

Bibliografía: Sánchez Vázquez, Adolfo. A tiempo y destiempo. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2004

- Las revoluciones filosóficas: De Kant a Marx. (pp. 299-319), 1977

Un concepto ausente: El de revolución filosófica.

El concepto de revolución filosófica no goza hasta ahora de carta de ciudadanía. Al menos si esperamos encontrarlo allí donde, al parecer, debiera estar: en las historias de la filosofía. Si se entiende por éstas las exposiciones del nacimiento, formación y desarrollo de las doctrinas filosóficas fundamentales, es ahí ciertamente donde debiera encontrarse este modo peculiar de ser desplazadas unas doctrinas por otras. Y, sin embargo, si fijamos la atención en las historias del pensamiento filosófico más conocidas veremos que, en general, no hacen uso de este concepto.

En algunos casos su exclusión puede explicarse por cierta concepción del proceso histórico que es incompatible con él. En verdad, una concepción lineal, evolutiva, de dicho proceso no deja espacio para las discontinuidades, rupturas o cambios revolucionarios. De modo análogo, una concepción teleológica de la historia que vea en ella el despliegue de elementos primarios, que se dirigen necesaria e inexorablemente a una meta final, tampoco deja lugar para revoluciones...Igualmente, toda historia de la filosofía que conciba ésta como una cadena de errores que precede a la filosofía “verdadera sin más”, o “perenne”, deja fuera forzosamente de su horizonte todo cambio o desviación radical de esa filosofía. En rigor, lo único que admite es una filosofía qua filosofía con respecto a la cual sólo habría errores o desviaciones, acercamientos o alejamientos. (p.299)

En suma, tanto si la filosofía viene de una vez y para siempre, al comienzo o al final de su proceso histórico, como si irrumpe en un momento privilegiado de este proceso, el cambio filosófico revolucionario se hace imposible. Por lo que tiene de innovación y creación, como toda revolución, la revolución filosófica tiene que darse en un proceso histórico abierto, es decir, no determinado mecánicamente ni predeterminado. Por no caer dentro de esta concepción mecanicista o providencialista del proceso histórico, podemos fijar la mirada, a título de ejemplo, en algunas historias de la filosofía contemporáneas, escritas desde diversas posiciones filosóficas, como las de Brehier, Bertrand Russell y la de Dynnik y un amplio grupo de autores soviéticos.

La historia de la filosofía de Brehier¹ se publicó en español en 1942, avalada por un prólogo de Ortega y Gasset, que aprovechó para exponer sus propias “Ideas para una historia de la filosofía”. Allí, tras descubrir algunos mediterráneos como el de que “no hay propiamente historia de las ideas” (ya explorado mucho antes por Marx y Engels en La ideología alemana), habla de la “evolución de la historia de la filosofía” y de este historia como “regreso” y “progreso”, pero en concepto de “revolución filosófica” está por completo ausente. Lo mismo cabe decir del autor prologado, ya que sólo en una ocasión, y con referencia a Kant, emplea la expresión “revolución crítica”.

Bertrand Russell, como es sabido, no es un especialista en estos menesteres históricos, pero ha atisbado la necesidad de presentar a la filosofía “como parte integral de la vida social y política” y en “sus conexiones con las circunstancias políticas y sociales desde los tiempos antiguos hasta nuestros días”². Y, en verdad, en su A History of Western Philosophy están, entre esas circunstancias, las revoluciones políticas y sociales, como la norteamericana y la rusa, pero el concepto de “revolución filosófica” sigue estando ausente.

En la Historia de la filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS (Dynnik y otros)³ la expresión “revolución filosófica” se reserva para el marxismo, sin que vuelva a encontrarse a lo largo de esta

¹ Émile Brehier, Historia de la filosofía, 2 tomos, Sudamericana, Buenos Aires, 1942.

² Bertrand Russell, A History of Western Philosophy. And its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day, Simon and Schuster, Nueva York, Tenth Paperback Printing, 1964.

³ Academia de Ciencias de la URSS, M. A. Dynnik y otros autores, Historia de la filosofía, tomos I-VII, trad. De José Lain y Adolfo Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, D. F., 1960-1966.

extensa, prolija y desigual exposición histórica. Se subraya ciertamente la vinculación de las ideas con las situaciones históricas concretas y los correspondientes intereses de clase, pero al explicarse el paso de unas doctrinas a otras, o de unos períodos filosóficos a otros, no se echa mano del concepto de “revolución filosófica”.

En las tres historias de referencia hay una diversa periodización a criterios distintos; existe igualmente el reconocimiento de cambios tanto en los períodos filosóficos como en las doctrinas, pero – con las excepciones citadas – no se utiliza el concepto de revolución para designar dicho cambio o cierta modalidad en el paso de unas doctrinas a otras. En la historia de Dynnik sirve para caracterizar una filosofía, pero no como concepto explicativo de la trayectoria histórica del pensamiento filosófico. Y, en forma semejante, lo encontramos también, desde el título mismo, en una recopilación de ensayos acerca del análisis filosófico: *La revolución en filosofía*.⁴

Pero, ¿por qué se dice ahí que una filosofía revoluciona a la filosofía misma? El título del libro promete una respuesta a la cuestión, ya que la doctrina expuesta se presenta no como una revolución filosófica, sino como la revolución en la filosofía. Pero tal respuesta no se da, pues en ningún momento se precisa qué se entiende por revolución filosófica ni por qué la doctrina citada es no ya una revolución, sino la revolución misma en la filosofía. Lo que más dice es que se trata de un cambio rápido o drástico. Por otro lado, no se aclara por qué ha de ser rápido (p. 301)... y por qué lo revolucionario no podría extenderse a todo un período (como, por ejemplo, el de la filosofía idealista alemana, de Kant a Hegel). Y si drástico se toma en el sentido de radical no se precisa cuál sería la raíz para la filosofía analítica. Cuestión importante ésta, pues no se puede pretender tener el monopolio de la revolución filosófica si se reduce tan enormemente el campo de la filosofía. Tendríamos, si acaso, la microrrevolución propia de una microfilosofía.

Los marxistas que han hecho uso del concepto de “revolución filosófica” lo aplican casi unilateralmente al marxismo. Es como reducir en su aplicación el concepto de revolución política y social a la revolución socialista, por importante y profunda que ésta sea. Por esa unilateralidad se hacen acreedores a un reproche semejante al que acabamos de hacer a los autores de *La revolución en filosofía*, pues...hay que reconocer amplitudes y profundidades diversas en el cambio revolucionario.

Advirtamos, por otra parte, que si los marxistas coinciden en caracterizar el marxismo como una revolución en la filosofía, divergen en cuanto al contenido que atribuyen a esta revolución. Sus respuestas varían de acuerdo con su propia concepción de la filosofía de Marx: desde la ontologizante (según la cual el problema filosófico fundamental es el de las relaciones entre el espíritu y la materia) a la praxeológica, pasando por la epistemológica (según la cual el marxismo se reduce a una nueva práctica teórica). Pero dejando por ahora esta cuestión...trataremos de aproximarnos a una definición de revolución filosófica.

Señalemos, en primer lugar, que se trata de una revolución adjetivada. Su concepto tiene que tomar en cuenta la especificidad del campo en que opera; el teórico, y más concretamente, el de la filosofía, sin perder de vista sus conexiones con otros tipos de revolución. (p. 303)

Rasgos de las revoluciones políticas y sociales

El concepto de revolución proviene, como es sabido, de la teoría política y social. Si hoy se habla de revoluciones filosóficas, científicas, artísticas, técnicas, etcétera, es porque primero y primariamente se ha hablado de revoluciones políticas y sociales con las cuales aquéllas se encuentran en cierta relación. Obviamente, con el término “revolución” se hace referencia a fenómenos históricos concretos: La Revolución francesa, las revoluciones europeas del siglo XIX, las revoluciones de independencia de América Latina, la Comuna de París de 1871, la Revolución Mexicana de 1910, la Revolución rusa de 1917 o la Revolución cubana.

De acuerdo con el grado de profundización o transformación que realizan, cabe distinguir las: revoluciones políticas, o revoluciones en sentido estrecho, y revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio. Las primeras tienen que ver con el cambio o transformación radical del aparato del

⁴ Strawson Ayer, y otros, *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956

Estado; consisten ante todo en la conquista del poder político y en el desplazamiento del dominio de una clase por el de otra; en ellas, el problema primero y principal es el poder. Las revoluciones sociales, o revoluciones en sentido amplio, implican una transformación total de la sociedad, desde su base económica a su superestructura. Así, por ejemplo, la revolución social (socialista) que Marx propugna no se reduce a la toma del poder político sino que, valiéndose de éste, transforma profundamente la sociedad hasta construir en todas sus esferas una transformación social que se distingue estructuralmente de la anterior.

Una verdadera revolución social requiere, como condición necesaria, la revolución política, pero si agotarse en ella, pues, como dice Marx, una revolución social que “conserva su alma política” (o sea, que conserva el poder político bajo la forma de Estado si preparar las condiciones para su extinción) acaba por negarse a sí misma como revolución social. En lugar de (p. 303) esto, se requiere, también con palabras de Marx, “una revolución política con alma social” (o sea, que conserve el poder político, el Estado y sus aparatos, para llevar adelante la revolución social). No se trata de dos fases separadas sino íntimamente relacionadas hasta que al final, se consuma la revolución social que deja atrás la revolución política.

A partir de este concepto de revolución con niveles distintos, por lo que concierne a su extensión y profundidad, se puede hablar de revoluciones en otras esferas. Estas revoluciones se encuentran en cierta relación dialéctica de autonomía y dependencia relativas respecto de las revoluciones políticas y sociales, relación que varía de acuerdo con su especificidad: mayor autonomía en las científicas y técnicas y menor en las artísticas y filosóficas. El grado de autonomía depende tanto de la estructura o coherencia de la esfera de que se trate como del carácter que toma su historia interna. Por lo que respecta a la esfera de las ideas, de la teoría, en la que hay que situar las revoluciones filosóficas, no cabe hablar de revoluciones “puras” o “propias” ya que, en definitiva, remite, como es el caso de la filosofía, a revoluciones ideológicas, científicas, o a las revoluciones políticas y sociales.

Rasgos de las revoluciones específicas

Consideradas por su analogía con estas últimas, las revoluciones específicas (o cambios radicales en determinada esfera) presentan rasgos distintivos como los siguientes:

- a) Negación de un viejo poder (técnico, cultural, artístico, científico, etcétera) y afirmación de otro nuevo;
- b) Este nuevo poder permite transformar radicalmente el campo específico correspondiente hasta darle una estructura distinta.

Ello significa, a su vez, que una revolución específica no sólo es tal por su vinculación con una revolución política y social, o con los intereses e ideología de una clase revolucionaria, sino (p. 304) muy particularmente por la transformación radical que opera en la estructura de la esfera correspondiente. Si consideramos, por ejemplo, la revolución artística que se opera en la República de los Soviets en los primeros años subsiguientes a la Revolución de 1917, su carácter revolucionario no se manifiesta sólo en la expresión de ideas e intereses revolucionarios, sino en la revolución que opera en el arte mismo. El Monumento a la II Internacional de Tatlin es revolucionario no sólo por su contenido ideológico sino por el carácter revolucionario de su estructura artística. Ambos aspectos (vinculación con la revolución política y social y revolución en la esfera propia) no siempre coinciden, ya que otros objetivos pueden adquirir un carácter prioritario.

Lo mismo sucede en la filosofía: el idealismo trascendental kantiano puede ser puesto en relación ideológica con la Revolución francesa, en las condiciones peculiares de la sociedad alemana de la época, pero encontramos asimismo una transformación radical de la filosofía que constituye, en este campo, una verdadera revolución.

Si la teoría de la revolución política y social ha sido bastante elaborada por el marxismo, aunque haya puntos nodales que requieren una constante reelaboración (piénsese, por ejemplo, el de las vías del socialismo, o el del significado y alcance de la democracia en el período de transición después de la toma del poder), no puede decirse lo mismo dentro y fuera de él, en cuanto a las revoluciones específicas. La teoría de las revoluciones técnicas se encuentra en sus inicios, la de las revoluciones

artísticas apenas se ha emprendido y las de las revoluciones filosóficas ofrece el pobre panorama que apuntábamos al comienzo. Más elaborada está la teoría de las revoluciones científicas, sobre todo a partir del libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*,⁵ y de las polémicas y reacciones que ha provocado (p. 305)

La teoría de Kuhn de las revoluciones científicas y las revoluciones filosóficas.

Por tratarse de una revolución teórica, cabe la tentación de asemejar las revoluciones que se operan en el campo teórico-filosófico. Por ello, conviene destacar algunos rasgos fundamentales de la teoría kuhniana para ver hasta qué punto puede ser provechosa o no al abordar la naturaleza de las revoluciones filosóficas. En la teoría de Kuhn encontramos:

- a) El concepto fundamental de paradigma (los “paradigmas” son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”);
- b) La distinción entre “ciencia normal” y “ciencia extraordinaria”; la primera constituida por el conjunto de realizaciones que la comunidad científica acepta; la segunda, sinónima de “ciencia revolucionaria”, es aquella que pone fin al dominio de la teoría (o “paradigma”) hasta entonces dominante, y
- c) La idea del desarrollo científico como paso de un tipo de ciencia a otro, o cambio de “paradigma”, que es en lo que consiste propiamente la revolución científica.

Hay una idea que preside esta concepción de la ciencia y de su historia: la idea de que la ciencia tiende a la unificación, aunque esta tendencia se vea contrarrestada por una revolución para proseguir de nuevo sobre la base de otro principio unificador o “paradigma”. La historia de la ciencia puede concebirse, por tanto, como proceso de desplazamiento de un principio unificador por otro. La “comunidad científica” responde asimismo a esta tendencia a la unificación, pues así como las teorías rivales acaban por unificarse bajo un “paradigma”, los científicos se unifican también en torno a él.

La tendencia a la unificación puede explicarse, en nuestra (p. 306) opinión, por la naturaleza misma de la ciencia, ya que de su estructura conceptual se excluye en gran parte (en menor grado en las ciencias sociales) su componente ideológico. Esto priva de fundamento a la división de la ciencia por su contenido ideológico...pero no invalida la vinculación de las ciencias con la ideología (por su génesis, problemática fundamental o uso social de ella). En este sentido, la ciencia (se sobreentiende la ciencia formal o natural) es una y, al mismo tiempo, une. El concepto de comunidad científica tiene validez en cuanto que expresa la unidad teórica entre los científicos que, en virtud de la división social del trabajo, se consagran profesionalmente a la misma actividad y se unifican en torno a un “paradigma”. Pero la ciencia es una actividad social cuyos planes y logros interesan a la clase dominante, razón por la cual los científicos se dividen...con respecto a las exigencias del Estado en materia de investigación y al uso que se hace de sus conquistas.

Las revoluciones científicas, de acuerdo con Kuhn, surgen cuando entra en crisis el principio unificador o “paradigma” y la “comunidad científica” lo abandona para instaurar otro nuevo. De este modo, la unidad teórica y la unificación de los científicos, rota por la revolución, vuelve a su estado normal.

¿Hasta qué punto este esquema de Kuhn puede ser aplicado en el campo de la filosofía?

Ciertamente, a lo largo de la historia de la filosofía, como en la de la ciencia, encontramos el desplazamiento de unas teorías por otras. Pero en tanto que en la historia de la ciencia se rompe la unidad teórica para restablecerla sobre nuevas bases (en torno a un nuevo principio unificador), en la historia de la filosofía la sustitución de unas teorías por otras tiene lugar en un campo filosófico normal dividido (en tendencias opuestas) y lo que se restablece sobre nuevas bases, o a un nuevo nivel, es la división o pluralidad filosóficas (p. 307)

Mientras que la ciencia tiende a la unificación y une en ella, la filosofía tiende a la división, se divide efectivamente a los filósofos en ella. Y ello es así porque la filosofía es siempre ideológica, se

⁵ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-Londres, 1962; 2ª ed., 1970

halla relacionada con la ideología no como algo exterior a ella sino como elemento consustancial de su propia estructura. En cuanto que la ideología está en la filosofía misma queda marcada ideológicamente no sólo por su génesis o función práctica, sino por su propio contenido teórico. La ideología determina, en efecto, una serie de aspectos de este contenido: el espacio que en él ocupa el saber, el modo de ocuparlo, su modo de demarcar lo científico y lo ideológico y, finalmente, su propia relación con la ciencia.

Este ingrediente ideológico, inseparable de la filosofía, impide que, en las sociedades divididas en clases, puedan unificarse teóricamente las filosofías rivales y, por consiguiente, que pueda hablarse de comunidad filosófica en un sentido análogo al de comunidad científica, que se adhiere a una teoría que rige como principio unificador. (p. 308)

Así pues, el concepto de comunidad filosófica carece de sentido si se entiende por él la adhesión de los filósofos a un principio común, ya que en este caso, puesto que la filosofía divide, habría que hablar de tantas comunidades como principios unificadores. Por otro lado, si se habla de comunidad atendiendo a los rasgos comunes de la profesión, habría que dejar fuera de ella a los que, practicándola, no la ejercen profesionalmente...Lo que tenemos en filosofía no es un principio unificador sino un principio dominante, y no la “unidad teórica” sino la pluralidad o división filosóficas o, si se quiere, una serie de comunidades dentro de la división que, en el campo ideológico, se establece. Y esa adscripción ideológica hace imposible la unidad tanto al nivel de la teoría como al de su actividad.

El examen de la teoría kuhniana de las revoluciones científicas nos lleva a la conclusión de que su explicación no puede ser aplicada a las revoluciones filosóficas, en virtud de que la peculiar relación de la filosofía con la ideología hace inoperantes sus conceptos fundamentales de “paradigma” y “comunidad científica” en el campo de la filosofía.

El campo de la revolución filosófica

...delimitar el campo en el que opera la revolución filosófica...aproximarnos a cierta definición de lo que la filosofía es como actividad teórica, que se da históricamente...

Toda filosofía puede definirse:

a) Por cierto objeto acerca del cual reflexiona mediante conceptos.

Si la filosofía no tiene objeto en el sentido en que lo tienen las ciencias empíricas y acerca del cual pretenden ofrecer un cono (p. 309) cimiento verdadero, tiene, sin embargo, un objeto que cambia históricamente (el mundo, el hombre, la ciencia, el lenguaje) y al que apunta el uso de sus conceptos y categorías.

b) Por cierto dispositivo conceptual (conceptos claves y modo específico de articularlos) o arquitectura conceptual específica.

c) Por su inserción en una historia propia, relativamente autónoma, lo que determina cierta relación de una filosofía con las que la han precedido y permite considerar sus conceptos fundamentales históricamente; o sea, verlos en su continuidad o ruptura (o ambas cosas a la vez) con el pensamiento filosófico anterior.

d) Por su inserción en la superestructura y, consecuentemente, por su relación – a través de la ideología – con la sociedad en la que surge y con cierto interés de clase que se da en ella.

Decir que una filosofía es ideológica significa simplemente reconocer que, junto a su lado cognoscitivo, si lo hubiere, existe en ella un lado ideológico en virtud del cual dicha filosofía se ajusta a un interés de clase. Y la ideología se hace presente en la filosofía no sólo en cuanto que interviene en su génesis y en el planteamiento de sus problemas fundamentales, sino también en su forma o estructura, ya que en definitiva es ella la que determina el modo como se deslindan en su seno lo científico y lo ideológico, el saber y el no saber, deslinde que es interno a la filosofía misma.

e) Por cierta relación con la práctica social (la política como lucha de clases). Esta relación puede ser la propia de las filosofías especulativas, que se limitan a interpretar el mundo, o de las filosofías que, asumiendo conscientemente su relación con la práctica, contribuyen a ella; más exactamente, forman parte de la práctica misma. Cualquiera que sea la modalidad de esta relación, toda filosofía – incluso las especulativas – tiene efectos prácticos y cumple una

función práctica, aunque sólo sea – en el caso de las que se limitan a interpretar el mundo – por contribuir a que éste siga siendo como es. Pero aunque toda filosofía se halle en cierta relación con la práctica, varía el tipo de (p. 310) relación y el modo de ejercer su función práctica, de acuerdo con la naturaleza y la práctica misma de la filosofía, determinadas ambas por sus elementos ideológicos.

La revolución filosófica se da en este campo teórico así delimitado. Implica por ello un cambio de objeto y, por consiguiente, de problemática; un cambio en el dispositivo conceptual; un cambio asimismo con respecto al pensamiento anterior; un cambio de contenido ideológico y, finalmente, un cambio en su relación – como teoría – con la práctica social. Pero el cambio que efectúan las revoluciones filosóficas no se caracteriza por una radicalidad uniforme en todos sus aspectos, aunque un cambio en uno de ellos afecta, en cierto modo, a los demás.

Ahora bien, no basta con que haya cambio o innovación para que pueda hablarse de revolución filosófica; es preciso que el cambio sea profundo, radical. Y aún así, como en toda revolución, hay niveles diversos de profundidad o radicalidad.

Pueden darse cambios radicales del objeto o del dispositivo conceptual que dejen intacta su propia práctica filosófica (su relación con la práctica social). Una revolución de este género será menos profunda que aquella que produce también una transformación radical en el ejercicio de la filosofía. El cambio de objeto es importante, pero para ser revolucionario tiene que ir acompañado de una transformación profunda del dispositivo conceptual, pues sólo el uso de un nuevo dispositivo puede permitir un cambio radical en el tratamiento del objeto. A su vez, si este cambio radical de objeto y dispositivo conceptual deja intacta la práctica de la filosofía, la revolución filosófica tendrá un carácter limitado y parcial.

Se impone aquí una analogía con las revoluciones políticas y sociales de acuerdo con la distinción que establecíamos al comienzo de este trabajo: revolución en sentido estrecho que transforma ante todo el poder, el aparato estatal, y revolución en sentido amplio, que se vale de este dispositivo, así transformado, para revolucionar radicalmente la sociedad. De modo análogo, la revolución en el aparato filosófico de poder, o sea, en (p. 311) el dispositivo conceptual, es una revolución limitada, parcial, en tanto que no se opere una transformación profunda de la práctica de la filosofía, o sea, de su relación con la práctica revolucionaria.

Al no modificar su propia práctica, las revoluciones filosóficas han tenido hasta ahora un carácter limitado, lo cual no anula su carácter revolucionario en la historia del pensamiento filosófico. Ejemplo de la revolución filosófica del primer tipo es la “revolución crítica” de Kant; ejemplo del segundo es la revolución filosófica llevada a cabo por Marx, sobre todo desde sus Tesis sobre Feuerbach...

La revolución crítica de Kant

Ha sido Hegel el primero en ver en la filosofía kantiana una revolución, o más exactamente el punto de partida de una revolución que halla en su propio sistema su punto culminante. Su objeto no es el mundo, el ser en sí de la metafísica tradicional, sino el conocimiento (o pretensiones del conocimiento) del mundo o del ser. Al desplazar la dirección del pensar filosófico del objeto (así entendido) al sujeto, Kant realiza la revolución copernicana que cambia de raíz la problemática y el dispositivo conceptual.

El uso de este dispositivo conceptual adopta la forma de una crítica de la razón, que conduce a la destrucción de la ontología precrítica, y a la apertura de un período filosófico nuevo que tiene como punto de partida la idea del sujeto activo y del objeto como producto de su actividad. Esa filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia, va a conducir a través de Hegel a la filosofía de la actividad práctica, revolucionaria (o praxis) de Marx. Pero, al mismo tiempo, va a conducir también con el propio Hegel a la contrarrevolución filosófica que implica la restauración de la metafísica, si bien no en la forma precrítica destruida por Kant.

El carácter revolucionario de la filosofía kantiana se pone de (p.312) manifiesto, pues, en su relación con el pasado, así como en su relación con el futuro por la vía nueva que abre al pensamiento filosófico

con su idealismo trascendental (justamente por haber desarrollado el lado activo, aunque de un modo abstracto – Tesis I sobre Feuerbach – en la relación sujeto-objeto).⁶

La crítica kantiana de la razón (como razón pura) marca el final de la metafísica tradicional y de la teología dogmática, pero marca también el nacimiento y desarrollo de la filosofía especulativa, que va a alcanzar sus apoteosis en Hegel. Al mismo tiempo, el “lado activo” que ella elabora hace posible – al ser criticada por Marx esta actividad abstracta, especulativa – que la actividad se conciba en forma objetiva, real, revolucionaria. Pero en Kant la teoría no tiene nada que ver con esta actividad y la práctica sólo se concibe como moral. En ella, el hombre como fin en sí, que actúa libremente y se determina así mismo, escapa a las determinaciones de lo natural. Pero aquí ya no estamos en el dominio de la razón pura, sino en el de la razón práctica.

Al elevar al hombre como ser propiamente humano (como ser, autodeterminante y fin en sí), aunque lo presente en forma incompatible con la realidad natural, Kant ha realizado también en esta esfera una verdadera revolución. En efecto, rompe radicalmente con la concepción tradicional del hombre, determinado desde fuera, ya sea en un sentido naturalista o metafísico cristiano. Sin embargo, la reducción de la práctica al comportamiento moral o a una actividad de la conciencia moral deja intacta la relación tradicional de la filosofía, como teoría, con la actividad práctica real.

El viraje revolucionario kantiano se encuentra, pues, limitado. Y en esta limitación se pone de manifiesto la ideología que impregna a la filosofía kantiana, ideología que se abre paso en las condiciones peculiares de atraso, o de anacronismo – como decía Marx – de la Alemania en su tiempo.⁷ La impotencia real (p. 313) de la burguesía alemana para resolver los problemas que la burguesía francesa había resuelto práctica, revolucionariamente, creaba condiciones favorables para una solución ilusoria o ideal de ellos. Y esta situación se refleja en la filosofía moral kantiana, en la que la impotencia práctica, política, de los burgueses se transmuta en una fuerte dosis de “buena voluntad”.

Las ideas liberales de la revolución burguesa de Francia (las ideas de libertad, autonomía de la personalidad, igualdad formal y dignidad del hombre) fueron, en definitiva, las que configuraron el contenido de la filosofía “práctica” kantiana; pero las condiciones peculiares de atraso económico, político y social, que generó la ideología alemana, determinaron la forma peculiar que esas ideas recibieron en Kant (formalismo, apriorismo y universalismo abstracto de su moral), así como la transmutación de la práctica objetiva, revolucionaria, de los hombres en la práctica en sentido moral. Se comprende, por tanto, que Marx y Engels hayan caracterizado a Kant como “el teórico alemán de la Revolución francesa”.

Sin embargo, pese a sus limitaciones, el viraje revolucionario operado por Kant, al destruir por un lado la ontología tradicional y, por otro, al afirmar al hombre como ser libre, autodeterminante y fin en sí, lleva la filosofía a un punto irreversible. Pero la doble revolución operada por Kant en el terreno teórico y práctico (moral) confluye en la afirmación del hombre como ser activo y, con ello, a la vez que rompe con el pensamiento filosófico anterior, abre el camino para reivindicar la actividad objetiva, real, práctica (o praxis), y considera al hombre como ser natural humano; es decir, como ser que, al producir (o transformar) la naturaleza, produce – en condiciones dadas – su propia naturaleza como conjunto de relaciones.

Por haber elaborado el lado activo del conocimiento y reivindicado la práctica, aunque en forma limitada en ambos casos, Kant ha revolucionado la filosofía. O sea, ha establecido un (p. 314) nuevo objeto del filosofar y un nuevo dispositivo conceptual que ha impulsado el desarrollo filosófico a un plano superior.

⁶ C. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. de W. Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1969, p. 633.

⁷ C. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad., de W. Roces, Grijalbo, México, D. F., 1958, pp.4 y ss.

La revolución filosófica de Marx

La revolución filosófica que, junto con la revolución que Marx lleva a cabo en la ciencia de la historia y de la sociedad, forma parte de su revolución teórica, sólo puede ser entendida en relación con una práctica concreta: la práctica revolucionaria, la lucha de clase del proletariado. Esto quiere decir también que el motor de esa revolución en el desarrollo del pensamiento no es puramente teórico, sino práctico-político. Surge así una teoría que sirve a la transformación de la realidad social desde las posiciones ideológicas de la clase que, por su posición social e histórica, se halla vitalmente interesada en esa transformación. Como “de lo que se trata es de transformar el mundo”⁸, la filosofía que se requiere es aquella que contribuya a transformarlo. Y para ello se necesita, a su vez, que tome conciencia de esa actividad práctica transformadora y coadyuve así a elevar su carácter consciente.

Ya por esto, por ser la filosofía que sirve a la revolución, puede caracterizarse como revolucionaria la filosofía de Marx, en cuanto que como teoría de la praxis es un aspecto, y además necesario, de la praxis consciente (de la revolución). Pero sólo puede ser tal si al mismo tiempo revoluciona la filosofía. Se trata de dos aspectos íntimamente vinculados entre sí:

- a) La práctica revolucionaria exige una filosofía que sirva a ella, y
- b) Sólo revolucionando la filosofía se puede elaborar la filosofía que exige esa práctica revolucionaria.

La filosofía que se ha hecho hasta Marx, y de modo particular la filosofía idealista que arranca de Kant y llega hasta Hegel, (p. 315) para ser invertida, en un sentido materialista, por Feuerbach, se ha limitado a interpretar el mundo (primera parte de la Tesis XI sobre Feuerbach). Es una filosofía que, en contraste con la opción de transformarlo, opta por dejarlo como está, por transformarlo limitadamente, de acuerdo con los intereses de una clase social que no aspira a una transformación radical que rebase sus límites de clase, o que se contenta con transformar idealmente lo que no puede transformar real, prácticamente. En todos estos casos el marco ideológico es burgués.

La elaboración de la filosofía de la revolución exige situarse en un nuevo marco ideológico, proletario, en nuevas posiciones de clase y, a partir de esto, romper en primer lugar con la filosofía especulativa (como simple interpretación del mundo) y, en segundo lugar, elaborar la categoría de praxis como categoría central.

La crítica de la filosofía especulativa es, pues, una tarea insoslayable para Marx, y la insistencia con que lleva a cabo su ajuste de cuentas con su punto culminante – la filosofía hegeliana – demuestra la importancia que tiene para él. El objetivo práctico-político de transformar radicalmente la sociedad pasa necesariamente por la crítica de la filosofía especulativa, crítica por ello no sólo teórica sino práctica. Sin ella, la filosofía no puede servir a la revolución. Pero, con esta crítica, rompe con todo el pasado filosófico, que de un modo u otro (idealista o materialista metafísico) no deja de ser especulativo.

La ruptura con la filosofía anterior es ruptura con la filosofía que capta el mundo como objeto a contemplar. Pero se trata de captar (y relacionarse) con el mundo como objeto a transformar o en proceso de transformación. Esto implica como categoría clave y pivote de la nueva filosofía la categoría de praxis, entendida como “actividad objetiva”, “revolucionaria”, “crítico-práctica” (Tesis I sobre Feuerbach); o sea, como actividad efectiva, real, encaminada a un fin (la transformación del mundo natural o social) y, por tanto, consciente.

La concepción de esta filosofía como teoría o filosofía de la (p. 316) praxis reafirma en un nuevo plano la destrucción de la vieja ontología llevada a cabo por Kant al poner de manifiesto la actividad del sujeto como “ego trascendental”. A Marx, al igual que a Kant, no le interesa el ser en sí sino el ser mediado por la actividad humana, o sea, el ser constituido no ya por la actividad ideal de la conciencia, sino por la actividad práctica (en la praxis y por la praxis). A partir de Kant ya no se puede volver a la ontología precrítica, tradicional; pero a partir de Marx tampoco se puede volver a una ontología prepraxeológica, ya sea la idealista que surge del trascendentalismo kantiano en su evolución hasta Hegel, ya sea en una nueva versión del materialismo precedente (metafísico o antropológico)

⁸ C. Marx, “Tesis (XI) sobre Feuerbach”, en C. Marx y F. Engels, La ideología alemana, op. cit., p. 635

...el objeto de la filosofía para Marx ya no es el ser en sí (ni siquiera como materia dialectizada) ni tampoco el ser constituido por la actividad ideal de la conciencia, sino el ser constituido por la praxis. Hay, por consiguiente, una novedad radical al pasar de la realidad como objeto a contemplar, o como objeto constituido por la actividad de la conciencia, a la realidad producida por los hombres con su actividad práctica, real.

Sin embargo, si la revolución filosófica de Marx se redujera a un cambio de objeto, sin transformar radicalmente la práctica de la misma filosofía, estaríamos ante una revolución limitada (revolución en sentido estrecho), por importante que fuera como revolución teórica. Es decir, no pasaría el límite de una revolución como la kantiana, pues se efectuaría como ella en el plano de las filosofías que “se han limitado hasta ahora a interpretar el mundo de distintos modos”, pero sin relación consciente y necesaria con la práctica como elemento indisoluble de ella.

Ir más allá de Kant o realizar una revolución que rompiendo sus límites como filosofía especulativa signifique una revolución profunda, jamás realizada, en la historia de la filosofía. Exige considerar el mundo no sólo como objeto a transformar o en transformación, sino como objeto en cuya transformación se inserta la filosofía. Se trata no sólo de teorizar sobre la praxis, (p. 317) sino en función de ella, como momento teórico de la praxis misma.

La filosofía así concebida no sólo es teórica (por otra parte, nunca puede dejar de serlo), sino teórico-práctica en cuanto que cumple una función práctica determinada por el lugar que ocupa en la praxis. Es la filosofía exigida no por consideraciones puramente teóricas, sino por una opción revolucionaria. (“de lo que se trata es de transformar al mundo, dice Marx”).

Tal es el plano en el que se opera la revolución profunda que Marx lleva a cabo como transformación radical de la propia práctica de la filosofía. De este modo, la revolución expresada por la ruptura con la filosofía anterior, especulativa, y por su nuevo objeto (el ser como praxis), que marca el final tanto de la ontología tradicional como de la metafísica surgida del trascendentalismo kantiano, culmina en la transformación de la práctica misma de la filosofía.

En este sentido, el marxismo constituye una revolución, pero no una revolución teórica más, del tipo de la kantiana, sino una revolución teórico-práctica, ya que transforma radicalmente la relación de la filosofía con la praxis. Es la filosofía de la revolución que se integra en la revolución, en el sentido profundo y amplio que corresponde a la ideología revolucionaria.

...el contenido revolucionario de la filosofía no sólo está en la concepción práctico-materialista de la realidad y del pensamiento, sino en haber concebido la propia teoría (la filosofía en este caso) como un momento necesario de la práctica misma. Tal es el sentido último de la revolución filosófica que, a partir de sus “Tesis sobre Feuerbach”, lleva a cabo Marx. Afecta, pues, al objeto, a su dispositivo conceptual y a su práctica misma. Su dimensión es práctica en un doble sentido: en cuanto que se hace desde cierta opción práctica (la de transformar el mundo), que es, a su vez, una opción ideológica (la que corre (p.318) ponde al punto de vista de la clase interesada en esa transformación), y transforma radicalmente la teoría (su relación con la práctica) para poder contribuir así a dicha transformación. Y justamente por esta doble naturaleza práctica, la filosofía revolucionaria de Marx es, desde el criterio decisivo de la racionalidad práctica, la revolución más profunda en la historia de la filosofía. (p.319)