de una sociedad, como hombres; en segundo lugar, sobre el principio de independencia de todos, como súbditos; en tercer lugar, como la ley de igualdad de los ciudadanos" (cf., **Historia de la filosofía**, T. II, Barcelona, 1964, p. 370).

Pero, además del problema de la dirección de la historia y de los ideales políticos correspondientes, está la cuestión de la funda-

mentación de la ciencia histórica en Kant. En 1785 aparece su **Informe sobre la obra de Herder, Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad**. En ella, Kant niega la posibilidad de descubrir en la historia un orden armónico y progresivo, un desarrollo natural y continuo de todas las posibilidades del espíritu. Para Kant, el progreso de la humanidad no responde al cumplimiento de un plan preexistente, sino más bien a un ideal orientador que inspira el accionar humano, y que sólo el filósofo puede mostrarlo conforme al destino natural del hombre.

Mientras para Kant la idea de perfectibilidad moral e intelectual informa el fundamento de la historia, para su alumno, Herder, ningún concepto moral, ideal o norma puede agotar la manifestación infinita múltiple de la vida de la humanidad. Como anota Cassirer, el crítico y analítico Kant requería de un postulado moral que diese solución a un problema infinito, mientras que el intuitivo y sintético Herder no necesitaba proyectar un deber ser inteligible sobre el puro devenir del ser. Por ello, dice, la filosofía de la historia de Kant es simplemente un eslabón dentro del problema de la razón práctica y de su sistema general de la teleología (cf., op. cit., pp. 268 y ss.).

En 1954 el italiano R. Composto publicó *La cuarta crítica kantiana*, donde se empeñó en demostrar que sólo su muerte prematura –prematuro por el planteamiento maduro de sus últimas obras– le impidió a Kant de sus breves estudios históricos a una orgánica filosofía de la historia, como coronación de su obra crítica. En el mismo sentido, Eugenio Imaz considera que Kant sí dejó una filosofía de la historia, aunque no haya logrado ser el Newton del mundo histórico, y en los diversos pasajes de sus escritos se encontrará este propósito kantiano de buscar la razón histórica, las leyes a priori del mundo histórico (cf., **Filosofía de la historia**, FCE, 1987, pp. 10 y ss.).

El hombre, que en la razón pura se halla sometido a las leyes naturales que regulan los fenómenos, en la razón práctica se halla sujeto a las leyes de nuestra conciencia, a las que debe seguir, y reciben el nombre de imperativos categóricos; en la razón teleológica se halla sometido a las leyes de la finalidad, y que sirven de enlace

entre el mundo fenoménico y el de la libertad. Establecidos los principios a priori del conocimiento, los deseos y los sentimientos sólo faltaba, al parecer, establecer los de la historia. Todo indicaría que la idea de progreso indefinido hubiese resultado siendo dicho principio faltante.

En opinión de Hegel, aunque su crítica es muy reducida y alusiva a partir de los textos de la **Fenomenología del Espíritu** y de la **Enciclopedia**, Kant se queda al nivel del subjetivismo o espíritu individual. La libertad, tanto en Kant como en Fichte, en cuanto se la define como esencia de la voluntad, sigue siendo abstracta, quedándose al nivel de un simple ideal. La libertad de la voluntad humana en la historia no se resuelve en un postulado ético o ideal moral, sino que es una libertad encarnada, que se expresa por medio de instituciones jurídicas y sociales, esto es, del Espíritu objetivo como Derecho, moralidad y eticidad. Kant, en opinión de Hegel, con la interioridad de la ley en la conciencia se queda en la moralidad. El imperativo categórico no rebasaría el círculo de los sujetos de buena voluntad, de los que no tienen necesidad de moral. Así, la moral kantiana no puede dar el paso siguiente a la ética objetiva, que se realiza en lo universal concreto de la familia, la sociedad y el Estado. Estas limitaciones impedirían a Kant formular una valedera filosofía de la historia.

Engels se encargaría de confrontar críticamente los ideales de los ilustrados, y entre ellos los de Kant, con los hechos y resultados históricos. Para Kant la paz perpetua transita por una constitución no guerrera, a saber, la republicana. No obstante, la paz eterna prometida se trasmuta por una inacabable serie de guerras de conquista con Napoleón Bonaparte. El contrato social roussoniano, que para Kant no existió nunca por que se trata de una idea reguladora de la razón, acabó en el despotismo más antipopular. El estado de bienestar general, que queda convertido también en una idea de la razón y en un imperativo, se disuelve en una extensiva pobreza e indigencia de las masas trabajadoras. Todo el Estado ideal de la razón acabó por atascarse en el desarrollo mismo de las leyes de la sociedad capitalista, y el susodicho fundamento moral de la historia quedó hecho añicos.

2. LA IDEA DE PROGRESO Y LA DIALECTICA

En la filosofía de la historia de Kant, la dialéctica de la razón se hace presente a través de la idea regulativa del progreso incesante del género humano. Es decir, que aún en el concreto terreno de los problemas históricos Kant se mantiene dentro de los lineamientos de la filosofía crítica, y la dialéctica que hallamos, no es otra que la dialéctica de los principios puros a priori.

Esta dialéctica de la razón pura a priori, aplicada de modo incipiente e incompleto a la historia, estaba destinada a infundir temor a la aristocracia terrateniente y a sus apologistas, puesto que fundamentaba, nada menos, que nada puede impedir a la humanidad perseguir su ideal de progreso incesante, el cual transita por los ideales de la revolución francesa.

La vida histórica del hombre para Kant es un incesante Progreso hacia mejor, un proceso continuo de ascenso de lo inferior a lo superior de un nuevo estadio moral, tránsito ininterrumpido sin meta final. Por ello, le reprocha a Rousseau la ilusión de la inminencia. Al revelar el carácter históricamente transitorio de todas las etapas de la vida del hombre en sociedad, mostraba cómo su idea de progreso estaba henchida de contenido dialéctico, crítico y revolucionario. Aunque dicha dialéctica se circunscribiese a las ideas de la razón, la crítica hiciera alusión al derrotero moral de la humanidad, y lo revolucionario se limitase a lo espiritual.

Con la idea de Progreso Kant tiende un puente hacia la otra orilla de su filosofía de la voluntad individual, para disponerse a cruzar el desfiladero de roncesvalle que lo conducirá a la historia y a la autodeterminación de la voluntad colectiva. Es a través de esta idea que su pensamiento se libera de una tara muy común en la concepción de la vida social de su tiempo, a saber, la teoría de las grandes personalidades. Aún cuando siga basando la vida social en la vida espiritual, la idea de Progreso lo eleva a la consideración del género humano como una Totalidad dinámica, como colectividad. Con ello, aunque no captó nitidamente que la historia es producto de la acción de las masas de la población, no obstante,

con su idea de Progreso tomó distancia de la exageración del papel de las personalidades destacadas. Su negocio es contemplar en grande el juego de la libertad humana con la intención de descubrir su curso regular. Sin este punto de vista de la Totalidad histórica, que subsume a los individuos como momentos parciales de un todo único, sería incomprensible su idea de Progreso incesante del género humano.

Por ello, a diferencia de los materialistas franceses que vinculaban la posibilidad de una reestructuración social con la actividad de un legislador instruido, que defendiera la cultura y emprendiera la lucha contra la ignorancia; en cambio para Kant el cambio social trasciende tanto al monarca, que rige al Estado, como al pueblo, que se da a sí mismo sus leyes, para concernir fundamentalmente al hombre y a su libertad. El camino de la transformación social es el hombre con su sentimiento de libertad en la elección del fin último.

La idea del Progreso incesante, como idea regulativa de la razón, subordinaba, al cabo, artificialmente el desarrollo del mundo objetivo al desarrollo de la conciencia. Así, cuando en su breve estudio del **Comienzo presunto de la historia humana** (1786), investiga la historia primitiva de la humanidad tratase de los pasos seguidos por la razón desde que logra traspasar los límites de la animalidad hasta la consideración del hombre como fin genuino de la Naturaleza.

Además de subrayar la dialéctica idealista contenida en la idea kantiana de Progreso, para el materialismo histórico es sumamente significativo destacar cómo nuestro filósofo sin comprender las raíces sociales de la historia llega a rozar el postulado fundamental de la sociología marxista, a saber, que el modo de producción de los bienes materiales de la sociedad es el fundamento que determina y caracteriza su vida social y espiritual.

Esto ocurre en su ensayo "**El fin de todas las cosas**", enviado a Biester en mayo de 1794, escrito que colmaría la paciencia de la reacción clerical entronizada con Wollner, y precipitaría el primero de octubre del mismo año la carta que dirigió su Majestad a Kant para ordenarle que se abstenga de "tergiversar" algunas de las

doctrinas fundamentales de las Sagradas Escrituras.

Aparte de preconizar la mentalidad liberal para el cristianismo, Kant remite la creencia de la humanidad en un fin del mundo al hecho de lo penoso y duro de su existencia.

"Por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo? ¿por qué ha de ser precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?... De hecho, y no sin causa, los hombres sienten el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa (cf., op. cit., pp. 129-130).

En verdad, aquí Kant sólo se aproxima a las condiciones materiales de existencia, puesto que, para él la causa de la agobiante de la existencia humana es el desfase entre el bienestar físico y el desarrollo de la moralidad, entre las crecientes necesidades y los medios para satisfacerlas. En último término, es un asunto de disposición moral, de condiciones de existencia éticas; y si es que simpatiza con la revolución francesa no es sobre la base de una lúcida conciencia de clase sino de una conciente y especial tendencia moral. De esta manera, la visión histórica de Kant se queda en el análisis exclusivo de los motivos ideológicos de la actividad social de las personas.

El primado de la razón práctica y su devenir moral es el postulado en que se resuelve la idea de Progreso en la pretendida cuarta crítica. La filosofía de la historia de Kant relacionando el proceso histórico no con la producción material sino con el desarrollo de la conciencia moral, da un paso más en el desarrollo de la dialéctica sobre una base idealista.

A diferencia de Vico, que concibe un desarrollo histórico cíclico, circular y cerrado, donde cada pueblo pasa, aunque no a la vez, por las etapas de la niñez, adultez y vejez, y una vez llegado al oca-so principia un nuevo comienzo, un nuevo círculo; para Kant el desarrollo histórico plantea un progreso incesante, con retrocesos y desfases, pero en permanente línea ascendente, describiendo un movimiento en zig zag. Este planteamiento del desarrollo histórico en línea ascendente será llevado a su cumbre en el sistema panlo-

gista, hegeliano; y, posteriormente, será recogido sobre bases materialistas por la sociología marxista, que concebirá la historia como la sucesión y reemplazo de unas formaciones económicas-sociales por otras según un determinado modo de producción, esto es, describiendo un movimiento en espiral.

Asimismo, mientras Voltaire, Herder y Montesquieu, criticando la intervención de la providencia en la historia, remarcaron la importancia de los factores naturales en la vida social; la filosofía de la historia del pensador de Königsberg subraya la importancia del factor moral en la misma. Por su parte, Hegel pondrá de relieve que la base de los acontecimientos históricos es el espíritu mundial que se desarrolló según un plan preestablecido.

Sin embargo, lo importante aquí es resaltar cómo la inspiración activista de la filosofía kantiana se extiende a lo largo de todo el decurso histórico con el principio del progreso incesante del género humano. La noción marxista del hombre como ser transformador y revolucionario, como ente cuyo ser y praxis es histórica, se retrotrae al principio dinámico de la filosofía de la historia de Kant, donde el hombre es el configurador de un mundo caótico e informe.

Antes que Fichte, fue Kant el primero que advirtió la idea del desarrollo, de la dialéctica, en el terreno de la sociedad y la historia. Y antes que Marx, fue también nuestro filósofo el primero en establecer el primado de la razón práctica sobre la teórica. La razón práctica, la voluntad o la libertad, es el legítimo antecesor de la noción marxista de la libertad humana, como acción conciente sobre la base de las leyes objetivas de la sociedad.

Ahora bien, la dialéctica contenida en la idea de Progreso y en la filosofía de la historia de Kant es una dialéctica espiritual, que establece la base del desarrollo social y del individuo en el antagonismo o contradicción de las disposiciones de los hombres.

"Entiendo -escribe- por antagonismo la insociabilidad insociable de los hombres,... su inclinación a formar sociedad, que va unida constantemente a una resistencia que amenaza con disolverla" (Idea de una historia universal en sentido cosmopolita, FCE, p. 46).

La tensión asintótica entre la Naturaleza y la cultura describe la ley dialéctica de la unidad y lucha de contrarios, como fuente de movimiento y desarrollo de la historia. Trátase aquí de una contradicción propia de la naturaleza humana, no es un antagonismo de clase sino un antagonismo natural. Sobre su limitación histórica de no poder entender la raíz clasista de los antagonismos sociales se destaca la expresión de una dialéctica idealista que revela la contradicción y subraya, en especial, la importancia del antagonismo o lucha de contrarios como origen del movimiento histórico.

Esta idea del antagonismo sería recogida por Hegel en la formulación de las leyes generales del desarrollo, pero de un desarrollo que acontece gracias al ímpetu del espíritu universal, como origen y protagonista de todo el movimiento cósmico. Posteriormente sería transformado por los fundadores del marxismo con la creación de la dialéctica materialista, y concebir la contradicción como una propiedad inalienable de la esencia misma de las cosas. En este sentido, no se puede descartar la influencia de las ideas kantianas sobre la historia a través del idealismo alemán en el materialismo histórico.

Sin obviar sus profundas diferencias, la sociología del marxismo tiene en común con la filosofía de la historia de Kant la convicción de que el movimiento de la sociedad no es dirigido por fuerzas sobrenaturales, sino que son las personas en conjunto los actores y autores de su propio destino, éstas mismas hacen su historia –si bien para el marxismo por las condiciones materiales de existencia, y en Kant por su libre voluntad⁽¹⁾–, se concibe cada escalón de la humanidad como transitorio, y toda la historia aparece como un proceso progresivo, la sociedad es entendida como un organismo íntegro –en cuya estructura el kantismo percibe fuerzas morales, y el marxismo fuerzas productivas y relaciones de producción–, y lo más importante, su visión dialéctica no apologética sino crítica y re-

(1) Según Francisco Miró Quesada en su libro "Hombre, naturaleza e historia" (1987) la cultura occidental se diferencia de otras culturas en la convicción de que la humanidad puede formar su destino. La concepción autotética de la historia alcanza su madurez con Kant, pero sigue siendo la tendencia dominante de la civilización moderna.

volucionaria de la realidad —así para Kant, la mejora de la constitución estatal y la promoción de revoluciones políticas como medio para el desarrollo máximo de todas las disposiciones humanas; y para Marx, el comunismo no como etapa final sino como un tipo de desarrollo social totalmente nuevo para la humanidad—.

Además, no menos relevante en ambas doctrinas es su aspiración común de que cada individuo sea en realidad su propio dueño, el deseo de aniquilar la enajenación, lo inhumano y todo aquello que degrada lo humano, a pesar de que disten en sus soluciones —abolición de la propiedad privada en uno, y el logro de un Estado civil mundial o cosmopolita en otro—, un diamantino contenido humanístico fulgura en ambos pensadores.

No menos vigente para nuestro tiempo amenazado por el exterminio nuclear y químico, y la irresponsabilidad en el cuidado del equilibrio ecológico es la importancia que concede en su filosofía de la historia a la defensa de la Paz y a la condena de la guerra. Nueva coincidencia con el marxismo que concibe el socialismo como el progreso social en condiciones de paz, aunque para Kant la paz perpetua sería posible sólo cuando la humanidad alcanzara un estado de cultura completa (cf., **Comienzo presunto**, p. 86), mientras para Marx el capitalismo encuentra en la guerra un estímulo para su economía, y el objetivo del socialismo es la conquista de un mundo sin guerras ni armas. Engels escribía: "Mientras la bancarrota política e intelectual de la burguesía es ya apenas un secreto para ella misma, su bancarrota económica se repite regularmente cada diez años" (véase *Antiduring*, p. 279), en consecuencia, el militarismo y armamentismo son la alternativa material que le resta al imperialismo para sobrevivir.

Aunque el premio nóbel de literatura 1970, Paul A. Samuelson asegura que los tiempos en que las guerras eran buenas para la economía capitalista han pasado, no obstante, el ideal kantiano progresista de la paz universal es el antecedente inmediato más importante no sólo del ideal pacifista del socialismo, sino de la política internacional con sus objetivos de asegurar el Derecho de los pueblos a la Paz, evitar la guerra, prohibir la proliferación de las alianzas militares, las armas químicas, nucleares, biológicas, espa-

ciales y convencionales, así como la fabricación de nuevos instrumentos de exterminio masivo, reducir los presupuestos militares, limitar las pruebas nucleares y luchar contra la nefasta y vergonzosa carrera de armamentos, que constituyen un lucrativo negocio especialmente para los Complejos Industriales Militares (CIM) de los países capitalistas.

* * *

El materialismo histórico y la filosofía de la historia de Kant tienen de hecho muchos puentes que la maleza del olvido los había cubierto. Aún cuando numerosos sean sus puntos de coincidencia, sus diferencias son más hondas y decisivas. En el hiato yace la herencia legítima. Ambas concepciones están estrechamente ligadas al momento de ascenso histórico que les tocó atravesar a las clases sociales que representaban el progreso histórico. Kant es el comienzo de un grandioso culminar de la filosofía idealista que hallaría su culminación en Hegel, mientras Marx es el comienzo de una nueva concepción del mundo acorde a los intereses del proletariado mundial. En Kant la revolución es moral, debido básicamente a que la atrasada burguesía alemana se veía impedida de llevar adelante su revolución política. Su filosofía de la historia con su idea de Progreso incesante es en realidad un paliativo consolador a su trágica situación de clase, una quimera que pone de manifiesto la debilidad endémica de la burguesía prusiana. Su activismo teórico sublimó el pasivismo práctico-revolucionario de su clase social.

No obstante, aún cuando Kant no llega a comprender las raíces sociales de la historia, sus ideas centrales de Progreso, cosmopolitismo, la cultura y la paz, prepararon el terreno para su transformación innovadora con la filosofía marxista.

La idea de Progreso, como mejora incesante de la humanidad, es el punto de partida del principio historicista de la dialéctica marxista, que establece que la comprensión del proceso social concreto es indesligable de su carácter histórico transitorio. Con esta idea del desarrollo social, Kant proporciona un impulso decisivo a la idea del sentido de la historia. Precisando el concepto, del "sentido de la

historia", como un aumento de orden, organización, y ascenso, ésta consistiría en consecuencia en la idea de progreso, como tendencia del futuro desarrollo de los objetos y fenómenos históricos y naturales (véase, G. Klaus, H. Schulze; **Sentido, ley y progreso histórico**, 1967).



CAPITULO V

EL CONTENIDO HUMANISTA DE LA ETICA KANTIANA

"Somos civilizados hasta el exceso.. pero para que nos podamos considerar moralizados falta mucho todavía".

E. Kant, *Idea para una historia universal*.

"La virtud, el deber, el bien en sí, el bien con el carácter de impersonalidad y de validez universal, son quimeras en las que se manifiesta la decadencia, el último agotamiento de la vida, la cicatería de Königsberg".

F. Nietzsche, *El anticristo*.

1. El primado de la razón práctica sobre la razón teórica. 2. El imperativo moral. 3. La doctrina del hombre como fin en sí mismo. 4. La independencia de la moral de la religión. 5. El ideal moral kantiano y la sociedad comunista.

1. EL PRIMADO DE LA RAZON PRACTICA SOBRE LA RAZON TEORICA

Kant define la razón pura como la facultad de conocer mediante los principios a priori. En su famosa **CRP** Kant investiga los principios a priori del conocimiento, en la crítica de la Razón Práctica (**CRPr**) desentraña las condiciones a priori de la acción, de la voluntad. Luego de investigar la aprioridad cognoscitiva se entrega

a la investigación de la aprioridad moral, cuyos principios —los imperativos categóricos— pertenecen al mundo de lo inteligible, están por encima de las limitaciones de lo sensible, superan a la razón pura teórica y determinan la naturaleza fuera del tiempo y del espacio. Tanto en la **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** (1785) y en la **CRPr** (1787), Kant aplica con rigor el método trascendental, por lo tanto, cuando reconoce cierta capacidad metafísica a la voluntad, a la razón práctica, no lo hace para reestablecer la metafísica racional, especulativa y logicista, sino con el fin de erigir una metafísica dogmático-práctica que accede a lo suprasensible, a lo en sí, incondicionado e inteligible, bajo la forma de imperativo moral absoluto.

La moral metafísica kantiana no sólo reconstruye el principio de inmortalidad, Dios y libertad, sino que en la práctica hace posible la solución de las antinomias de la razón teórica, la misma que le concierne un papel moderador y regulador. Pero será a la voluntad y no a la razón, a la acción y no a la contemplación, a la existencia dispuesta para el buen obrar y no a la existencia dispuesta sólo para el conocer, a la que le concierne un papel constituyente y creador.

El primado de la razón práctica sobre la teórica queda establecido en cuanto que la voluntad no se somete a más regla que la que ella misma establece, crea y acata como norma general. En el concepto ético fundamental de la autodeterminación de la voluntad, de autonomía y libertad, la razón pura se descubre como lo único práctico, como la verdadera creadora del reino de los fines como una clase especial de causalidad, y única garantía de que exista una esfera superior a la fenoménica. Este mundo inteligible no resulta ser un conjunto de objetos sino un orden de fines y una coordinación teleológica. El reino de los fines no son una figura que conducirá al misticismo de la razón práctica, aquí Dios sólo se le concibe como garantía de una meta y fin moral, pues el verdadero Dios kantiano es la libertad o voluntad al servicio del ideal que tiende al bien. La existencia de Dios es indemostrable, pero es preciso que obremos como si estuviera demostrado que existe un juez supremo y remunerador.

El hombre, que en la razón teórica se encuentra sometido al determinismo de la Naturaleza, en la razón práctica arriba a la libertad de la voluntad. Esta voluntad acepta libremente las leyes morales con el fin de contribuir al bien común, las cuales se imponen a través del deber, libre de cualquier promesa de recompensa. Esta ley que no comporta ninguna finalidad extrínseca se denomina imperativo categórico, a diferencia de los hipotéticos, y es independiente del individuo, raza, local o tiempo, esto es, es necesario y universal, elevado por encima de cualquier limitación sensible.

Así, la ética experimenta un cambio radical. Ni Dios, la libertad y la inmortalidad son origen de los principios éticos sino sólo postulados de la razón práctica. Su ética excluye todo lo contingente, se opone al eudemonismo, a la ética de los bienes. Para él no hay posibilidad de moral efectiva cuando su fundamento es ajeno a la voluntad. Por ello, procuró fundamentar una ética formal, autónoma, rigorista, que excluye toda heteronomía con los conceptos de deber, intención, buena voluntad y moralidad. Su formalismo moral exige que la ley moral sea autónoma, tenga su origen y fundamento en la personalidad que la ejecuta. Kant considera que todas las variedades de moral heterónoma (ontológica, teológica, eudemonista) lo que hacen en realidad es enmascarar la libertad de la voluntad, por ello, son una moral inauténtica de los propios actos.

El primado de la razón práctica sobre la teórica es la primacía del conocimiento y la acción moral, de la naturaleza espiritual del hombre sobre el conocimiento de las leyes de la naturaleza exterior. Fue la expresión más notoria del comienzo del principio de autonomía y actividad del sujeto en la filosofía clásica alemana. Con la razón práctica se instaura la dimensión activa de la conciencia en el idealismo alemán y constituye la pauta para transitar a una concepción de la actividad humana como actividad práctica, real y revolucionaria.

Con Kant el problema de la praxis, como actividad transformadora de la naturaleza espiritual del hombre, plantea el problema del mejoramiento de la sociedad. Pero el mensaje práctico es la pretensión de transformar la realidad por el sólo poder de los imperativos categóricos, del concepto del deber, intención y buena

voluntad. Si bien para Kant la praxis no es meramente teórica, su realidad queda limitada al terreno moral. Será Hegel quien rebase el sentido moral de la praxis abarcando en ella el trabajo humano. Sólo en la moral y en el arte la razón práctica se manifiesta superior y contrapuesta a la razón especulativa en Kant. Hegel rechazará de éste el dualismo que establece con la molesta cosa en sí incognoscible, y que impide la aplicación consecuente del principio de actividad absoluta de la conciencia. Dualismo y formalismo kantianos son a entender de Hegel errores que limitan la soberanía de la conciencia, la actividad y libertad del sujeto tendrá un despliegue limitado.

Sobre el idealista principio activo formulado por Kant, Hegel postulará una concepción de la praxis como actividad absoluta y universal del Espíritu, donde queda comprendido la actividad material y productiva del sujeto. Pero la praxis moral, de fundamento trascendental en Kant, queda convertida en Hegel en la espiritualización completa de la praxis material. Marx, denunciando dicha mistificación, entenderá la praxis ni como un proceso moral ni espiritual sino real, material productivo, político, rescatando de Hegel el papel de la praxis material productiva en el proceso de formación y liberación del hombre. Esta concepción de la praxis del marxismo es tributaria del principio activo de la conciencia establecido por Kant. Así, la influencia de Kant sobre Marx ha sido más profunda y duradera de lo que se cree sin temor a exagerar. La solución para Kant es moralizar cada vez más a la sociedad, y la vía para ello es la del libre acatamiento del deber. Para Marx la solución será el socialismo y la vía para llegar a él no es ni el amor, la persuasión o el deber moral sino la revolución proletaria.

Como A. Sánchez Vásquez resalta, ya desde el renacimiento empieza a ensalzarse la praxis productiva, el trabajo, aunque la contemplación continúe ocupando un rango superior (**Filosofía de la praxis**, México, FCE, 1980, p. 38-45). En este sentido, al establecer Kant la superioridad de la acción sobre la contemplación lo que hace es consumir un proceso de maduración teórica, sino también reflejar el avance de la praxis material y productiva del capitalismo europeo. La filosofía kantiana contemporizó a los

alemanes con los cambios políticos, sociales y económicos en boga, pero en el terreno del pensamiento, pero no en el de la acción real. El rigorismo y formalismo de la moral kantiana sería visto por Nietzsche como expresión decadente de la época, y propias de las quimeras de teólogos. Pero el penetrante filósofo aforístico adolecía de una incomprensión de las raíces sociales del problema. El kantismo resultaba sencillamente incomprensible en su sentido total si se lo ve aislado y al margen de la situación socioeconómica, ideocultural y de la lucha de clases de la Prusia de fines del siglo dieciocho. El aporte de la interpretación marxista en este respecto, sólo puede dar sus frutos aplicando el principio historicista y el punto de vista de la totalidad, ya destacado por Lukács en su Historia y conciencia de clase.

En el primado de la voluntad, acción o razón práctica sobre la especulación late in nuce la idea germinal de la nueva concepción del mundo, expresada en la famosa tesis once sobre Feuerbach por Marx: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos, de lo que se trata es de transformarlo".

2. EL IMPERATIVO MORAL

H.J. Paton en su libro "El imperativo categórico" (1948, cap. XIX, 5) sostiene que ni los problemas psicológicos ni las consecuencias prácticas tienen nada que ver con los imperativos categóricos, la cuestión planteada aquí sería una cuestión de validez de ciertas proposiciones y no de explicar cómo la razón pura puede ser práctica. La opinión de Paton no está exenta de objeciones, sobre todo por el lado de las implicancias prácticas del imperativo, sin embargo si quisiéramos expresar el mismo principio en términos del proceso social, podríamos decir: la búsqueda compulsiva de una moralidad autónoma, que favorezca el crecimiento de un Yo activo, crítico y responsable, tal como lo hallamos en Kant, no es la expresión de una razón pura e incondicionada, sino

que tiene su raíz en la necesidad de vencer la impotencia insoportable de una burguesía anómala y desfasada, conservadora en la práctica y revolucionaria en el pensamiento. El excesivo formalismo del imperativo categórico, que se expresa mediante leyes absolutas: honradez, trabajo y respeto al prójimo, a pesar de su fuerte poder subyugante, era en Kant y su clase el resultado de su incapacidad material para no poder cambiar en el mundo real el imperio del ocio, el robo y el abuso de la dominante aristocracia terrateniente prusiana. La rigidez histórica del imperativo kantiano poseía un carácter compensatorio prometiendo mediante alguna fórmula universal acallar y enterrar el desgarramiento histórico de una clase social determinada. Por ello, resulta exagerado afirmar que el imperativo categórico es la clave de una ética del hombre burgués en general, siendo como es del burgués prusiano de fines del siglo de la ilustración.

Quienes criticaron la ética kantiana al considerarla como rigorista, que niega la espontaneidad de la vida y adscribe valor solamente a lo hecho contra los propios impulsos (**Nietzsche**), rozaron en realidad una profunda verdad, a saber, que el avance del capitalismo europeo traía consigo el aumento de las libertades individuales, pero la atrasada burguesía alemana incapacitada para asumirla y defenderla en la práctica, se evadió de esta angustiante situación mediante la inflación del Yo, de la razón, para empujarse al mundo. En la vida real ésta filosofía de la actividad, voluntad y libertad terminaba disolviéndose como proyecto histórico en una mueca impotente para lograr una personalidad libre, independiente y creadora.

Erich Fromm en su libro "**El miedo a la libertad**" (1941), distingue dos sentidos de la libertad para el hombre moderno, uno positivo, que refleja el progreso histórico de liberación del hombre ante los poderes tradicionales (Iglesia, Estado y Conciencia); y otro negativo, que expresa la impotencia del individuo que se somete a poderes exteriores. Sin duda que la ética Kantiana tiene de ambos aspectos, por un lado su ética autónoma concede al hombre la posibilidad de hacer el bien sin ayuda de la gracia divina, pero por otro lado, su excesivo formalismo racionalista lo termina desvincu-

lando de la vida social y real de lo concreto de la realidad humana, haciendo de su libertad una libertad abstracta, imponente para romper con los poderes tradicionales y servir como vehículo efectivo de liberación para el hombre concreto en la fase ascensional, heroica y revolucionaria del capitalismo se favoreció el crecimiento de un Yo significativo y poderoso pero también crecía un Yo débil e impotente, que no se mantenía a la altura de las tareas de la época, no obstante el Yo total se hacía cada vez más fuerte. En la Alemania feudal de Federico Guillermo II no era raro que en la clase media surgiera un sentimiento de angustia e impotencia que busco evadirse genialmente con una moralidad fría, mecánica, dura, rígida y maniática. La prusiana burguesía media de entonces, carente de la fuerza necesaria para revolucionar la sociedad con la crítica de las armas no se aventuro en la vida histórica de forma inédita y espontánea —como si lo hicieron los franceses por ejemplo—, degenerando en el automatismo y rigidez puritana del formalismo moral Kantiano.

Como P. Deussen (**Der kategorische Imperativ**, 1891) y E. Jonson (**El imperativo categórico**, 1924) destacan, en la moral Kantiana no existe fundamento trascendente, la fuente del imperativo categórico es la trascendental razón pura, los deberes que implica son para consigo mismo y para con las otras personas o sociedad entera aunque el imperativo moral no este condicionado a sus determinaciones históricas sino que es incondicional. En su contraste la ética marxista no ni trascendente ni trascendental sino inmanente al mundo, a las condiciones materiales de existencia, se funda en la historia, y su imperativo se resuelve en la exigencia de la supresión de las contradicciones antagónicas existentes para liberar al hombre de toda alineación. No será básicamente una moral de intención como la Kantiana sino una moral de resultados, fruto de la acción transformadora y revolucionaria, y finalmente con la sociedad comunista la ética material, que consigue la felicidad del hombre, desaparecerá en cuanto tarea, adecuándose con lo real o el hombre realizado, entonces con la moralización completa del género humano el desarrollo armónico de la personalidad deja de ser un ideal y una tarea volviéndose una realidad cotidiana, en un proceso completamente interno respecto a lo real.

Mientras el imperativo moral Kantiano se esfuerza por elevar la dignidad del hombre de modo abstracto, el imperativo moral marxista lucha por hacerlo de modo concreto, lo cual no anula el hecho de que el primero sea un importante antecedente para el segundo en lo referente a la humanización cada vez mayor de los principios de la moral.

3.LA DOCTRINA DEL HOMBRE COMO FIN EN SI MISMO

Al plantearse la formulación general del imperativo categórico Kant prescinde de hacer referencia a materias concretas y atendiendo a la forma dirá:

"El imperativo práctico será, pues, como sigue: Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin del mismo tiempo, y nunca solamente como un medio"
(CRPr, 18.140)

El contenido clasista del imperativo categórico no está exento del respectivo contenido humanístico de la moral Kantiana. Y a pesar de que se trata de un humanismo abstracto, desvinculado de la realidad social, desempeña un papel progresista en la preparación ideológica de la revolución burguesa y en la lucha contra la moral religioso feudal en Prusia.

Aún, cuando la ética Kantiana supone que el avance de las costumbres sólo es posible como resultado de la realización del mandato de la razón, el humanismo ateo y comunista del marxismo es una herencia legítima del humanismo kantiano. Su nexo hállase en la concepción del hombre como fin en sí mismo, sólo que para Marx esta meta presupone una completa igualdad social. El hombre deja de ser un medio para convertirse en un fin cuando se

supera la alineación económica, política, social cultural y religiosa en el comunismo. Sólo con la transformación completa del conjunto de las transformaciones sociales el hombre dejará de ser un medio para la producción, la política y otros objetos ajenos a su propia humanidad.

La idea del hombre como fin en sí mismo fue elevada en el marxismo a un nivel concreto de realización histórica, y su perduración no es una casualidad sino fruto de las intensas lecturas juveniles de un Marx que aún se planteaba por aquellos años una filosofía de Prometeo. En una carta escrita a su padre en 1837 encontramos una alusión directa al pensador de la filosofía crítica en términos que hacen pensar que Marx estudió con profundidad a Kant.

"Había caído un telón, mi santuario quedaba destruido y había que instalar allí nuevos dioses. Partiendo del idealismo que...había confrontado y alimentado con el de Kant y el de Fichte, llegué a buscarla la idea en lo real mismo. Si antes los dioses habían pasado a ser el centro de ella". (*Nachlass*, I, p. 68).

Inclusive es posible afirmar que la idea del hombre como fin en sí mismo es el elemento esencial de la concepción marxiana de la creación del hombre por sí mismo. La superación de la alienación para el desarrollo en todas las direcciones es inseparable de la idea del hombre como productor y productor de sí mismo. La actividad productiva del hombre resulta ser la base de toda la realidad de la evolución histórica, y sin ella no es posible que el hombre se tenga universalmente como fin en sí mismo.

Por consiguiente, para la ética marxista el mayor obstáculo para que una máxima como la Kantiana se torne en ley universal es la existencia de la enajenación, la apropiación privada sobre los medios de producción, la división de la sociedad en clases antagónicas, la explotación del hombre sobre el hombre, y, además, la alienación política, incluso bajo el socialismo autoritario (véase H. Marcuse, *El marxismo soviético*; y Rudolf Bahro, *la alternativa*).

4. LA INDEPENDENCIA DE LA MORAL DE LA RELIGION

Por un lado, Kant es el fundador de una moral autónoma, pero por otro lado, acepta a Dios sólo un postulado moral. Aunque el origen de los principios morales esté en la razón y no en Dios, éste queda como un rezago teórico religioso, donde la virtud no encuentra recompensa ni el vicio halla castigo (CPPr, 18. 150).

La filosofía moral Kantiana socavó las raíces religiosas de la ética, estableciendo una independencia entre ésta y aquella. Y como tal fue un precedente de primera importancia para el marxismo, que socavaría las raíces sociales de la religión.

Su escrito de 1793, "La religión dentro de los límites de la pura razón", que concierne a las reflexiones sobre el tema, incide en el reconocimiento de nuestros deberes como deberes divinos, la moral no necesita para nada de la religión sino que se basta a sí misma por medio de la razón práctica pura. Como escribe E. Troeltsch, en su libro "La historia en Kant y la filosofía de la religión", la actitud de Kant ante la religión tradicional es la misma a la que mantiene ante la metafísica tradicional, la pauta ética predomina sobre el sentido de la ortodoxia eclesial. La interpretación dogmática de las Escrituras contraponen la interpretación moral deraigambre pietista.

Kant fue obligado a retractarse y renegar de sus concepciones sobre religión por el absolutismo de su rey, acontecimiento similar al ataque feroz y oficial de que fue objeto el ateísmo marxista con León XIII (1878-1903).

La independencia de la moral de la religión no fue llevada hasta sus últimas consecuencias por ninguna corriente del idealismo postgeliano, a excepción del marxismo que resultaría el abanderado de una moral libre de todo perjuicio religioso.

5. EL IDEAL MORAL KANTIANO Y LA SOCIEDAD COMUNISTA

Bergson en su obra "**las dos fuentes de la moral y de la religión**", aduce que el imperativo categórico no es de naturaleza racional sino instintiva y sonambúlica, su fórmula expresa la inevitabilidad de una acción prescrita por el instinto (*Las dos fuentes*, etc, 1946,p,79).

De modo análogo, en la sociedad comunista cuando toda alienación queda suprimida y se hayan consumado todas las tareas históricas, el ideal moral desaparecerá, en cuanto contrapuesto con lo real, para volverse en realidad ética. El imperativo categórico Kantiano tal como se encuentra formulado sólo puede funcionar efectivamente en una comunidad que a su vez sea una escuela de educación moral, donde el medio social humanizado modele sin pausa y sin término la personalidad del hombre. Lo cual no es posible dentro del régimen de desigualdad social propio del capitalismo ni dentro del régimen de un omnimoda centralismo burocrática propio del modelo de socialismo autoritario hoy derruido.

El imperativo categórico sólo puede hallar su fundamento concreto en la colectividad comunista (todavía hoy inexistente), donde adquiere su expresión más completa el principio de unidad de los intereses personales y los sociales. Este sólo puede concretarse como reflejo de unas relaciones sociales que excluyan toda explotación del hombre sobre el hombre, esté impregnado de un auténtico humanismo, e inventiven la ayuda mutua, la camaradería y el colectivismo. En suma, el imperativo categórico exige para su cumplimiento ser resultado de una moralización espontánea e indirecta como influjo que ejerce la comunidad humana sobre cada uno de sus miembros.

Juan Abugattas ha referido que el individuo autolegislador Kantiano en contraste con el humano es compatible con el sueño socialista (Prólogo al libro "**Kant y la revolución burguesa**" de G. Flores Q.). En su opinión "el problema actual en las sociedades hasta hace poco escenario de los socialismos reales es

precisamente determinar que tipo de individualidad terminará por imponerse... En los países del socialismo real contrariamente a lo que se deriva como un postulado práctico y posturas Kantianas, se ha privilegiado el estado como actor central... el estado término por aplastar al individuo". Y más arriba señala que "el individuo del reino de la libertad no es el que ha servido de referencia al liberalismo más desatado, que ahora pretende imponerse a través del discurso neoliberal" (Ibid, pp. 10-11). Por su parte, el filósofo germano oriental Heinz Krumpel, es de la opinión de que el contenido humanista de la ética Kantiana puede cobrar vigencia tan sólo con la realización de la sociedad comunista (Krumpel, **El proceso de la vida y la moral**, 1977).

Paradójicamente, es en medio de esta crisis del modelo de socialismo de los países del llamado socialismo real cuando recobra mayor brillo y proximidad el contenido humanista de la ética Kantiana con las tareas para la construcción de la sociedad comunista. Indudablemente, que por encima de las limitaciones de índole histórico, teórico e idealista, el espíritu progresista y humanitario de la doctrina ética Kantiana sobrevive en el socialismo como la tarea de garantizar en la práctica la libertad, la soberanía e independencia de los individuos humanos, junto a la realización más completa y omnilateral de la personalidad creadora.

En suma, sólo en el seno de una comunidad que no se opone al desarrollo multilateral de la personalidad de los individuos, que no se contenta con la negación de un tipo de sociedad anterior sino que crea una donde se suprimen los antagonismos sociales, los antagonismos entre el hombre y la naturaleza, entre la subjetividad (sujeto) y la objetividad (objeto), entre la necesidad y su satisfacción, donde toda la existencia humana cobra un carácter social, y el Estado político se extingue para identificarse con la sociedad real o civil, sólo en el seno de una comunidad así podrá brotar el "hombre ético", en quien el imperativo moral expresará la naturaleza misma de un medio social plenamente humanizado, redimido y desalienado.

CAPITULO VI

LA CRITICA DEL JUICIO Y LA DIALECTICA

"Si el reino del arte y el de las formas orgánicas de la naturaleza representan un mundo distinto del de la casualidad mecánica y del de las normas morales, es porque la articulación entre las formaciones concretas que en uno y otro admitimos se rige por una forma peculiar de leyes que no puede ser expresada ni por las "analogías de la experiencia" teóricas, por las relaciones de sustancia, causalidad e interdependencia, ni por los imperativos categóricos".

E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*.

"Hegel ha sido el primero en exponer rectamente la relación entre libertad y necesidad. Para él, la libertad es la comprensión de la necesidad. "La necesidad es ciega, sólo en la medida en que no está sometida al concepto...". La libertad de la voluntad no significa, pues más que la capacidad de poder decidir con conocimiento de causa".

F. Engels, *Antidühring*, can. IX.

- 1. La Crítica del Juicio y la noción de totalidad. 2. La technica naturalis y el pensamiento dialéctico. 3. El juicio reflexivo y la totalidad.**

1. LA CRITICA DEL JUICIO Y LA NOCION DE TOTALIDAD

En la Crítica del Juicio (**CJ**) se encuentra el inicio de una nueva concepción del universo, que habría de marcar a fuego la marcha de toda la filosofía postkantiana.

En el centro de este libro el desarrollo de la dialéctica alcanza un grado superior en medio del apogeo de la filosofía crítica. El despliegue dialéctico de la fuerza infinita de lo Absoluto en el universo, de su primer período naturalista y newtoniano, se transforma ahora en la posibilidad de una "Inteligencia arquetípica", capaz de un conocimiento completo de la Naturaleza en su Totalidad, gracias a que supone un saber intuitivo radical, propio de un entendimiento no-finito. Para una intuición sensible como la nuestra, lo que sea un objeto en sí mismo nos es completamente incognoscible, sólo para una intuición intelectual se abre la posibilidad de contemplar las cosas tal como son en sí. En la **CJ** el sentido teleológico nos conduce a la suposición de una inteligencia libre de las formas a priori del tiempo y del espacio, facultad que es descrita en su obra donde responde a Eberhard, **Porqué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (1791)**:

"Para elevarse, real y verdaderamente, a otro orden de seres que los dados en general a los sentidos, incluso a los más perfectos, sería preciso otro tipo de experiencia que hemos llamado intelectual (puesto que no puede tener otro nombre ni otro sentido lo que pertenece al conocimiento y no es sensible, y en la cual las categorías no sólo no serían necesarias, sino que de ellas no podría hacerse el menor uso en semejante constitución del enten-

dimiento" (**Porqué no es inútil**, primera sección, apartado C).

Aún cuando la **CJ** no trata de decir de dónde viene ni a dónde va la naturaleza considerada como cosa en sí, su nuevo gran aporte a la dialéctica está en la comprensión de la totalidad de los fenómenos como unidad armónica y sistemáticamente organizada, de lo complejo y contradictorio del proceso del universo cognoscible, y ya no sólo de lo complicado y contradictorio del proceso del pensamiento mismo, propio de la **CRP**.

La **CJ** es sin duda alguna la obra más difícil, compleja, ambiciosa y enigmática de la producción kantiana; y por los nuevos problemas que trae inaugura la fase postcrítica que quedará sin terminar en su **Opus Postumum**. La **CRP** y la **CRPr** quedarían así superadas e integradas en una unidad superior del todo no concluida, que el estudioso Gerhard Lehmann denomina Crítica de la razón técnica (**Kant's Nachlasswerk und die Kritik der Urteils kraft**, artículo, 1969).

Con la consideración de la Naturaleza en su conjunto, la **CJ** precursa la esencia y el principio revolucionario del método dialéctico hegeliano y marxista, a saber, lo verdadero es el todo y el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. El nuevo primado que alcanza en la **CJ** el punto de vista de la totalidad no significa un retorno a la consideración de August Stadler, que concluía caracterizando a Kant como un "darwinista antes de Darwin" (**Kant's Teleologie ind ihre erkenntnistheoretische Bedeutung**, Leipzig, 1874, p. 25), a pesar de que Kant consideraba la idea de la evolución de los organismos como una "aventura de la razón".

La evolución para Kant no será un concepto metafísico que nos remonte al origen del ser, sino un principio que revela la concatenación de los fenómenos; por lo que, ni aún en este punto, Kant se sale del marco de la filosofía trascendental, a pesar de que la **CJ** extiende mucho más allá su campo de aplicación. La **nueva crítica**, aparecida en 1790, no dará al traste con la "cosa en sí" sino que mantiene con todo rigor su dualismo con el "fenómeno".

Pero sería justamente en la máxima altura que alcanzan las tensiones internas del sistema crítico con la **CJ** donde se origina el idealismo subjetivo de un Fichte, el idealismo objetivo de un Schelling, y el idealismo absoluto de un Hegel. La filosofía del arte y la libre manifestación de la individualidad creadora en la **CJ** se emparenta íntimamente con el Yo puro fichteano que se pone a sí mismo en un acto de libertad absoluta, incluso pone el no-yo y su síntesis. La filosofía trascendental de la Naturaleza que conduce a reconocer al organismo como una forma objetiva propia, que se distingue del cuerpo de la mecánica abstracta y trasciende a ella, halla eco en Schelling y su consideración de la Naturaleza no como simple resistencia opuesta a la actividad infinita del Yo absoluto, sino como un organismo vivo, en vez de una serie de relaciones mecánicas. La facultad del juicio, que opone al concepto de algo informe con un orden lógico sino el supuesto de una amplia sujeción de la Naturaleza a leyes, se transforma en Hegel y su razón dialéctica, que termina con la separación de la razón finita de lo infinito, en un panlogismo dinamicista que elude el subjetivismo de las soluciones anteriores.

Vista en relación al desarrollo de la dialéctica la herencia positiva de la **CJ** consiste en la idea de que la realidad natural y espiritual se estructura a través del principio teleológico en una Totalidad orgánica de formas de vida.

2. LA TECHNICA NATURALIS Y EL PENSAMIENTO DIALECTICO

La **CJ** ha sido vista como un intento de mediar entre la necesidad de la Naturaleza y la libertad de la acción humana (Hegel, Schopenhauer), luego como una fundamentación de la estética como disciplina filosófica (Cohen, Cassirer y neokantianos), y más recientemente se le ha apreciado como un estudio sobre el papel que desempeña la imaginación y lo lúdico en la pedagogía, antropología y crítica de la cultura (positivismo lógico, fenomenología, marxismo).

Para G. Lehman, el tema de la técnica desempeña un papel crucial en la **CJ**, donde se la aplica a la naturaleza orgánica, hasta alcanzar un papel predominante en el **Opus Postumum**, donde se la extiende a la naturaleza inorgánica, orgánica, humana, maquina, y trascendental (op. cit.; véase también **Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants**, 1969). Según Karel Kuypers, el hilo conductor para la comprensión de la **CJ** no es el arte ni la teleología sino la noción de la naturaleza como arte, la conformidad a fin de la naturaleza en general, esto es, la concepción de la técnica de la naturaleza es la clave para la comprensión de la conformidad a fin de lo físico, biológico y estético (**Kants Kunttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft**, 1972, p. 19).

Nos parece acertado que Lehman y Kuypers no limiten el significado esencial de la **CJ** ni a la filosofía del arte ni a la teleología, pero a su vez nos parece que pasan de largo sobre la importancia que tiene el tema de la técnica de la naturaleza para el desarrollo del pensamiento dialéctico.

En primer lugar, esta técnica de la Naturaleza no sólo se opone a la mecánica de lo natural, sino que lo trasciende en una superación dialéctica de formas de vida más elevadas. En segundo lugar, esta causalidad propia de la Naturaleza (*technica naturalis*) en relación con la forma de sus productos, en tanto que fines, desarrolla una concepción del mundo dirigida por una conciencia trascendental o una Inteligencia arquetípica, responsable de la unidad de las formas específicas de la realidad con las leyes especiales de la experiencia. En tercer lugar, la posibilidad de un sistema de experiencia con sujeción a leyes especiales de la Naturaleza, como si todo hubiese sido creado en vista a nuestra capacidad de aprehensión, establece sin duda que la dialéctica que se desenvuelve en Kant es subjetiva, pero no en un sentido psicológico sino trascendental, esto es, como acaecer o devenir de la técnica propia de un sujeto trascendental divino o humano. En cuarto lugar, la técnica de autoposición, circunscrita en la **CRP** y en la **CRPr** a la esfera del mundo físico y del mundo moral, se extiende en la **CJ** a todo lo existente en el Universo, lo que le obliga a referirse a una intelligen-

cia arquetípica y creadora, como un paso que reclama la propia razón, pero como meta y no como ser primigenio existente. Estas consideraciones sobre la posibilidad de una inteligencia demiúrgica serían llevadas hasta las últimas consecuencias por Fichte, Schelling y Hegel, en éste último será la razón mundial la que piensa, crea el concepto, se conoce a sí misma por medio de su movimiento y engendra en este proceso a la naturaleza y a la sociedad.

En quinto lugar, la concepción crítica con la idea de la *technica naturalis* no se propone explicar la formación individual de la naturaleza, su génesis o producción misma, sino que la facultad de juicio con el fin de llegar al conocimiento del propósito final de la Naturaleza lo que hace es descubrir un principio a priori, para la posibilidad de la Naturaleza, esto es, que no prescribe una ley a la naturaleza sino a sí misma. Es decir, que la concepción crítica no se pronuncia sobre un despliegue real de lo Absoluto en sí mismo, pero tampoco el juicio reflexivo no puede afirmar ni negar ni eludir al arte de la naturaleza como una forma objetiva que se concreta en las cosas naturales como seres organizados armónicamente.

3. EL JUICIO REFLEXIVO Y LA TOTALIDAD

El juicio reflexivo no sólo es el tema central de la CJ sino el hilo conductor por donde se desarrollan las ideas dialécticas en un sentido trascendental. Como W. Frost anota en su libro **Der Begriff der Urteilskraft bei Kant** (1906), la facultad de juicio para Kant designa la facultad de pensar lo especial, individual o particular como lo subsumido en lo general.

Por otro lado, David Sobrevilla nos recuerda que en la **CRP** el propio Kant se refería sólo al juicio determinante o determinativo - que subsume lo particular en lo universal dado (regla, principio, ley)- y no hablaba de una facultad de juzgar reflexionante -que subsume lo particular dado en lo universal que hay que buscar-, no mencionaba una facultad de juzgar reflexionante estética, especialmente, que le parece singularmente oscura, complicada, dudosa, difícil de comprender y sobredeterminada, como a Paul Guyer en

su libro **Kant and the claims of taste** (1979) (**Repensando la tradición occidental**. La estética de Kant, p. 87).

Al margen de las dudas justificadas sobre la existencia de una facultad de juzgar reflexionante, especialmente estética, la formulación del juicio reflexivo en Kant responde a una ampliación de su concepto primario de conocimiento, que ahora se extiende sobre la totalidad de los fenómenos de la vida natural y espiritual, entendiéndolos como un conjunto armónico de la razón.

Este rasgo general de su concepción crítica en la **CJ**, más que en observaciones de detalle, configurará el derrotero venidero de la dialéctica como una totalidad donde se suceden momentos especulativos (Hegel) o momentos empíricos de lo real (Marx).

Con el juicio reflexivo, Kant enriquece la noción del proceso contradictorio del pensamiento expuesto en la **CRP**; a través del juicio reflexivo la noción de totalidad adquiere un estatuto epistemológico superior, precursa la concepción organicista de la filosofía romántica, y la posibilidad de concebir la Naturaleza como una Totalidad.

Con la noción de finalidad, que constituye la esencia del juicio reflexivo, tanto estético como teleológico, se enlaza lo concreto, individual y determinista, con lo abstracto, lo universal y la libertad, no sólo se unifica el abismo entre la Naturaleza y la voluntad sino que cobra una nueva importancia el primado del todo sobre las partes. Así la pregunta kantiana sobre si es posible juzgar a la Naturaleza como adecuada a un fin, no es otra cosa que la interrogación por una causalidad totalista sin salirse de los marcos de lo trascendental.

La finalidad en la adecuación de lo bello con el sujeto, esto es, en el arte, no es la satisfacción, sino la finalidad sin fin, el agrado desinteresado, que encuentra —como en el juego— la complacencia en la finalidad no utilitaria. Por ello, en el juicio estético se trata de una finalidad adecuada a la naturaleza subjetiva (véase Jacobo Kogan, **La estética de Kant**, 1965). El juicio estético halla lo bello no en las cosas o entes, como se suponía en la antigüedad, Edad Media y Renacimiento, sino en la relación de la forma de los

objetos con el sujeto humano.

Así, el subjetivismo trascendental de la estética kantiana no sólo ostenta un carácter intersubjetivo, sino un carácter esencialmente relacional, puro y a priori, y no fisiológico, psicológico, ni histórico-social. Pero lo que interesa destacar aquí, es que en el rasgo relacional de la experiencia estética se da una totalidad específica y propia del fenómeno artístico. Esto es, que del mismo modo como el problema del conocimiento en la CRP no está exenta de elementos dialécticos, así también el problema del arte en la CJ involucra una sui géneris simbiosis dialéctica entre objeto y sujeto, materia y forma. Así lo bello acontece esencialmente en los sujetos humanos, pero teniendo ante sí a objetos que tienen la aptitud de provocar en el hombre dicha experiencia. De esta forma, la experiencia estética en Kant es una totalidad muy singular, que supone que lo bello no reside ni en la naturaleza, ni en las obras de arte sino en la relación peculiar entre éstas y el hombre.

Si el juicio reflexivo es subjetivo en el juicio estético, en el juicio teleológico resulta objetivo, por cuanto la finalidad de la forma del objeto es adecuada a las leyes generales de la Naturaleza, lo que no significa precisamente que sea ajeno al sujeto cognoscente, sino, que, por el contrario, la finalidad es aquí regla o norma universal que explica la particularidad de lo mecánico, y que revela a la Naturaleza como una totalidad, que tiene a lo orgánico sólo como una de sus regiones ontológicas.

Pero la posibilidad de unir la idea del mecanismo de las causas con la idea del propósito final de la Naturaleza, y con ello, la posibilidad de explicar la producción misma de la Naturaleza, proporcionando un saber total de la misma, no es dado para un entendimiento finito como el nuestro, sino que por el contrario dicha conciliación sólo sería posible para un principio unificador de carácter trascendente y no trascendental humano.

El mundo de la libertad se inserta en el mundo fenoménico a través del principio teleológico, que no interrumpe la serie causal sino que se introduce en ella para encauzarla hacia sus propios fines. De esta forma, la síntesis entre lo natural mecánico y lo ético libre no es un asunto propio de la ciencia natural o de la teología sino

simplemente un tema de la filosofía crítica (véase C. Pökelharing, **Kants Teleologie**, 1916).

Kant al establecer el juicio reflexivo en sentido estético y teleológico hacía que el espíritu humano al recorrer el reino del arte y el de las formas orgánicas se alzara como un ser infinito en su razón, y como un ser finito en su imaginación, colocándose como nunca antes lo más cerca de la "fruta prohibida" de lo Absoluto.

El juicio reflexivo estético nos descubre lo bello, y lo sublime, con lo cual el hombre se descubre como un ser infinito-finito a la vez. El sentido teleológico nos lleva a la suposición de una inteligencia libre de las formas a priori del tiempo y del espacio, dueña de una intuición intelectual libre y absoluta, es decir, de una inteligencia no humana, capaz de un conocimiento total e inmediato de las cosas. Si con su teoría de lo sublime hacía del hombre un dios, con su hipótesis de una inteligencia arquetípica abría una puerta regia al panteísmo venidero de los postkantianos. Una nueva totalidad que abarcara y explicara todo lo existente, todo lo creado en el mundo quedaba pendiente sobre el tapete filosófico.

Fichte resolverá el dilema de la nueva totalidad postulando la idea de un Yo absoluto, responsable de todo el mundo de las representaciones, no sólo en su forma sino también en su contenido. Su dialéctica categorial será genética y no sólo reguladora y unificadora como en Kant (**Teoría de la Ciencia**, 1794).

Schelling, desde un principio concebirá la filosofía como una ciencia de lo absoluto en su doble manifestación: la naturaleza y el espíritu; a la ciencia del Yo de Fichte la complementa con su ciencia de la Naturaleza. El universo no será una creación del Yo como en Fichte, pues el pensar no es producir sino reproducir, hay que separar la idea de razón y la idea de espíritu para concebir a la Naturaleza como la razón existente y el espíritu como la razón pensante (**Sistema del Idealismo trascendental**, 1800).

Hegel, cúspide del idealismo alemán, daría respuesta a los nuevos planteamientos surgidos con el criticismo afirmando categóricamente contra Schelling la inmanencia y perfecta inteligibilidad de lo Absoluto, el cual no es externo a las cosas, sino que es la sucesión misma de ellas, que no sólo se manifiesta como sustan-

cia sino también como sujeto (*Fenomenología del espíritu*, 1807).

Marx, la siguiente cumbre aunque de signo contrario –materialista– del principio activista, totalizante y dialéctico iniciado con Kant, resolverá la totalidad como un proceso material, histórico-social, activo y revolucionario. Lo absoluto será movimiento, sucesión, evolución y revolución pero no de carácter espiritual como en Hegel, sino de índole material, la verdadera sustancia de los hombres serán las estructuras económico-sociales, y lo verdadero que se expresa no sólo como sustancia sino también como sujeto, finito, será el proletariado y su conciencia de clase transformadora de la sociedad.

La **CJ** al proponerse la unificación del abismo abierto entre el determinismo de la naturaleza y la libertad de la voluntad, sienta las bases no sólo para la entrada intuitiva en el reino del nómeno, sino que sin invalidar el saber científico-natural da un impulso inusitado a la visión totalizante, dialéctica e inteligible de lo real.

Georg Kohler ha sido el primero en advertir que en la **CJ** se dan simultáneamente dos instancias metódicas, la primera que corresponde a la aplicación del método trascendental, y otra subrepticia, que él denomina fenomenológica, y que nosotros preferimos llamarla dialéctica, porque a la vez que penetra en la esencia de las daciones estéticas emerge de su análisis una visión de los fenómenos en su totalidad (G. Kohler, **Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung**, 1980, p. 50).

Evidentemente que esta dialéctica además de subterránea es tributaria de lo trascendental, que le va abriendo camino, igualmente es una dialéctica aún tosca pero que contiene un poderoso impulso hacia la visión constructiva, sistemática y totalista del mundo, la postulación de un método que penetre en todas las ramas del saber humano, y en la comprensión de lo complejo y contradictorio del proceso del universo natural y espiritual cognoscible para la razón.

* * *

En la **CJ** el método trascendental kantiano se combina brillantemente con la audacia de la intuición, la fuerza sintética de la fantasía, la aguda observación y la rigurosidad crítica en el juicio

que le revelará la concatenación de los fenómenos, la totalidad de sus formas, y la unidad armónica y sistemática de la vida de la naturaleza y del espíritu.

En este sentido, en la **CJ** se profundiza el aporte kantiano a la nueva etapa de la dialéctica, porque al concebir el mundo en su totalidad elevó el principio de autonomía y actividad del sujeto a una dimensión antropológica límite que debía de ser superada. La experiencia de lo sublime le descubre al hombre como un ser infinito dentro de lo finito, y la indagación del fin en la Naturaleza lo llevó a la hipótesis de una inteligencia creadora.

Fichte dijo de Kant: "le quedará exclusivamente reservado al ilustre hombre el mérito de haber sustraído por primera vez con conciencia a la filosofía de los objetos externos y haberla introducido en nosotros mismos" (**Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia**, parágrafo 6). Con la captación de la dimensión activa de la conciencia por Kant, tanto en lo natural como en lo espiritual, se replantea la dialéctica a través de las ideas del hombre como ser activo y del proceso contradictorio y totalizante de la realidad cognoscible. Las categorías de la praxis y de la totalidad no sólo se reclamarían mutuamente en los filósofos postkantianos sino que pasarían, de modo diverso, a ocupar un lugar primordial en sus filosofías no sólo como método sino como movimiento de la realidad misma.

Las investigaciones marxológicas que renacieron en los años cincuenta, con Lukacs, Hippolite, Kojève, Marcuse, Lefebvre, Calvez, Garaudy y Korsch, y reivindicaron el pensamiento del joven Marx, nos presentaron a un Hegel precursor de Marx. Ahora, la ocupación más positiva con la filosofía crítica por parte del marxismo permite comprender al gran pensador de Königsberg como un precursor más primigenio que Hegel de la dialéctica materialista del marxismo. Los resultados más logrados destacan que el problema crítico y el contenido mismo del método trascendental está todo transido de contenido dialéctico. El principio de la actividad compleja y contradictoria del sujeto artístico, moral y pensante es condición sine qua non de la dialéctica como método y movimiento totalista de la realidad.

No hay duda de que pensamiento kantiano adolece de una serie de limitaciones, pero simultáneamente será la fuente de un replanteo de la dialéctica para la filosofía moderna. Estudiar la importancia que tiene el pensamiento kantiano para la dialéctica moderna no significa someterla a interpolaciones, artificios retóricos y modelos preconcebidos sino seguir la huella y el hilo conductor en su nueva etapa de desarrollo.



HEGEL: Se ha dicho que fue el último en realizar el sueño del saber absoluto. Se le considera un Kant reencontrado consigo mismo al haber superado el dualismo de la cosa en sí y el conocimiento. Para el marxismo fue quien formuló las leyes fundamentales de la dialéctica.

CONCLUSION

"Con la perspectiva de esta meta de la historia de la humanidad, en que la idea de la libertad había de encontrar su cumplimiento concreto y su realización empírico-política, termina la actividad filosófica de Kant. El concepto de Libertad constituye el punto final de su filosofía, lo mismo que había constituido su punto inicial y el centro de ella".



E. Casarín, Kant, vida y doctrina.

I

La revolución copernicana de Kant, que pone en primer plano el papel activo del sujeto, es el inicio del desarrollo de una etapa nueva y decisiva del pensamiento dialéctico, que llegará a su madurez con Hegel y será puesto de pie por Marx. Su etapa precrítica misma, especialmente su primer período naturalista, no está exenta de un rico contenido dialéctico; por ello a despecho de lo que creía Engels la idea del desarrollo, la contradicción, la negatividad se irá desarrollando a lo largo de tres décadas y media de búsqueda incansante, hasta llegar con la **CRP** a la formulación del método trascendental. Dicho método, que surge del afán por salvar el conocimiento a priori, aporta a la dialéctica, de modo orgánico y no discursivo, inconsciente aún, el primer intento de comprender los fenómenos del mundo natural en su totalidad a partir de la naturaleza contradictoria, transida de negatividad, de la conciencia humana. La razón será con Kant una totalidad de contradicciones

propias, que impulsará la dimensión activa de la conciencia hacia todos los terrenos y direcciones. El posterior desarrollo del pensamiento crítico hará extensivo dicho principio activista a la esfera moral, artística, religiosa, y a la Naturaleza entera como finalidad. El **Nachlass** kantiano es un testimonio vivo en este sentido, donde la filosofía de la actividad –como razón técnica– se hace extensiva a todas las regiones de la realidad existente.

La solución misma al problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori supone una operación dialéctica, una síntesis entre la categoría y la intuición pura. La crítica señala la necesidad de tomar en cuenta la sensibilidad, como facultad de una intuición a priori, para llevar al concepto más allá del concepto mismo, y de la trivialidad lógica. Las leyes de la dialéctica del mundo fenomenal se van abriendo camino a través del criticismo kantiano. La razón kantiana se presenta como una totalidad efervesciente de impulsos, contradicciones, cambios, movimientos, síntesis y leyes propias. En su integridad incuba elementos de cambio y revolución.



Kant acentuó más que los empiristas el hecho de que la conciencia es simple testimonio de las representaciones sensibles, pero resaltó, aún más, la espontaneidad cognoscitiva del acto trascendental, aumentando considerablemente el papel de la conciencia. Esta posición no es casual para quien fue el máximo representante de la Ilustración (Aufklärung) alemana, movimiento que al decir de Max Horkheimer (**Dialéctica de la Ilustración**, 1947) "perseguía quitar el miedo a los hombres y ponerlos como amos". Pero en la Prusia de entonces esta orientación a la emancipación de la razón de las amarras del poder espiritual y del poder temporal cobrará un matiz más extremo y convulsivo por razones de carácter socioeconómico y de clase. Una burguesía débil e indecisa aunado a un notorio retraso económico en comparación con los países avanzados de Europa, configuró una especial situación revolucionaria: madura en teoría pero retrasada en las condiciones materiales.

El resultado inicial de una etapa entera de desarrollo del pensamiento filosófico en Alemania fue el criticismo kantiano y el primado de la espontaneidad del sujeto, como un grito de guerra a nivel ideológico ante la falta de un movimiento revolucionario de masas. Reforzando lo anterior resulta significativo el hecho de que Kant defendiera la radicalización del proceso revolucionario francés, en pleno gobierno de Robespierre y su régimen del "terror", mientras la mayor parte de los intelectuales europeos comenzaron a distanciarse.

"Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se atrevería a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano". (**Si el género humano se halla en progreso hacia mejor**, 1798, parágrafo 6).

Su aspiración como hombre de la Aufklärung a una sociedad más racional, estaba signada por el drama nacional alemán. El genio y el medio en conjunción feliz dieron lugar a un maduro pensamiento de la burguesía occidental en su etapa progresista y de ascenso histórico.

III

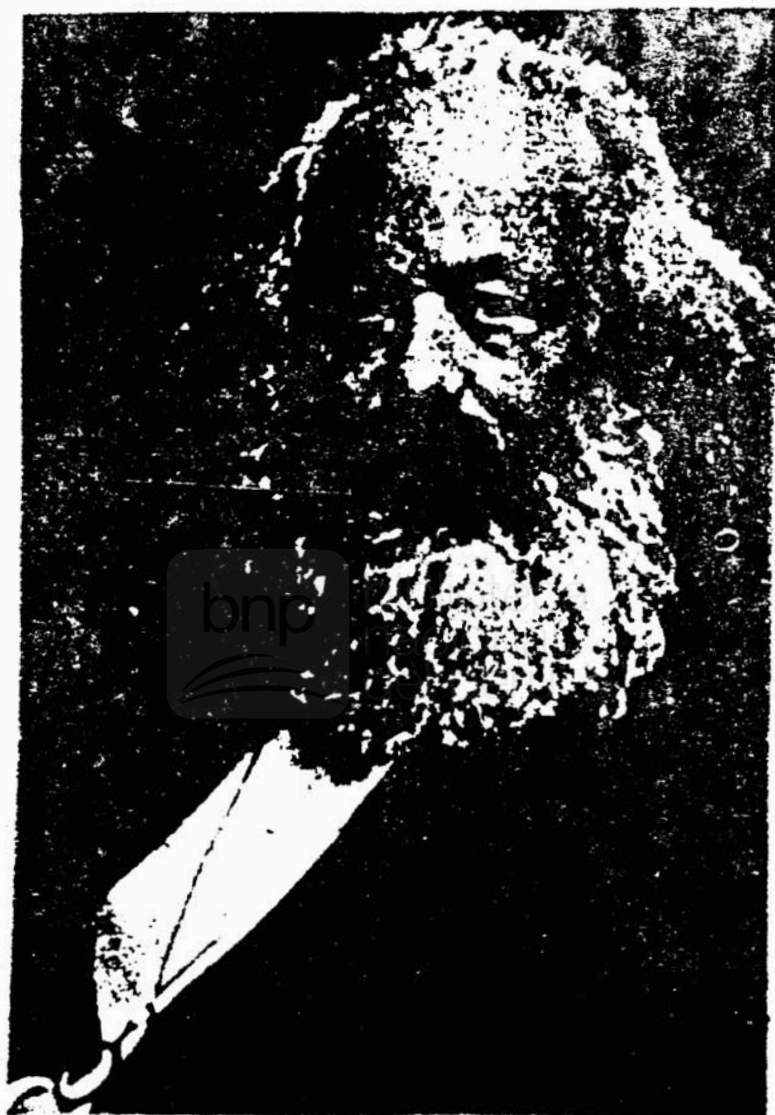
La aspiración kantiana a una sociedad más racional, que posibilite la libertad y felicidad plena del hombre, es aún en la actualidad plenamente vigente y una tarea perentoria para la humanidad. Encargo imposible para el capitalismo decimonónico y aún bastante remota para el socialismo existente. Para T. Adorno

(Dialéctica negativa, 1966) la única salida es la práctica de un pensamiento negativo sin síntesis, capaz de oponer la fuerza de la contradicción a un resurgimiento de las tendencias totalitarias y conformistas. Max Weber insistió en el carácter menos racional de Occidente (**La ética protestante y el espíritu del capitalismo, 1905**). Para Habermas la modernidad es un proyecto incompleto, el ideal de la Ilustración (el arte y las ciencias al servicio no sólo de la transformación del mundo sino también de la vida y de la persona humana) quedó trunco. Sin embargo, su alternativa -arguye D. Sobrevilla- es un paradigma socialmente inocuo: oponer a la razón instrumental la razón comunicativa (**Postmodernidad y Racionalidad, Lima, 1988**). Para el marxismo occidental en su gran espectro -escuela alemana, francesa e italiana- la construcción a una auténtica alternativa al capitalismo no ha podido ser desarrollada por el marxismo soviético, que al arrebatarse a las masas su iniciativa histórica no sólo traicionó el originario voluntarismo leninista sino que truncó el despliegue de la fuerza negativa de la dialéctica que devino vulgar, acrtica y determinista (véase, Merleau-Ponty, **Las aventuras de la dialéctica, 1956**; J.P. Sartre, **Crítica de la razón dialéctica, 1960**; H. Lefebvre **Problemas del marxismo, 1967**). Para A. Peña Cabrera el fundamento de la racionalidad de Occidente -dominadora, alteradora del ecosistema, y ávida de lucr- no fue Grecia sino el modo de producción capitalista basado en la máquina, la misma que destruyó la racionalidad andina, y que plantea como pregunta capital si estas dos racionalidades son compatibles y conciliables (**Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina, Lima, 1988**).

El desideratum de Kant y de la Aufklärung a una sociedad plenamente humanizada y no meramente civilizada es la herencia legítima asimilada por el marxismo en la teoría pero que en la práctica, por lo menos en el modelo soviético stalinista, sufrió una distorsión profunda por desviaciones en la superestructura política (dogmatismo, economicismo, burocratismo). Su recuperación transita en primer lugar por el reconocimiento del consustancial nexo entre la dialéctica y la libertad, la contradicción y la democracia; donde la filosofía en lo social debe acentuar y desarrollar dicha in-

tervenculaci3n para contribuir a la organizaci3n m1s democr1tica, que racional, de la totalidad social, en tanto que se entienda que lo racional al margen de su verdad –la libertad– declina en un pat3tico totalitarismo antidual3tico. No se trata de suscribir la opini3n de que las revoluciones sean verdaderas como movimientos y falsos como reg1menes (Merleau-Ponty) sino de defenderla tambi3n como reg1men siempre y cuando su soberan1a y verdad descansen en el reconocimiento del voluntarismo vigoroso de las masas, se base en ellas, esto es, en el proletariado mismo, y no en las manos m3rbidas y falsas de una 3lite burocr1tica de partido. Por ello, la pregunta capital no es si la racionalidad occidental es compatible y conciliable con la racionalidad andina, ni del reemplazo de la raz3n instrumental por la raz3n comunicativa, sino c3mo emprender el cambio del modo de producci3n capitalista para que resurja una racionalidad nueva y superior que encamine hacia la sociedad comunista, donde el desarrollo econ3mico no inmoles a su costa a los derechos civiles, y la justicia social no signifique la asfixia de la libertad pol1tica.

El marxismo s3lo puede conservar al kantismo super1ndolo no s3lo en la teor1a –al identificar la subjetividad originaria humana, dadora de sentido, como materia en movimiento dial3tico cuya g3nesis descansa en la naturaleza misma– sino tambi3n en la pr1ctica, al precio de una dial3tica depurada no de una doctrina determinada, como algunos pretenden, sino de todo dogmatismo paralizante y antilibertario.



MARX. Heredero de la filosofía clásica alemana. Su preconizada filosofía transformadora del mundo es la verdadera culminación de la revolución copernicana de Kant, donde se resalta a primer plano el papel activo del sujeto. El marxismo es la ideología más influyente de nuestro tiempo.

INDICE DE OBRAS KANTIANAS MENCIONADAS EN EL TEXTO

A. ETAPA PRECRITICA

1. Primer Período Naturalista (1746–1760)

Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas (1746),
44, 47.

Historia General de la Naturaleza y Teoría del cielo (1755), 41,
42, 47.

La cuestión de si la Tierra envejece desde el punto de vista físico
(1754), 41.

Nueva elucidación de los primeros principios metafísicos (1755), 41.
Monadología Física (1746), 41.

Nuevas observaciones encaminadas a explicar la teoría de los vientos
(1756), 41.

De las causas de los terremotos (1756), 41.

Historia y descripción del temblor de tierra de 1755 (1756), 41.

Reflexiones acerca de los temblores de tierra (1756), 41.

Ensayo sobre el optimismo (1759), 47.

2. Segundo Período antiespeculativo (1760–1769)

Nuevo concepto del movimiento y del reposo (1761), 49.

La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas (1762), 49, 50.

La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios
(1763), 44, 49, 50.

Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y
de la moral (1763), 44, 50.

(1763), 44, 49, 50.

Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral (1763), 44,50.

Intento de introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas (1763), 51, 44, 49, 50.

Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica (1766), 44, 52.

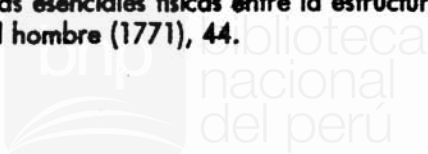
Programa de las lecciones del semestre 1765-1766, 52.

Sobre el primer fundamento de la distinción de las zonas dentro del espacio (1768), 53.

3. Tercer período de gestación crítica (1769-1781)

La disertación inaugural (1770), 45, 54, 56, 57.

De las diferencias esenciales físicas entre la estructura de los animales y la del hombre (1771), 44.



B. ETAPA CRITICA

Crítica de la razón pura, (CRP), (1781), 30, 44, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 73, 74, 76, 84, 85, 101, 15, 118, 119, 120, 125.

Prolegómenos (1783), 61, 63, 83.

¿Qué es la Ilustración? (1784), 88.

Comienzo presunto de la historia humana (1786), 87, 94, 98.

Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita (1784), 96, 101.

Informe sobre la obra de Herder, "Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad", (1785), 91.

Crítica de la razón práctica, (CRPr), (1788), 101, 102, 108, 110, 115.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785), 102.

C. ETAPA POSTCRITICA

Crítica del Juicio, (CJ), (1790), 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122.

Porqué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (1791), 114.

La religión dentro de los límites de la pura razón (1793), 110.

El fin de todas las cosas (1794), 94, 95.

Sobre la paz perpétua (1795), 89.

Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (1798), 89, 127.

Opus Postmum; comprende los últimos escritos del filósofo. Editado parcialmente por R. Reicke en 1888; por Krause bajo el título de "Paso de los primeros fundamentos de la ciencia física a la metafísica"; y por A. Adickes en 1920 con el nombre de Opus Postmum. 115, 117, 126.



INDEX NOMINUM

A

- Abbagnano, N.** 83, 90.
Abugattas, Juan 111.
Academia de Ciencias de la URSS. 20, 34.
Afanasiev, Victor. 19, 20, 82.
Agustín de Hipona, San. 33, 87.
Adorno, T. 128.
Amstrong, R.A. 58
Anselmo de Cantorberry. 50.
Ananiev, B. G., 15.
Aristóteles. 18, 71.
Arnoldt, E. 42, 43.
Astrada, Carlos. 32.
Avenarius, R. 75.

biblioteca
nacional
del Perú

B

- Bataruria.** 32.
Bahro, Rudolf. 109.
Bauch, B. 35.
Baumler, Alfred 14.
Bartuschat, W. 14.
Barzellotti, G. 35.
Beck, Segismund. 10, 72.
Bergson, Henry. 111.
Bernales, Enrique. 9.
Biester. 90, 94.
Bilharz, Alfons. 45.
Blauberg, I. 29, 82.
Bloch, Ernest. 9.
Buhr, Manfred. 12, 15, 21.
Burch, Robert. 15.

Borrier, K. 90.
Bogomólov, A. 15.

C

Calvez, J. I. 123.
Campos Rodrigo, Aníbal. 32.
Cantoni, C. 35.
Cassirer, H.W. 15.
Cassirer, Ernest. 35, 50, 76, 77, 113, 116, 125.
Caramella, S. 71.
Caso, Antonio. 35.
Caird, E. 35.
Cohen, Hermann. 35, 116, 36, 43, 71, 78.
Composto, R. 91.
Copérnico, N. 49.
Cornu, August. 26.
Crucius, Ch. A. 52.
Cusa, Nicolás. 84.

biblioteca
nacional
del Perú

CH

Chedin, Olivier. 14.
Childe, Gordon. 49.
Chiodi, P. 14.
Chudinov, E. M. 57.

D

Darwin, Charles. 43, 115.
Deussen, P. 107.
Dilthey, Wilhem. 10.
Descartes, R. 48, 50.
Dove, Heinrich Wilhelm. 41.
Dynnik, M. A. 82.

Duval, R. 85.

E

Eberhard, Johann August. 114.

Einstein, A. 57.

Engels, F. 8, 13, 20, 26, 28, 29, 31, 32, 36, 39, 40, 41, 42,
43, 55, 58, 73, 98, 113.

F

Federico Guillermo II. 55, 90, 107.

Fedoseév, P. 15.

Ferrater Mora, J. 11, 34, 35, 87.

Feuerbach, Ludwig. 8, 22, 24, 27, 32, 36, 40, 54, 68, 75,
105.

Fichte, J. G. 10, 21, 22, 23, 27, 30, 33, 35, 75, 92, 96, 109,
116, 118, 121, 122.

Fiedler, F. 15.

Fischer, Kuno. 35.

Flores Galindo, A. 9, 17.

Fromm, Erich. 106.

Frost, W. 118.

G

Galileo, Galilei. 49.

Garaudy, R. 123.

García, Sixto. 15, 25, 28, 29, 30, 63, 71, 78, 81.

Goldmann, Lucien. 82.

Goldschmidt, Ludwig. 10.

Gorbachov, Mijail. 9.

Görland, A. 35.

Gramsci, A. 25.

Grayeff, F. 71.
Guyer, Paul. 15, 118.

H

Habermas, Jürgen. 9, 128.
Hartmann, E. von. 73.
Hartmann, N. 10.
Heidegger, M. 45, 46, 62.
Heimsoeth, Heinz. 45, 46.
Hegel, J.G.F. 14, 23, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 44, 46, 54,
65, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 80, 81, 87, 92, 104, 113,
116, 118, 119, 121, 125.
Heráclito. 32.
Herrero, Fr. J. 15.
Herz, Marcus. 71.
Heineman, F. 85.
Herder, J. G. 10, 90, 91, 96.
Honecker, Erich. 9.
Hufeland, G. 10.
Hume, David. 55, 82.
Hyppolite, Jean. 68, 70, 123.
Horkheimer, Max. 126.

I

Iádov, I. 12.
Ilienkov. 84.
Imaz, Eugenio. 91.
Irrlitz, G. 15, 21.

J

Jahning, Dieter. 15.
Jacobi. 72.

Jensen, E. 107.
Juchan, H. G. 14.

K

Kant, Immanuel. 8, 9, 10, 11, 14, 17, 19, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 37, 39, 40, 41, 42, 47,
49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 61, 62, 64, 69, 0, 96,
104, 122, 125.
Kaulbach, Friedrich. 14.
Kautsky, Karl 75.
Kepler, J. 49.
Keshelava, V. 31.
Kinkel, W. 35.
Klauss, G. 21, 100.
Kohler, G. 14, 122.
Kogan, Jacobo. 15, 119
Kojeve, A. 68, 123.
Korsch, Karl. 123.
Kroner, R. 35.
Krumpel, Heinz. 112.
Kuypers, Karel. 117.

L

Lafargue, P. 75.
Lange, F.A. 35.
Laplace. 41, 42, 74.
Larroyo, Francisco. 15.
Lask, Emil. 10, 35.
Lapin, N. 32.
Leclair. 75.
Leclerc, Jorge Luis. 41, 42.
Lefebvre, Henri. 31, 32, 69, 123, 128.
Lehmann, Gerhard. 115, 117.
Leibniz. 41, 43, 45, 47, 48, 55, 70.

Lenin, V. I. 16, 20, 21, 24, 30, 36, 40, 43, 65, 74, 75.
León XIII. 110.
Lessing, Theodor. 47.
Ley, H. 15.
Leontiev, A. N. 15.
Liebmann, Otto. 35.
Lobachevski. 57.
Lugarini, L. 70.
Lukács, Georg. 9, 105, 123.
Laswitz, Kurt. 35.

M

Mach, Ernest. 75.
Maimón, Salomón. 72.
Malebranche, N. 48.
Malinin, Victor. 15.
Makkeel, Rudolf. 15.
Marcus, Ernest. 10.
Marcuse, Herbert. 109, 123.
Mariátegui, J. C. 15, 33, 36.
Marx, Carlos. 7, 8, 13, 15, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29,
30, 31, 32, 40, 44, 45, 54, 68, 69, 70, 72, 78, 96, 104,
119, 125.
Masci, Filippo. 35.
Mehlis, G. 35.
Merleau - Ponty. 128, 129.
Michelet, G. 58.
Miró Quesada, Francisco. 15, 97.
Montesquieu. 96.
Mann, Henri de. 36.

N

Napoleón Bonaparte. 92.
Natorp, P. 35, 36.

Nesterenko, G. 13, 28.
Newton, I. 47, 48, 49, 91.
Nicoll, Francisco. 32, 33.
Nietzsche, F. 5, 101, 105, 106.

O

Oizerman, T. 32, 82.
Ortega y Gasset, J. 24, 45.

P

Paton, H. J. 71, 85, 105.
Palmier, J. H. 68, 81.
Perice, Ch. S. 85.
Pekelharing, C. 121.
PeñaCabrera, Antonio. 128.
PeñalozaRamella, W. 15.
Platón. 32, 87.
Plotino. 32.
Plessner, H. 55.
Prado Redondez, Raimundo. 12, 36.
Prometeo. 109.

R

Rau, A. 75.
Rehmke, P. 75.
Reinhold, Karl Leonard. 10.
Rickert, H. 35.
Riemann. 57.
Rubén, P. 15, 21.
Robespierre, 127.
Rosental, M. 32, 82.

Rosental-Iudin, 11.
Rodríguez, G. H. 35.
Romero, Francisco, 14.
Rousseau, J. J. 88, 89, 93.

S

Sartré, J. P. 128.
Saña Heleno, 68.
Samuelson, Paul, 98.
Santos, Luis Martín, 5, 55.
Sanz, Julio, 49.
Sánchez Vásquez, A. 25, 104.
Schaper, Eva, 15.
Schelling, F. 22, 23, 27, 30, 75, 116, 118, 121.
Schmid, K. Chr. 10.
Schopenhauer, A. 10, 116.
Schultz, J. 10.
Schulze, 75.
Sesie, B. V. 35.
Smith, Norman Kemp, 71.
Shinkaruk, V. 15.
Spinoza, B. 28, 48.
Stamler, R. 35.
Stalin, J. 9.
Saudinger, F. 35.
Stadler, August, 115.
Stiehler, Gottfried, 15, 21, 75.
Sócrates, 32.
Swedemberg, Manuel, 52.
Sobrevilla, David, 8, 9, 15, 33, 118, 128.

T

Testa, A. 35.
Tonelli, G. 14.

Trías, Eugenio. 15.
Troeltsch, E. 110.

U

Uehling, Theodore. 15.
Ulbricht, Walter. 9.

V

Vaihinger, H. 71.
Vico, G. B. 87, 95.
Vleeschauwer, H. 52.
Voltaire. 7, 96.
Vörländer, Karl. 21, 35, 42, 44.

 biblioteca
nacional
del Perú

W

Ward, James. 57.
Warnock, Mary. 15.
Wasianski, biógrafo de Kant. 89.
Weber, Max. 128.
Wildelband, W. 35.
Woellner, J. Christoph. 90, 94.
Wolff, Cr. 41, 48, 51, 52.

Z

Zschokke, W. 85.

BIBLIOGRAFIA

1. DE KANT

- Historia natural y teoría del cielo.** Buenos Aires, 1946.
- Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime.** Madrid: Alianza edit., 1984.
- Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica.** Madrid: Alianza, 1969.
- La "Dissertatio" de 1770.** Sobre la forma y los principios del mundo sensible e inteligible. Madrid: C.S.I.C., 1961.
- Crítica de la Razón Pura.** Buenos Aires: Losasa, 1960-1961, 2 vol.
- Prolegómenos.** Buenos Aires: Aguilar, 1975.
- El poder de las facultades afectivas.** Buenos Aires: Aguilar, 1977.
- Nueva crítica de la razón pura.** Madrid: Sarpe, 1984.
- Filosofía de la Historia.** Contiene: Qué es la Ilustración, Idea de la Historia universal en sentido cosmopolita, Comienzo presunto de la historia humana, Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor, El fin de todas las cosas. Prólogo y traducción de Eugenio Imaz. México: F.C.E., 1987.
- Cimentación de la metafísica de las costumbres.** Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.** Madrid: Alianza, 1988.

- Crítica de la Razón Práctica.** Trad. de Rovira Armengol. B. Aires: Losada, 1968.
- Crítica del Juicio.** Trad. de J. Rovira Armengol. B. Aires: Losada, 1965.
- La religión dentro de los límites de la mera razón.** Madrid: Alianza, 1969.
- La Paz Perpetua.** Madrid: Calpe, 1919.
- Principios metafísicos del Derecho.** B. Aires: Americanos, 1974.
- Antropología en sentido pragmático.** Madrid: Revista de Occidente, 1935.
- Sobre Dios y la Religión.** Barcelona, Zeus, 1972.
- Crítica de la Razón Práctica, Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, Crítica del Juicio.** B. Aires: El Ateneo, 1971.
- Werke in sechs Bänden.** 6 t. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
- Opus Postumum,** Textos escogidos y traducidos por J. Gibelin, París: J. Vrin, 1950.

2. SOBRE KANT

- Abbaganano, N. **Kant, en Historia de la Filosofía,** t. 2. Barcelona: 1964.
- Academia de Ciencias de la URSS. **Revolución en la forma de pensar o forma de pensar de la revolución.** Contribución a la filosofía de Kant. Moscú, 1976.
- Arnoldt, E. **Juventud de Kant,** Königsberg, 1882.
- Bartuschat, W. **Zum Systematischen Ort von Kant.** Frankfurt, 1972.
- Borrier, K. **Kant como político.** Leipzig, 1928.
- Cassirer, E. **Kant, Vida y doctrina.** México: F.C.E. 1978.

- Cohen, Hermann. **Kants theorie der erfahrung**. 1871.
- Chedin, Olivier. **Sur l'esthétique de Kant**. Paris, 1982.
- Chiodi, P. **La deduzione nell'opera di Kant**. Turin, 1961.
- Deussen, P. **El Imperativo categórico**, 1924.
- Flores Quelopana, Gustavo. **Kant y la Revolución Burguesa**. Lima, 1990.
- Frost, W. **Der Begriff der Urteilskraft des Kant**, 1906.
- García, Sixto. **Introducción a la filosofía de Kant**. Lima: Amaru, 1974.
- Goldmann, Lucien. **Introducción a la filosofía de Kant**. Madrid: Amorrortuo, 1974.
- Guyer, Paul. **Kant and the claims of taste**. 1979.
- Heidegger. **Kant y el problema de la metafísica**. México: F.C.E., 1978.
- Herrero, Francisco Javier. **Religión e Historia en Kant**. Madrid: Grados, 1981.
- Juchem, H.G. **Die Entwicklung des Begriff des Schönen bei Kant**. Bonn, 1970.
- Kaulbach, Friedrich. **Kant**, 1970.
- Kogan, Jacobo. **Arte y metafísica en Kant**. B. Aires: Paidós, 1977.
- Kogan, Jacobo. **La estética de Kant**. B. Aires: Eudeba, 1965.
- Kuypers, Karel. **Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft**, 1972.
- Lehmann, G. **Kant's Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft** (artículo), 1969.
- Lehmann, G. **Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants**, 1969. Berlin.
- Liebmann, Otto. **Kant y sus epígonos**, 1865.
- Lugarini, L. **Lógica trascendental kantiana**, 1950.
- Makkrel, Rudolf. **Imagination and temporality in Kant's Theory of the sublime**, 1984.

- Miró Quesada, Francisco. **Sobre los juicios sintéticos a priori** (artículo), 1973.
- Miró Quesada, F. **Kant y el problema de la verdad.** (artículo), 1973.
- Ortega y Gasset, J. **Kant, Hegel y Dilthey.** Madrid. Revista de occidente, 1975.
- Paton, H. J. **El imperativo categórico.** Londres, 1948.
- Pekelharing, C. **Kants teleologie,** 1916.
- Peñaloza, Walter, **Kant. El problema de los conceptos puros del entendimiento,** en la Filosofía alemana desde Nicolás de Cusa hasta la actualidad. Lima: Universidad Cayetano Heredia, 1978.
- Rodríguez, G.H.; Caso, Antonio. **Ensayos polémicos sobre la escuela de Marburgo,** México, 1945.
- Ruber-Stiehler. **Para la comprensión de Kant en nuestra época,** 1975.
- Tonelli, G. **Kant dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica.** Torino, 1955.
- Trorltsch, E. **La historia en Kant y la filosofía de la religión,** 1904.
- Sesie, B. V. **Las categorías filosóficas de la escuela de Baden,** 1938.
- Smith, Norman Kemp. A. **Commentary to Kant's Critique of Pure Reason,** USA, Humanities Press, 1962.
- Stadler, A. **Kant's teleologie ind ihre erkenntnistheoretische Bedeutung.** Leipzig, 1974.
- Stiehler, G. **El idealismo de Kant a Hegel,** 1970.
- Sobrevilla, David. **La estética de Kant,** en Repensando la tradición occidental, Lima: Amaru, 1986.
- Vleeschauwer, H. J. **La evolución del pensamiento kantiano.** México, 1962.
- Vörlander, Karl. **Kant und Marx.** Tubinga, 1926.
- Vörlander, Karl. **Vida de Kant,** 1922.
- Warnock, Mary. **Imagination,** 1976.

3. BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

- Academia de Ciencias de la URSS. **Historia de la filosofía.** Moscú, 1962.
- Afanasiev, V. **Manual de Filosofía,** Moscú, 1965.
- Amstrong, R.A. **Agnosticismo y teísmo en el siglo XIX,** 1905.
- Astrada, Carlos. **Génesis de la dialéctica.** B. Aires: Sur, 1968.
- Bahro, Rudolf. **La Alternativa.** Grijalbi, 1977.
- Bergson, H. **Las dos fuentes de la moral y de la religión.** París, Alcan, 1932.
- Bagaturia. **Estructura y contenido del manuscrito del primer capítulo de la Ideología Alemana,** Moscú, 1965.
- Bernales, Enrique. **La revolución en la revolución.** Lima: APN, 1987.
- Blauberg, I. **Diccionario de filosofía marxista,** Lima, 1961.
- Buhr, Manfred. **Razón, historia, hombre.** Estudio sobre la historia de la filosofía burguesa, 1972. Leipzig.
- Buhr, M.; Irrlitz. **El derecho a la razón.** La filosofía clásica alemana como fuente teórica del marxismo. 1972.
- Campos Rodrigo, Aníbal. **Hegel, Feuerbach y Marx.** Lima: Amaru, 1988.
- Cornu, A. **Marx-Engels.** Bogotá: Quinto Sol, 1972.
- Chudinov, M. **La teoría de la relatividad y la filosofía.** Lima, Montevideo: Pueblos Unidos, 1972.
- Engels, F. **Antidühring.** México: Grijalbo, 1981.
- Engels, F. **Dialéctica de la Naturaleza.** México: Grijalbo, 1979.
- Engels, F. **Las guerras campesinas en Alemania.** Bogotá: Andreus, 1978.
- Engels, F. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,** Moscú: Progreso, 1978.
- Ferrater Mora. **Diccionario de Filosofía.** B. Aires: Sudamericana-

na, 1965.

- Ferrater Mora. **Cuatro visiones de la historia universal**. B. Aires: Sudamérica, 1976.
- Fischer, Kuno. **Historia de la filosofía moderna**. 1897.
- Fichte. **Introducción a la teoría de la ciencia**. Madrid: Sarpe, 1985.
- Flores Galindo, A. **La agonía de Mariátegui**, Lima, 1986.
- Flores Galindo, A. **La Utopía Andina**. Lima, 1990.
- Fromm, Erich. **El miedo a la libertad**. Madrid: Edit. Planeta, 1985.
- Gorbachov, M. **La Perestroika**, 1988.
- Gropp, O. y Fiedler, F. **De Cusanus a Marx**, 1965.
- Heidegger. **La pregunta por la cosa**. B. Aires: Sur, 1964.
- Hegel, J. G. F. **Fenomenología del Espíritu**. La Habana: Ed. Política, 1978.
- Hegel, J. G. F. **Ciencia de la Lógica**. B. Aires: Hachette, 1956 (2 Tomos).
- Heimsoeth, Heinz. **La metafísica moderna**. Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Hyppolite, J. **Lógica y existencia**, P.U.F., 1953.
- Hyppolite, J. **Ensayos sobre la lógica de Hegel**. B. Aires, 1970.
- Hume, D. **Investigaciones sobre el entendimiento humano**. B. Aires: Aguilar, 1972.
- Horkheimer, Max. **Dialéctica de la Ilustración**. B. Aires: Sur, 1970.
- Iadov, I. **La Ideología como forma de actividad espiritual de la sociedad**. Leningrado, 1961.
- Ilienkov, I. **Dialéctica de lo concreto y de lo abstracto**, Lima, 1979.
- Keshelava, V. **Humanismo real y humanismo ficticio**. Moscú: Progreso, 1977.
- Klauss, G. **Monografía sobre la historia de la filosofía**. 1977.

- Kojeve, A. **Introducción a la lectura de Hegel**. 1974.
- Krumpel, H. **El proceso de la vida y la moral**, 1977.
- Lange, F.A. **Historia del materialismo**. Madrid, 1965.
- Lapin, N. **El joven Marx**. Moscú: Progreso, 1968.
- Leibniz. **Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano**. B. Aires: Aguilar, 1976.
- Lefebvre, H. **Problemas del marxismo hoy**. 1968.
- Lefebvre, H. **Lógica formal y lógica dialéctica**, 1947.
- Lefebvre, H. **El materialismo dialéctico**. P.U.E., 1949.
- Lenin. **Cuadernos Filosóficos**. Progreso, 1978.
- Lenin. **Materialismo y empiriocriticismo**. Pekín, 1976.
- Lenin. **Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo**. Obras Completas, tomo 19.
- Lenin. **Algo más sobre la teoría de la realización** (artículo). Obras completas, t. 4.
- Leontiev, A. N. **Actividad, ciencia e individuo**. 1977.
- Mariátegui, J. C. **Defensa del marxismo**. Obras completas, t. 5. Lima: Edit. Amauta, 1988. (20 volúmenes).
- Marouse, H. **Razón y Revolución**. Seix Barral, 1973.
- Marcuse, H. **El marxismo soviético**. Alianza editorial, 1971.
- Marx, C. **Crítica a la filosofía del Derecho y del Estado de Hegel**. Madrid: Ediciones Nuevas, 1965.
- Marx, C. **Introducción a la crítica de la Economía Política**. Madrid: Bergua, 1933.
- Marx, C. **Werke**. 25 tomos (incluye Das Kapital). Berlín: Dietz, 1973-1974.
- Merleau-Ponty. **Las Aventuras de la dialéctica**. B. Aires: Leviatán, 1957.
- Marx, C. **La ideología alemana**. Trad. W. Roces. Montevideo: Pueblos Unidos, 1968.
- Marx, C. **Tesis sobre Feuerbach**. Moscú, Progreso, 1975.
- Marx, C. **Manuscritos económico-filosóficos**. Madrid: Alianza, 1983.

- Marx, C. **El Capital**. ed. Cartago, 1980. 3 vols.
- Miró Quesada, F. **Hombre, naturaleza e historia**. Lima, 1987.
- Nietzsche, F. **El Anticristo**. B. Aires: Siglo Veinte, 1986.
- Nicoli, Francisco. **El método dialéctico marxista**. Lima: Studium, 1990.
- Nesterenko, G. **La sociedad y el mundo espiritual del hombre**. Moscú: Progreso, 1978.
- Oizerman, T. **Formación de la filosofía del marxismo**. Moscú: Progreso, 1974.
- Palmier, J. H. **Hegel**. México: F.C.E. 1986.
- Peña Cabrera, A. **Racionalidad Occidental y Rac. Andina, en la Racionalidad**. Lima, 1988.
- Plessner, Helmut. **La nación con retraso**, Berlín, 1934.
- Pierce, Ch. S. **Collected Papers**, 1893.
- Prado Redondez, Raimundo. **Para una teoría marxista de la ideología**. Tesis, Lima, 1987.
- Prado Redóndez, R. **El marxismo de Mariátegui**, Lima: Amaru, 1982.
- Rosental, M. **Dialéctica de El Capital**, Moscú, 1987.
- Rosental-Iudin. **Diccionario de filosofía marxista**, 1980.
- Romero, Francisco. **Sobre la filosofía iberoamericana**, B. Aires, 1953.
- Sobrevilla, David. **Repensando la tradición nacional**, 2 vol. Lima, 1989.
- Sobrevilla, D. **Postmodernidad y Racionalidad**, en La Racionalidad. Lima, 1988.
- Spinoza. **Ética**. B. Aires: Aguilar, 1976.
- Sánchez Vásquez, A. **La filosofía de la praxis**. México: Grjalbo, 1986.
- Sanz, Julio. **Introducción a la ciencia**. Lima: Amaru, 1989.
- Santos, Luis Martín. **Una epistemología para el marxismo**. Madrid: Colección manifiesto, 1976.

- Saña, Heleno. **Hegel**. Madrid: Gredos, 1982.
- Sartré, J. P. **Crítica de la razón dialéctica**. 2 vols. B. Aires: Losada, 1978.
- Schelling, F.W.J. **Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana**. B. Aires: La Pléyade, 1950.
- Schelling, F.W.J. **Sistema del idealismo trascendental**, B. Aires, 1959.
- Stiehler, G. **Dialéctica y praxis**. Sobre el lado activo de la filosofía del premarxista y marxista. 1968.
- Trías, Eugenio. **Lo bello y lo siniestro**, 1982. Seix Barral.
- Ward, James. **Naturalismo y agnosticismo**, 1891.
- Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Madrid: Sarpe, 1985.



biblioteca
nacional
del Perú



biblioteca
nacional
del Perú

INDICE GENERAL

INTRODUCCION

I. Propósito de la obra	7
II. Fundamento histórico y utilidad de la investigación	9
III. La terminología	10
IV. El método	11
V. El punto de partida	12
VI. Investigaciones recientes	14
VII. Justificación final	16

CAPITULO I

LA FILOSOFIA KANTIANA COMO FUENTE TEORICA DEL MARXISMO

1. La evaluación marxista de Kant	19
2. La filosofía dialéctica in nuce	22
3. El activismo kantiano y la praxis	24
4. La noción de libertad como acción	25
5. La dialéctica idealista	29
6. Marxismo y neokantismo	34

CAPITULO II

LA FASE PRECRITICA DE KANT Y EL MARXISMO

1. La imagen marxista del Kant precrítico	39
2. La dialéctica del Kant juvenil (años 1746-1760)	46
3. La dialéctica en las obras de los años 1760-1769	49
4. Los orígenes de la dialéctica idealista en la revolución de 1769-70	54

CAPITULO III

LA CONCEPCION DIALECTICA DEL CONOCIMIENTO EN KANT

1. Kant y la contradicción	61
2. El carácter dialéctico y lo trascendental	63
3. Lo trascendental y la lógica dialéctica	68
4. La dialéctica subjetiva y lo concreto del pensar	72
5. Conocimiento y síntesis	80

CAPITULO IV

KANT Y LA SOCIOLOGIA MARXISTA

1. La idea de la Historia en Kant	87
2. La idea de Progreso y la dialéctica	93

CAPITULO V

LA CONCEPCION HUMANISTA DE LA ETICA KANTIANA

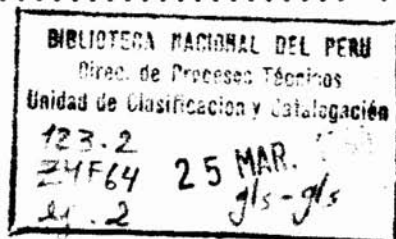
1. El primado de la razón práctica sobre la razón teórica ..	101
2. El imperativo moral	105
3. La doctrina del hombre como fin en sí mismo	108
4. La independencia de la moral de la religión	110
5. El ideal moral kantiano y la sociedad comunista	111

CAPITULO VI

LA CRITICA DEL JUICIO Y LA DIALECTICA

1. La crítica del juicio y la noción de totalidad	114
2. La technica naturalis y el pensamiento dialéctico	116
3. El juicio reflexivo y la totalidad	118
CONCLUSION	125
INDICE DE OBRAS KANTIANAS MENCIONADAS EN EL TEX- TO	131
INDEX NOMINUM	134
BIBLIOGRAFIA	143

PC 2 638)



Gustavo Flores nació en Lima el 17 de octubre de 1959. Estudió Filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos. Es un polígrafo prolífico, autor de obras polémicas y atrevidas.

KANTISMO Y MARXISMO no aboga por un marxismo de cuño kantiano sino que propone desde el marxismo una apertura hacia Kant y una ocupación más positiva con su filosofía. En la actualidad el interés por Kant en el seno del marxismo ya no se mantiene a la zaga del que existe por Hegel. Como parte de este movimiento Flores Quelopana se propone brindar aportes a la investigación marxista de la filosofía kantiana, por un lado, y contribuir al resurgimiento de un marxismo original que supere tanto su involución teórica como la sumisión a la línea del partido.

Si desde la posición del idealismo surgieron la interpretación neokantiana del filósofo de Königsberg (ciudad natal de Kant) como teórico del conocimiento, y la interpretación metafísica de Alfred Dilthey, Ortega, Heidegger y Heidegger; desde la posición del marxismo, Kant será interpretado como fundador de la filosofía clásica alemana y como el comienzo de la etapa siguiente en el desarrollo de la dialéctica.

Para Gustavo Flores el marxismo se queda en una consideración externa



que exige mayor profundización. Lo que plantea es una consideración dialéctica de la filosofía de Kant, que dilucida en qué medida está presente en su doctrina la dialéctica a través de todas sus etapas precríticas hasta desarrollar el principio de la dialéctica idealista, desde el lado gnoseológico, ético y estético, en su etapa crítica.

KANTISMO Y MARXISMO no trata de ver las posibilidades dialécticas de la filosofía kantiana sino que busca destacar en qué medida está contenido en el giro copernicano, en el volver la mirada del objeto al sujeto, en la afirmación activa de la conciencia, el verdadero punto de partida donde empieza la preparación del camino para una concepción de la actividad humana desde su lado práctico y revolucionario.

Por ello, anota que en el giro kantiano está contenido el germen dialéctico de la nueva concepción del mundo alumbrada por el marxismo.