

## KANT Y MARX COMO CRITICOS DE LA RAZON (\*)

Por Jindrich Zeleny (Praga)

1. Marx no fue, ciertamente, un crítico de la razón en el significado específico de Kant. Lo insostenible de las investigaciones de algunos marxistas neokantianizantes, en la época de IIª Internacional, ha sido plenamente revelado desde tiempo atrás, así como todas las tentativas de interpretar kantianamente el método marxista, o bien el propósito de completar desde el exterior al marxismo con la crítica kantiana del conocimiento. Todo esto se ha mostrado irrealizable, sobre todo luego de la publicación de los manuscritos marxistas de París del año 1844 y del esbozo del *Capital* de los años 1857-58.

En otro sentido, esto es, como crítico de toda filosofía especulativa y especialmente de la filosofía hegeliana de la razón, no hay duda que Marx ha sido un "crítico de la razón". En la crítica de la razón hegeliana Marx ha expresado su concepción de la superación de la metafísica tradicional y de la ontología, no sólo de la ontología prekantiana sino también de la filosofía trascendental especulativa que deriva de Kant.

No tengo intención de realizar una reducción neokantiana del método marxista, ni de jugar con perífrasis. Respecto de este punto, me parecen importantes las siguientes cuestiones: la ruptura marxista con la tradición filosófica, por cuanto concierne al tipo de pensamiento científico, ¿constituye un retorno al pensamiento precrítico, a la ontología de tipo prekantiano, —o bien es estrictamente un nuevo comienzo en sentido teórico, sin continuidad con Kant— o, en otro caso, se trata, por el contrario, de una tentativa de lograr una nueva solución para cuestiones inherentes a la crítica de la metafísica prekantiana, de una crítica a la cual Kant introducía?

Si fuese válida esta última alternativa, entonces nos preguntaríamos: ¿en qué sentido la crítica marxista de la razón, que se manifiesta como crítica de la razón hegeliana e inseparable de la crítica de la economía política burguesa, no obstante toda discontinuidad y el total radicalismo del replanteo, representa una continuación y una profundización de la vía emprendida por Kant? ¿Qué conexiones históricas hay en este sentido entre Kant y Marx, ya que ambos han realizado una revolución en el estilo filosófico de pensar? Querría tratar algunos aspectos de estos problemas, principalmente sobre la base de una interpretación del desarrollo marxista entre los años 1844-45, de los *Manuscritos* parisienses a la *Ideología alemana*, es decir, de aquella fase del pensamiento que me parece decisiva para la comprensión del aspecto filosófico de la totalidad de la obra teórica de Marx.

### NOTAS:

(\*) Trabajo enviado por el autor, en alemán, al *II Internationaler Kantkongress*, realizado en Bonn y Düsseldorf del 25 al 31 de julio de 1965 y publicado en este idioma en *Kant-Studien*, vol. 56, Nº 3-4, año 1966, págs. 329 a 341. Traducido al italiano por la redacción de la revista *Il pensiero*, Nº 1-2, Vol. XI, junio-agosto, año 1966, págs. 117 a 131.

Marx va más allá de un nuevo enunciado filosófico. Lo que propone es una nueva actitud práctica revolucionaria del hombre. Indaga las bases de la solución de los problemas histórico-humanos de su tiempo (y de los problemas teóricos como su momento) descubriéndolos en un movimiento revolucionario práctico que apunta al cambio de las precedentes formas burguesas de actividad humana hacia nuevas formas comunistas del proceso vital humano. Un momento inseparable e incondicionado de este proceso es para él la actividad científico-pensante, ante todo el "concepto de la praxis" (1), una "ciencia positiva" como "exposición de la actividad humana, del proceso práctico de desarrollo del hombre" (2). La crítica de la economía política burguesa y de la sociedad burguesa en general, que Marx formuló en sus obras posteriores, era sin duda entendida como la elaboración concluyente de esta ciencia crítico-positiva de las relaciones dadas, una ciencia por principio abierta, no cerrada, y, además, para él, desde el punto de vista del "nuevo materialismo", la praxis humana necesariamente se debería presentar como abierta y capaz de construir nuevas formas y contenidos.

¿Cómo es posible un concepto tal de praxis?

En Marx no se presenta, en el sentido de la crítica kantiana del conocimiento, la cuestión acerca de la posibilidad y de la fundación de una ciencia de este género, ya que él habría considerado la manera criticista originaria de presentar la cuestión como "no crítica", como un recaer en el filosofar especulativo. Si bien falta bajo este aspecto, en Marx, una expresa clarificación, en confrontación con la **Crítica de la Razón Pura**, los motivos marxistas para una desvalorización similar de la problemática kantiana afloran en la **Ideología Alemana**. La ciencia humana —y allí no reconoce ninguna otra— es para Marx una forma específica de actividad de trabajo de los hombres reales, vale decir, de los hombres como se producen material y espiritualmente a sí mismos, por lo tanto, "tal como actúan bajo determinados límites, presupuestos y condiciones materiales e independientes de su voluntad". (3) El pensar y, en consecuencia, también el pensar que procede en forma científica, es un momento del proceso práctico individual-social de la vida del hombre. Si una investigación de la forma del pensar, comprendidos los problemas de la fundación de la ciencia, no debe ser abstracta (en el sentido marxista), especulativa, "ideológica", debe aplicarse desde el principio como finalidad exclusiva a considerar este momento de la conciencia y del pensamiento humanos en el proceso vital práctico de la sociedad. Ya que la problemática kantiana no lo hace, es desechable como especulativa e "ideológica".

El análisis y la reproducción pensante del proceso práctico real de la vida humana en la época de la sociedad burguesa es, para Marx, el fundamento

(1) K. MARX - F. ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1927 agg. Mega, Bd. 5, p. 535.

(2) *Ibid.*, p. 16.

(3) *Ibid.*, p. 15.

del análisis y aún de la crítica de la forma del pensamiento científico perteneciente a la era capitalista, el fundamento de la comprensión racional del tipo de racionalidad que le concierne. En este sentido la concepción marxista del problema del fundamento constituye una negación, e incluso cometido especial, de la problemática kantiana.

Ahora trataremos de exponer en qué medida ella constituye, sin embargo, un desarrollo y una profundización de algunos motivos fundamentales de Kant. A mi juicio, el intercambio de opinión marxista con dos pensadores que, al igual que Marx, vieron en la crítica de la tradición filosófica el fundamento de un nuevo filosofar **toto genere**, puede contribuir a la clarificación del radicalismo profundo de la iniciativa de Marx y, así también, a entenderla más hondamente vinculada con la revolución filosófica surgida de Kant. Pienso aquí en Feuerbach y en Stirner. Por lo que se refiere a Stirner, la relevancia filosófica de la polémica con Marx ha sido frecuentemente, a mi parecer, erróneamente infravalorada.

Si nuestra interpretación es correcta, no se comprende en qué sentido se debe entender la afirmación de Kröner según la cual el desarrollo filosófico de Kant a Hegel forma como un todo concluido, como "una fase de pensamiento que queda encerrada en sí misma, inteligible en sí misma y tal que **no remite más allá de sí misma**". (4) "En la dirección trazada —dice Kröner— el pensamiento puesto en movimiento por Kant no podía progresar más... Si debiera haber un "después de Hegel", necesariamente sobrevendría un nuevo comienzo". Precisamente, se trata del carácter del nuevo comienzo de Marx, de su relación con el pensamiento puesto en movimiento por Kant.

2. Cuando Marx, en la primera **Tesis sobre Feuerbach**, diferencia su concepción de la realidad de la feuerbachiana, formula su visión de la filosofía trascendental y, a la vez, su valoración de la contribución teórica de ésta. Según Marx, el error fundamental del materialismo precedente consiste en esto: "que el objeto, la realidad, la sensibilidad es concebida sólo bajo la forma del objeto o de la intuición; pero nunca como actividad humano-sensible, como praxis; no subjetivamente. Por consiguiente, en el idealismo —que naturalmente no conoce la actividad real, sensible, como tal— el aspecto activo ha sido desarrollado abstractamente, en contraposición al materialismo." (5)

Antes de pasar a la determinación de la relación entre el comienzo poshegeliano de Feuerbach y de Marx y la moderna filosofía trascendental iniciada por Kant, es necesario observar, para la clarificación de la concepción práctica marxista de la realidad, lo siguiente.

La expresión fragmentaria de la primera tesis sobre Feuerbach es a tal punto indeterminada que permite por lo menos dos explicaciones. Marx quiere decir que, el objeto, la realidad, debe ser considerada **no solamente** bajo la forma de objeto y de intuición, **sino también** como actividad humana, praxis

(4) R. KRÖNER, *Von Kant bis Hegel*, II edic., Tübingen, 1961, p. 16. El subrayado es mío.

(5) MEGA I., Bd. 5, p. 533.

(en cuyo caso surgirán cuestiones ulteriores, es decir, de qué modo cabe entender la expresión "no sólo" - "sino también"). ¿Acaso la crítica marxista de Feuerbach y del materialismo precedente quiere significar que la realidad es exclusivamente comprensible como actividad humana y que no existe ninguna realidad que pueda ser concebida bajo la forma de objeto? Yo considero correcta la primera interpretación en cuanto punto de partida de la interpretación auténtica y querría, ante todo, remitir, para una clarificación de la dificultad interpretativa, a algunos momentos de la polémica de Marx contra los jóvenes hegelianos, la cual data aproximadamente de los mismos años que la **Tesis sobre Feuerbach**.

Si sostenemos que para Marx el problema de la realidad se convierte en problema de la praxis, expresamos algo fundamental y esencial de su doctrina, pero no apreciamos el elemento específico del punto de vista filosófico marxista. Con respecto a este punto, es necesario considerar de qué modo Marx distinguía críticamente su concepción de los célebres problemas formulados en la primera de las tesis sobre Feuerbach, no sólo respecto al materialismo "no práctico" de Feuerbach mismo, sino también respecto a la concepción "práctica" de la realidad de los jóvenes hegelianos, ante todo respecto de la "filosofía de la autoconciencia crítica" de B. Bauer, de la "Filosofía de la acción" de Moses Hess, y también de la dialéctica stirneriana del hombre como unidad de creador y de creado. Para nuestro problema, no carecerá de significado mostrar cómo, en la **Sagrada Familia**, es criticada la baueriana "lucha contra la sustancia", es decir, la baueriana concepción subjetiva de la realidad como actividad humana. Bauer sublima todo lo que tiene existencia material fuera de la autoconciencia humana, reduciéndolo a una mera apariencia y a un momento de la actividad humana crítico-pensante del hombre. "Combate — escribe Marx de Bauer— en la sustancia, no la ilusión metafísica, sino el núcleo mundano, la naturaleza, tal como ella existe fuera del hombre, tal como es en sí misma. No presuponer en ningún modo la sustancia (emplea este lenguaje) significa para él: no reconocer ningún ser distinto del pensamiento... ningún objeto distinto del sujeto". (6)

Con tal propósito, se debe observar que esta crítica de Marx a Bauer no puede ser determinante para la superación de la antes mencionada dificultad de interpretación, ya que está expresada desde un punto de vista que, si bien no es feuerbachiano ortodoxo, es tributaria de una concepción feuerbachiana. El cambio crítico decisivo de Marx respecto de Feuerbach se verifica recién en el año 1845, por lo tanto, en una época posterior a la redacción de la **Sagrada Familia**. La **Sagrada Familia** habla ahora de Feuerbach como del genial crítico de Hegel, que ha perfeccionado y cumplido a fondo la crítica de la religión, que ha reconducido el espíritu metafísico absoluto a la "realidad efectiva humana fundada sobre la naturaleza", y que además ha puesto "las bases sólidas y principales para la crítica de la especulación hegeliana y, por lo tanto, para toda

---

(6) *MEGA I*, Bd. 3, pp. 318-319.

metafísica". (7) Los manuscritos de 1845, en cambio, juzgan a Feuerbach de modo esencialmente crítico: Feuerbach no ha triunfado en el objetivo de criticar la dialéctica hegeliana (8); es un flagrante error de los "verdaderos" socialistas, el de entender a Feuerbach sólo prácticamente y aplicar su teoría a la vida social para desarrollar una crítica completa de la sociedad presente. (9)

Debemos procurar, por lo tanto, esclarecer tales dificultades de interpretación en los trabajos de 1845 y de los años posteriores. Querría, ante todo, mostrar brevemente que también en la **Ideología alemana** Marx, en la polémica contra Bauer y Stirner, niega expresamente la concepción subjetiva de la realidad en el sentido de una subsumción de la "sustancia" bajo el "sujeto". (10) Acerca de las tentativas de los "verdaderos" socialistas de reducir la realidad a una "libre actividad humana" y, por lo tanto, de concebir la realidad de modo simplemente subjetivo, Marx y Engels observan críticamente en la **Ideología Alemana** lo siguiente: "Vemos aquí, por otra parte, lo que los verdaderos socialistas entienden por "libre actividad". Nuestro autor nos señala incautamente que ella es la actividad "no determinada desde el exterior por las cosas", es decir, el acto puro, la actividad pura, absoluta, que no es sino actividad, y que en última instancia se basa en la ilusión del pensamiento puro. Por supuesto, esta actividad pura más bien se corrompe si tiene un sustrato material y un resultado material... El sujeto, que está en el fundamento de esta actividad pura, puede incluso no ser el hombre sensible, real, sino sólo el espíritu pensante". (11) De lo precedente resulta que la primera tesis sobre Feuerbach no está interpretada en el sentido de una reducción de toda realidad a la actividad práctica-humana, como por ejemplo, el joven Lukács parece inclinado a aceptar en su influyente obra **Geschichte und Klassenbewusstsein**. (12) Según Marx, el error de Feuerbach no consiste en reconocer la existencia de los objetos sensibles, los cuales son distintos de los objetos del pensamiento y de la actividad pensante, sino en la "limitadísima, es decir, ahistórica medida" (13) de tal reconocimiento.

En general, cuando Feuerbach indaga la conexión del hombre con la sociedad y la historia, explica todo como realización "de la esencia humana", que él entiende ahistóricamente como simple universalidad natural del género. Contra esto, Marx pone el acento en que la "esencia humana" es en todo tiempo un producto histórico. La historia no se hace ni por el espíritu del mundo, ni "por el hombre", sino por los hombres tales cuales son realmente, lo cual significa para Marx: como obran y producen material y espiritualmente. En la historia encontramos a cada paso una relación históricamente constituida con la

---

(7) *Ibid.*, p. 316.

(8) MEGA I., Bd. 5, p. 515.

(9) MEGA I., 5, p. 477.

(10) MEGA I., Bd. 5, p. 373-374.

(11) MEGA I., Bd. 5, p. 449.

(12) Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlín, 1923, pp. 28, 160 y también en otras partes.

(13) MEGA I., Bd. 5, p. 81.

naturaleza y una relación recíproca entre los individuos; estas relaciones se expresan sucesivamente en determinadas fuerzas de producción y relaciones de producción, que toda generación hereda de sus predecesores. Por una parte, las fuerzas de producción y las circunstancias heredadas son modificadas por las nuevas generaciones y, por otra parte, prescriben a estas últimas sus propias condiciones de vida. Se puede decir también que "las circunstancias hacen a los hombres, así como los hombres hacen a las circunstancias" (14). A este respecto, Marx llega a formular su filosofema fundamental: la modificación de las circunstancias y la modificación de la actividad humana (o la automodificación) coinciden y "pueden ser concebidas y captadas racionalmente sólo como praxis transformadoras". (15)

Para Marx, la "esencia del hombre" es, por lo tanto, la actividad real humana en la forma histórica mutable y determinada por automodificaciones, en la unidad socio-individual del "hacer la circunstancia" y del "ser hecho por las circunstancias", y tiene su fundamento real en la objetividad social producida por generaciones precedentes. (16) La distinción entre la sociedad burguesa y postburguesa consiste, para Marx, en el hecho de que, en la primera, el pasado domina sobre el presente, y, en la segunda, el presente sobre el pasado. (17)

Desde el punto de vista del materialismo práctico la contraposición tradicional entre conciencia y objeto, entre pensamiento y ser, le parece a Marx hartamente simple y abstracta ("abstracto" en el significado que Marx da al término, refiriéndolo al concepto feuerbachiano de abstracción, es decir, en el significado de "sin relación con la realidad humana". Por otra parte, a la concepción "ideológica" feuerbachiana del hombre Marx contrapone la propia; para él "abstracto-concreto" son conceptos que tienen un sentido diverso respecto de Feuerbach. Aun cuando Feuerbach es para Marx abstracto en toda su concepción filosófica, ya que le falta la concepción histórica, práctica del hombre y de la realidad).

Feuerbach concibe la unidad de conciencia y de objeto, de pensamiento y de ser, de un modo dualista y contemplativo o bien como una especie de ahistórica acción recíproca entre conciencia y objeto, a los que enlaza en una unidad naturalísticamente entendida. "La verdadera relación entre conciencia y objeto es sólo ésta: el ser es sujeto, el pensamiento es predicado. El pensamiento deriva del ser, pero no el ser del pensamiento". (18) Para Marx, el pensamiento es un momento del ser (19), donde por "ser" entiende la concepción práctica marxista de la realidad. Sobre la base de esta concepción del ser,

---

(14) *Ibid.*, p. 28.

(15) *Ibid.*, p. 543; cfr. allí p. 193.

(16) *Ibid.*, p. 28.

(17) MEGA I., Bd. 6, p. 540.

(18) L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen*, (en: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlín, 1955, p. 84).

(19) MEGA I., Bd. 5, p. 242-43.

Marx distingue, en el análisis de la realidad social que tenía frente a sí, diversas formas de objetividad: 1) la objetividad que es producida por el hombre y que se origina en la interacción de muchos individuos y que, según las diversas condiciones sociales, a) o actúa bajo la forma de una necesidad externa, como potencia extraña contra los individuos operantes, o bien b) no tiene este carácter de objetividad extraña y es, en cambio, un momento de la autorrealización consciente del hombre; 2) la objetividad cuya existencia no es mediada por la actividad del hombre, que, por lo tanto, es algo "presente sin intervención del hombre" (20) y que, según las condiciones históricas, podrá así entrar o no, antes o después, como sustrato material en el proceso del trabajo y de la vida humana; 3) la objetividad de la subjetividad humana como momento de la praxis total. Por lo tanto, la relación usada por Feuerbach "sujeto-predicado" ya no basta a Marx para explicar la relación entre pensamiento y ser, en particular entre el pensamiento y las diversas formas de la objetividad. La relación "sujeto-predicado" presupone una estructura sustancialmente atributiva, que solemos caracterizar mediante la relación "sujeto-predicado". Según Marx, la relación "pensamiento-realidad concebida prácticamente" tiene en cambio otra estructura; por esta razón, la caracterización de Feuerbach le resulta inaceptable.

El cometido científico de "comprensión de la praxis" no está bien definido, según Marx, en cuanto en la *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología Alemana* son elaboradas las determinaciones generales, en el sentido del materialismo práctico, de una nueva concepción, no objetivista, pero tampoco subjetivista, de la realidad. También la relación de lo universal y de lo particular, como todas las cuestiones profilosóficas tradicionales, son vistas en el materialismo práctico de Marx desde una nueva perspectiva. Si quisiéramos concebir estas determinaciones generales (subjetividad-objetividad, esencia del hombre etc.) como abstracción suprahistóricas, como generalidades formales que subsumen los particulares, no seríamos conscientes del hecho de que en su abstractividad ellas no bastarían para la comprensión de la praxis en su concreta forma histórica, siempre diversamente determinada; según Marx, de este modo abandonaríamos el terreno histórico e ingresaríamos en el camino de la ideología. (21) "En sí mismas, separadas de la historia real, estas abstracciones no tienen en general ningún valor". (22) Si, en cambio, las entendemos como abstracciones históricas, tienen —como Marx intenta demostrar especialmente en la polémica contra Stirner— un gran significado filosófico y metodológico. Son un momento del verdadero saber y no se pueden omitir para "la comprensión de la praxis" y, por lo tanto, para la efectiva praxis revolucionaria.

(20) *Il Capitale*, I, p. 186 (Berlino, 1947).

(21) "Ideología" en el significado en que Marx emplea el término en la *Ideología alemana*. Cfr. *Mega I.*, vol. 5, pp. 565, 568 y pasajes.

(22) *Ibidem*, p. 16.

A los fines de una clarificación profunda de la concepción marxista de la problemática elaborada en la **Tesis sobre Feuerbach**, se debería indagar cómo se concibe la "realidad" en el análisis marxista de las formas históricamente concretas de la actividad humana, que Marx tenía frente a sí y, en particular, en el análisis de su forma fundamental actual, la de la producción material de la época burguesa. No es éste nuestro objetivo inmediato. El análisis económico de Marx con su concepción, implícita o explícitamente expresada, de las diversas especies de ser, de la relación entre subjetividad y objetividad, espontaneidad y receptividad, autonomía y heteronomía, naturalidad e historicidad, son, a mi modo de ver, filosóficamente importantes no como meras concretizaciones de la generalidad supra-histórica, sino como momento incondicional teórico que caracteriza y sostiene la nueva concepción protofilosófica.

3. El nuevo comienzo antropológico posthegeliano de Feuerbach descubre, en el desarrollo de Kant a Hegel, sólo una racionalización de la teología y, por lo tanto, una cierta asimilación del absoluto al hombre y, en consecuencia, un grado de pasaje entre el telos común como forma burda de alienación del hombre y la filosofía antropológica como reconquista de la esencia humana. En este sentido, la filosofía especulativa alemana tiene para Feuerbach un alto significado histórico. (23) Marx descubre, por una parte, desde el punto de vista del materialismo práctico, el aparente radicalismo de Feuerbach y de Stirner, y muestra en qué medida ambos permanecen fieles a la tradición, y, por otra parte, acentúa el significado positivo, descuidado por Feuerbach, de la filosofía trascendental alemana para la preparación de una ciencia adaptada a la "comprensión de la praxis".

Una interpretación más particularizada de la conexión histórico-problemática del nuevo materialismo de Marx con la elaboración del "aspecto activo" en el idealismo alemán, podría partir de la "deducción trascendental kantiana de los conceptos puros del entendimiento", donde la experiencia y la realidad de la experiencia son concebidas esencialmente como actividad del intelecto y producto de esta actividad, es decir, como una cierta forma de actividad. Se debería proseguir, señalando cómo Fichte radicaliza el principio del trascendentalismo kantiano negando la "cosa en sí" y despeja así el camino para la comprensión de la relación sujeto-objeto y, por lo tanto, para la comprensión del ser en general como producir; cómo Schelling perfecciona la idea kantiana de un "intellectus archetypus" y enriquece el trascendentalismo mediante la dimensión histórico-social; cómo Hegel se esforzó por dar, con la teoría de la autoproducción del espíritu, sobre la base del trascendentalismo, una teoría de la experiencia entera y, a la vez, una teoría de la libertad más consecuente de lo que Kant, Fichte y Schelling lograron realizar. A la filosofía hegeliana de la autoproducción del espíritu, Marx se enfrenta cri-

---

(23) L. FEUERBACH, *Grundsätze*, p. 6.

ticamente en los **Manuscritos económico - filosóficos**, donde esclarece los presupuestos filosóficos de su crítica de la economía política burguesa y de la teoría del comunismo del año 1844. La autoproducción de la autoconciencia filosófica es explicada, tal como se presenta en la **Fenomenología** hegeliana, como expresión especulativa del proceso histórico de la autoproducción del hombre; esta concepción es elaborada luego y transformada críticamente en la **Ideología alemana**, tras la exclusión de los elementos escatológicos e "ideológicos" de Feuerbach, de procedencia hegeliana, y reconstruida sobre la base de una concepción práctica de la realidad en el sentido del nuevo materialismo.

Marx parece, particularmente bajo tres aspectos, más cercano al punto de partida de la filosofía trascendental alemana, es decir, a Kant, que a la conclusión idealista de la filosofía trascendental misma en la dialéctica hegeliana de la razón.

a) A los ojos de Hegel ha sido una deficiencia del criticismo kantiano que su "punto de vista absoluto", en última instancia, fuera solamente "el hombre y la humanidad". "Así, aquello que constituye la meta de tal filosofía no es conocer a Dios, sino al hombre", dice Hegel. (24) Sobre este punto, si bien en otro plano, Marx retorna a Kant, en el sentido de que ve en los hombres finitos, tal como actúan en determinados contextos naturales y sociales, históricamente variables, el alfa y omega de toda teoría.

b) En segundo lugar, se puede entender la relación de Marx con la idea del matematicismo, como refutación de la correspondiente crítica hegeliana a Leibniz y Kant, y reconocer en ella un cierto re acercamiento a Kant. Aunque si bien Marx refuta la idea del matematicismo en su pretensión absolutizante, no entiende, sin embargo, como Hegel, el conocimiento matemático como conocimiento subordinado y de segundo plano, que no debería abrigar ninguna pretensión de ser conocimiento "verdaderamente científico". Por principio, él se inclina, en cambio, a favor de una aplicación siempre creciente de la matemática al conocimiento, incluso en relación con los procedimientos de carácter dialéctico, como demuestra, por ejemplo, su carta a Engels de mayo de 1873 (25), acerca de la posibilidad futura de una determinación matemática de las crisis económicas. Ya en la **Ideología Alemana**, Marx rechaza duramente "las filípicas de los literatos contra el número, mezcladas con tradiciones hegelianas", que lanzan los denominados "verdaderos" socialistas. (26)

c) En tercer lugar, en su básico reconocimiento de las barreras y de los límites de la razón humana, Marx parece más cercano a Kant que a Hegel, aun cuando esta no absolutidad de los poderes cognoscitivos humanos sea entendida por los dos filósofos de manera esencialmente diversa —por Kant, en conexión con su meta histórica distinción entre ciencia de la experiencia y

(24) *Werke*, ed. Glockner, Bd. I, p. 291.

(25) MARX-ENGELS, *Briefwechsel*, IV, p. 478, Berlín, 1950.

(26) *MEGA I*, vol. 5, p. 498.

"cosa en sí", por Marx, como consecuencia de su concepción histórico-práctica de la realidad.

Querría tratar aquí el problema de la conexión histórica entre Kant y Marx bajo otro aspecto, que me parece digno de relieve. El fondo social-práctico de las más importantes concepciones de la filosofía clásica alemana, está constituido por las formas del proceso histórico (con una relación específicamente histórica entre el individuo y la totalidad social) y por las formas de la dependencia del hombre respecto de la naturaleza, y del dominio de la naturaleza por obra del hombre que la edad burguesa, en particular en el período de la revolución francesa, lleva consigo; filosóficamente, desde el punto de vista de la forma teórica, aquellos problemas prácticos reciben su expresión, ante todo, en una nueva formulación de los problemas de la determinación y de la autodeterminación. El problema fundamental de Kant, además de la bien señalada cuestión inicial de la **Crítica de la Razón Pura** acerca de la posibilidad de la síntesis a priori que, en resumidas cuentas, es un problema derivado, se puede formular como sigue. Si el ser autónomo es incompatible e inconcebible con la racionalidad newtoniana, la cual tiene su puesto incommovible en la ciencia de la naturaleza, y si al respecto no queda ninguna duda de que existe un ser autónomo (especial y primariamente el hombre que actúa moralmente como personalidad), ¿cuál es la **philosophia prima** capaz de volverlo inteligible y de volver concebible su coexistencia y su unidad?

Se trata de la relación entre la naturaleza y lo humano, y de su unidad, acerca de lo cual Kant entiende lo "natural" y lo "humano" sobre todo en un significado específico. El elemento "natural" es fenómeno, y es accesible científicamente sólo dentro de los límites de la experiencia posible, donde ciencia significa de acuerdo con su índole, la ciencia newtoniana. **Lo humano en el sentido más propio** es aquello cuya existencia no se deja determinar a través del espacio y el tiempo, aquello que no es "fenoméricamente condicionado" y por ello no es objeto de conocimiento científico, puesto que se sustrae al mecanicismo natural: es la personalidad humana moralmente operante que determina ella misma su propia voluntad a través de la ley moral del hombre como fin de sí mismo (en la terminología kantiana: que obra "libremente"). Para esta realidad que se autodetermina, para la comprensión de su modo de ser, no se pueden emplear las determinaciones válidas para los fenómenos. El sujeto que actúa mediante "causalidad según libertad" es "real" de un modo particular, distinto del de los fenómenos naturales, y esta su realidad **sui generis** abre ciertamente una nueva posibilidad de conocimiento, no bajo la forma de conocimiento científico-teórico, pero tal que, al menos en parte, al menos en un ámbito determinado y circunscripto, nos devela el "ser en sí". Se presenta luego, el problema de la relación y de la unidad de lo natural y lo humano entendido en este sentido, de la naturaleza y del hombre. Como es bien sabido, Kant resuelve este problema en el sentido de una coexistencia dualista: el mecanicismo natural vale en la esfera de los "fenómenos", la "libertad" existe en la de lo inteligible. Surgiría un contraste si los fenómenos

y las cosas en sí no se distinguieran, y en este caso el espinocismo constituiría la alternativa ineludible, es decir, aquel sistema filosófico que, según Kant, no conoce ninguna autodeterminación en sentido auténtico y que precipita la libertad en una fatal necesidad universal.

Para Kant, el concepto de la libertad es la piedra angular de todo el edificio de la razón pura: (27) y de él deriva la filosofía primera, en la cual las estructuras que se determinan análogas al yo autónomo, tienen el primado, mientras que las estructuras del ser, muy diferentes, juegan un papel secundario, en cuanto se conciben sobre la base del papel fundamental de la autodeterminación. Puesto que reserva un lugar privilegiado en toda la filosofía al problema de la autodeterminación, tal como aparece en el modo humano de actuar (la elección bajo la ley moral), Kant es el iniciador de algo fundamental en el desarrollo de la filosofía primera: humaniza el problema de la creación, que la metafísica cristiana había considerado antes en forma alienada en cuanto asignaba prioridad al problema de qué era la creación divina, y qué relación tenía el hombre con ella.

Si queremos comprender cómo formula Marx, en la *Ideología alemana*, sus relaciones críticas con las ideas de Hegel, advertimos claramente que el problema de la unidad de los individuos que obran en forma autoconciente y de la naturaleza (se debe añadir, por otra parte: de la naturaleza, incluida la "segunda" naturaleza) constituye el problema central. En la filosofía racional de Hegel, que emprende la tarea de llevar a unidad y a coincidencia el punto de vista de la sustancia (Espinoza) con el de la autoconciencia (Fichte), él descubre una expresión mistificada del intento de resolver el problema de la relación hombre-naturaleza que, en cambio, situado en la más rica dimensión histórico-práctica, se define como problema de la relación y unidad de los hombres que obran autoconcientemente en formas históricamente concretas y de la objetividad social y natural. Evidentemente, existe también, en este sentido, una relación esencial entre Kant y Marx, si bien es notorio que Marx no acepta la solución kantiana y elabora una problemática más vasta, preparada por el trabajo teórico de la filosofía clásica inaugurada por Kant.

4. En la posición filosófica a la que Marx llega en la *Tesis sobre Feuerbach* y en la *Ideología alemana* no juegan un papel central y fundamental ni el problema de la relación entre "sustancia" y "objeto", ni el concepto de "hombre en general", ni el concepto de "materia en general" (28), ni un "principio" en el sentido de la vieja ontología, sino más bien la concepción práctica de la realidad y de la verdad. El lugar de la vieja ontología precrítica es ocupado por la nunca concluida búsqueda clarificadora de la problemática onto-praxiológica, búsqueda constante y necesariamente renovada con el desarrollo de la praxis humana material-espiritual, es decir, por aquella problemática que en modo fragmentario y embrionario se esboza en la *Tesis sobre*

(27) *Werke*, Akad. Ausg., Bd. 5, p. 3.

(28) *MEGA I.*, vol. 5, p. 83.

**Feuerbach.** En este sentido se puede ver en la concepción práctica marxista de la realidad una nueva respuesta a las cuestiones planteadas por la ontología tradicional y aun por la filosofía trascendental alemana. Se trata de una respuesta que presupone la destrucción de la ontología "dogmática" prekantiana en sus puntos esenciales y se nutre en el terreno preparado por la filosofía trascendental.

La posición ontopraxiológica de Marx se conecta con el motivo fundamental del pensamiento del trascendentalismo, en la concepción kantiana, en este punto: Marx, como antes de él Kant, entiende la objetividad, la realidad, no como algo simplemente dado del cual el hombre puede apropiarse de modo simplemente receptivo y conocer en su verdad. Ambos pensadores plantean la cuestión acerca de la mediación humana de la realidad y de la verdad. Evidentemente, difieren mucho las respuestas que Kant y Marx dan a tal problema. El "criticismo" histórico y práctico de Marx tiene nuevas dimensiones: la conexión histórico-problemática con la crítica kantiana de la razón parece, sin embargo, esencial. El trascendentalismo fichteánamente radicalizado, que excluye la cosa en sí, no es enteramente criticado por Marx desde el punto de vista de la ontología dogmática prekantiana. Marx lo vincula, en cambio, con su propia idea filosófica central de la actividad y de la autodeterminación humana y reelabora materialísticamente su concepto de la praxis. Para Marx, el trascendentalismo radicalizado de Fichte no era suficientemente radical como fundamento teórico de la autorrealización del hombre, puesto que Fichte consideró el papel de la autorrealización humana solamente como cometido de la actividad pensante y omitió la realidad existente "práctico-sensible".

(Traducción del italiano de STELLA MARIA BON).