

Del sujeto trascendental al sujeto revolucionario

From the transcendental subject to the revolutionary self

CARLOS SCHOOF ALVAREZ*

Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú

Resumen

El presente artículo expone algunos elementos comparativos entre Kant y Marx que permitan identificar un tránsito desde la noción de sujeto trascendental a la de sujeto revolucionario. Los aspectos que se comparan en sus respectivos programas emancipatorios son su consideración sobre lo humano, la primacía de la praxis, la libertad, la dignidad y cómo estos les permiten atribuirle un papel medular a las masas como ejecutoras de la acción revolucionaria y el progreso histórico-moral.

Palabras clave

subjetividad, revolución, Modernidad, Kant, Marx

Abstract

The present article exposes some comparative features between Kant and Marx that allow us to identify a transition from the notion of transcendental subject to that of revolutionary subject. The features that are compared in their emancipatory programs are their consideration of the human, the primacy of praxis, freedom, dignity and how these allow them to attribute a central role to the masses as executors of revolutionary action and historical-moral progress.

Keywords

subjectivity, revolution, Modernity, Kant, Marx

* Pontificia Universidad Católica del Perú, cgschoof@pucep.pe

“El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, solo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista”¹

José Carlos Mariátegui

Introducción

No sería insensato afirmar que el espíritu de la filosofía hegeliana se cifra en una de las famosas sentencias de la *Fenomenología*: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, 2000, p. 15). Hay que tomar literalmente la doble conjunción: lo verdadero debe aprehenderse y expresarse (primera conjunción) como sustancia y sujeto (segunda conjunción). Si aprehendemos lo Verdadero sin expresarlo, olvidamos que “la fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización” (Hegel, 2000, p. 11). Defenderíamos una suerte de lenguaje privado usado tendenciosamente por aquellos que apelan a lo inefable para esconder su fideísmo y evitar “dar razón” [διδόναι λόγον] de sus prejuicios a través de la publicidad del discurso. Si expresamos lo Verdadero sin haberlo aprehendido, enunciamos un *flatus vocis* y nos perdemos en el mero hablar según las entidades nominales de la lengua y los relatos (*cf.* Grondin, 2009, p. 47). A pesar de la importancia de la primera conjunción, la segunda ha gozado de mayor interés. Recordemos la lección hegeliana: si consideramos lo Verdadero sólo como sustancia, permanecemos en el horizonte de la universalidad y la inmediatez no desarrolladas, es decir, de la inmovilidad estéril, sin captar la actividad del Espíritu. Rühle ha insistido en que toda interpretación de dicha sentencia debe situarla en la reflexión hegeliana sobre la historicidad de la verdad y el saber: “el cambio histórico... es expresión de la *subjetividad* que se realiza y al mismo tiempo desarrolla una dinámica *substancial* propia, en la que la subjetividad permanece retenida y en la que sufre transformaciones... una filosofía que aspira a comprender su época debe tener en cuenta... ambos momentos” (Rühle, 2010, p. 21)². Que Hegel hable de momentos³ y no de partes revela su tentativa de mostrar la naturaleza de lo dialéctico, esto es, su carácter orgánico y no mecánico. En su progreso, la conciencia se realiza libremente en cada una de sus figuras impregnándolas de racionalidad, pero a costa de engendrar simultáneamente un conjunto de estructuras e instancias que la condicionan operando a sus espaldas y cuya producción olvida. De allí la insistencia de concebir la filosofía como anámnesis, que no es la reproducción de representaciones adquiridas en una vida pasada sino la “interiorización” y “apropiación” de lo sustancial por el pensamiento (*cf.* Hegel, 1979, p. 163). En suma, mientras *sustancia* remite al momento histórico de la fijación, donde hallamos condiciones aparentemente objetivas y ajenas a nuestro control, *sujeto* remite al momento de la praxis, donde descubrimos que dichas condiciones son más bien posiciones sedimentadas que se producen y reproducen. La actividad del sujeto siempre puede intervenir en dicha sustancialidad para modificarla, modificación que devendrá luego una nueva fijación, reiniciando *ad infinitum* el trabajo del Espíritu. Por ello, “la subjetividad histórica es...

¹ Mariátegui, 1976, p. 60.

² Las cursivas son mías.

³ “ellos [ser y nada] son en cuanto no entes; o sea, son momentos” (Hegel, 2011a, p. 238).

ambas: experiencia inmediata en la historia, en la que el devenir histórico simultáneamente se sedimenta, y reflexión de esa experiencia, la cual constituye y continúa el devenir histórico” (Rühle, 2010, p. 21). No podemos obviarnos de la historia. Contra los que acusan a los filósofos de sentirse sus protagonistas, debemos decir que todo sujeto –por su propia constitución ontológica– pertenece a la historia y puede devenir su lugar de enunciación y transformación. La primacía del filósofo está en que él *lo sabe* y además sabe que sólo sabiendo algo puede ese algo devenir una verdad: “la verdad siempre es la verdad consciente, es decir, momento de un saber, y al mismo tiempo, es presupuesta al saber como horizonte incondicionado de todo pensamiento verdadero” (Rühle, 2010, p. 21). Además, el fin de la historia no es su clausura cronológica, sino la realización de un *telos* postulado por la propia razón. La necesidad histórica no es una categoría lógico-modal, sino que “necesario” es aquello cuyo reconocimiento de su validez normativa obliga al sujeto racional, libre y digno a realizarlo. En Hegel, hallamos un talante crepuscular: el filósofo accede a la Verdad y es clari-vidente, pero llega tarde⁴ para cambiar el mundo o ni tendría por qué hacerlo ya que “la tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, [no] un mundo tal *como debe ser*, [pues] éste existirá... sólo en su opinar”⁵ (Hegel, 2005, p. 61). En Marx, hallamos un talante matinal: no podemos descifrar la historia, pero sí desarrollar una subjetividad colectiva para transformar lo sustancial sin quedar a la zaga. Situemos historiográficamente ambos momentos experienciales de la Verdad en los escritos de Hegel. Spinoza aparece como el referente paradigmático de la sustancialidad⁶ y Kant como el de la subjetividad⁷. A mi parecer, en Kant se cifra un paradigma de la subjetividad que, emancipándose de su carácter individual-teorético y adquiriendo uno eminentemente práctico-colectivo, derivará en la subjetividad revolucionaria marxiana. Para Kant, la subjetividad se sabe a sí misma en su praxis, que consiste en su libre pero reglamentado “hacer una experiencia”. Así, la experiencia [Erfahrung] es descubierta filosóficamente en todas sus esferas y estratos porque nos remite a un Yo racional y libre que la realiza y constituye, determinando a través de ella tanto al mundo como a sí mismo. En términos de la sentencia hegeliana –que usaré continuamente–, con Kant el sujeto se emancipa de la sustancia y deviene su instancia crítica. Un aporte insoslayable de la Modernidad es que los sujetos toman distancia de sus formas de vida para juzgarlas normativamente (*cf.* Mertel, 2018, p. 74), adquiriendo conciencia de la posibilidad de ejercer una praxis sobre ellas a la vez que las reconocen como productos de una praxis

⁴ “éste [el filósofo] sólo aparece como el órgano en que el que cobra conciencia posteriormente, después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto, que hace la historia. A esta conciencia aposteriorística del filósofo se reduce su participación en la historia... El filósofo viene, pues, post festum” (Camino, 1993 p. 23).

⁵ Las cursivas son mías. Hegel no legitima el *status quo* desacreditando toda crítica, sino que rechaza una “crítica trascendente” que oponga a *lo que es un deber ser* abstracto. Aboga por una “crítica inmanente” que destruya lo criticado desde sus propios presupuestos.

⁶ “...el spinozismo, la filosofía en que Dios viene determinado sólo como sustancia y no como sujeto y espíritu” (Hegel, 1999, p. 67).

⁷ “Es una de las más profundas y justas intelecciones... la de que la unidad... sea reconocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del Yo piensa, o sea de la autoconciencia” (Hegel, 2011b, p. 132).

anterior. La crítica puede llevar o bien a su reforma o bien a su abolición revolucionaria, pero lo central es que el sujeto moderno es intrínsecamente crítico del mundo y de sí mismo. Para ver cómo dibujan Kant y Marx la “subjetividad” en este tránsito desde lo trascendental a lo revolucionario, expondré hasta qué punto comparten un motivo humanista (I) y una primacía de la praxis (II) y luego cómo a pesar de diferir en sus nociones de libertad y dignidad (III) convergen en su apreciación de la revolución y en la atribución del protagonismo a las masas en todo proyecto emancipatorio (IV).

I. El motivo humanista

Las dos preguntas guía son: ¿qué tan humana se perfila la subjetividad en Kant y en Marx? ¿Acaso una determinada imagen del hombre ha dirigido sus respectivas filosofías? La primera es contestada por la oposición entre idealismo (Kant) y materialismo (Marx), sugerida por el mismo Marx: “del... idealismo de Kant y Fichte, llegué a la búsqueda de la idea en la realidad misma” (Marx, 2007, p. 53)⁸. La segunda es más problemática. En el caso de Kant, Foucault sospecha que “había, ya desde 1772... una cierta imagen concreta del hombre” que “ha, si no organizado y dirigido, al menos guiado y en cierto modo orientado secretamente [la filosofía kantiana]” (Foucault, 2009, p. 41). En el caso de Marx, la cuestión gira alrededor de los *Manuscritos*, cuyo humanismo fue sobreestimado por el “marxismo humanista” y subestimado por Althusser. Quiero sugerir que hay un “motivo humanista” en Kant y Marx en tanto defienden programas de emancipación articulados en torno al protagonismo del sujeto (dado su papel constitutivo de la experiencia) pero que esto no implica que suscriban el “humanismo”. Al igual que Althusser, lo juzgo ideológico y además incompatible con la letra crítica de Kant y el espíritu revolucionario de Marx.

I.1 Kant. Una ubicuidad difusa de lo “humano”

En el *Canon de la razón pura*, Kant señala que “todo interés de mi razón” se cifra en las preguntas: “¿qué puedo saber?”, “¿qué debo hacer?” y “¿qué me está permitido esperar?” (Kant, *Krv.* A805-B833, pp. 693-693)⁹. Estas preguntas corresponden a las esferas experienciales que Kant privilegia y que sirven de horizonte para sus investigaciones. La primera corresponde a la experiencia teórica: es de índole epistemológica y nos confronta con la naturaleza y los límites del conocimiento; es respondida en la *Crítica de la razón pura*. La segunda corresponde a la experiencia práctica: es de índole moral y nos confronta con las dimensiones de la acción humana (la autonomía, el deber, las inclinaciones y la intersubjetividad); es respondida en la *Crítica de la razón práctica* y la *Metafísica de las*

⁸ Es de la *Carta a su padre* (1837). Nótese que Marx no dice “del idealismo pasé a la realidad”, sino “del idealismo pasé a la búsqueda de la idea en la realidad”, lo cual sugiere una continuidad y que el materialismo es la hegeliana negación determinada del idealismo.

⁹ De aquí en adelante citaré a Kant en el cuerpo del texto señalando la edición de la AA y su numeración, y después de la coma indicaré la página de la edición en español que uso, cuyo año y detalles puede hallar el lector en la bibliografía.

costumbres. La tercera corresponde a la experiencia religiosa: nos confronta con nuestro puesto en el cosmos entre lo mundano y lo divino; es contestada en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y la *Crítica del juicio*. Sin embargo, estas preguntas están referidas a una más: “¿qué es el hombre?” (cfr. Kant en Foucault, 2009, pp. 87-90). Esta señala la ubicuidad de la experiencia antropológica y de una determinada imagen del hombre en las demás esferas experienciales: el ser humano se interpreta a sí mismo a través de los modos en los que despliega su libre ser-en-el-mundo¹⁰ y como filósofos nos interesa “lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, *Anth.* AA 07: 120, p. 3). Insisto en caracterizar estas esferas como ámbitos experienciales y no como meras disciplinas, porque su división muestra la unidad que las engloba y porque en cada esfera está presente la espontaneidad del sujeto en una manera a priori y específica de constituirlo. Además, la personificación de la razón humana como figura trágica (cfr. Kant, *KrV*, AVII, p. 5) no me parece un mero recurso retórico. A partir de Kant, la razón se vuelve objeto explícito del saber filosófico y la filosofía se convierte en la ciencia de la relación de la razón con los fines esenciales de la humanidad, esto es, con su Destino [*Bestimmung*], privilegiando como “fundamento” al Yo libre (cfr. Dastur, 2016, p. 38). Cuando Hölderlin caracteriza a Kant como “el Moisés de nuestra nación” (Dastur, 2016, p. 19) y Fichte señala el privilegio histórico de Alemania porque cumplirá la misión filosófica griega, no hacen sino expresar el entusiasmo romántico, ilustrado y antropocéntrico por el descubrimiento del Yo como principio. Sin embargo, el motivo humanista, programático del sistema en *espíritu*, es problemático en la *letra* de la esfera práctica, que sabemos núcleo del sistema.

Kant dice que “[lo humano] no cabe en una *Crítica de la razón práctica en general*, la cual solamente pretende establecer por completo los principios de la posibilidad, la extensión y los límites de la razón práctica sin referencia particular a la naturaleza humana”¹¹ (Kant, *KpV*. AA 05: 8, p. 9) y que “el *fundamento de la obligación* no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en los conceptos de la razón pura”¹² (Kant, *GMS*. AA 04: 389, p. 64). Como se aprecia, ambos pasajes donde se excluye lo humano tienen que ver con la tarea “crítica” y de “fundamentación”, es decir, con el propósito de elaborar una metafísica de las costumbres y de hacer inteligible la obligatoriedad de la ley moral. Reposando esta en su necesidad y universalidad, y dado que estas propiedades no son empíricas, se entiende por qué debemos obviar al hombre como “ente mundano” y tomarlo como “razón pura práctica”. En aras de la cientificidad de la filosofía, lo humano debe elidirse, a pesar de que dicho sistema sea erigido *por* y *para* lo humano. Como queda patente por el programa kantiano y nociones como “dignidad” o “reino de los fines”, hay una ubicuidad de lo antropológico, pero omitida para no incurrir en el relativismo, el eudemonismo o el

¹⁰ “el conocerle [al hombre]... merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales” (Kant, *Anth.* AA VII: 119, p. 3). Estos modos serían precisamente dichas esferas experienciales.

¹¹ Las cursivas son mías.

¹² Las cursivas son mías.

utilitarismo. El interés que puso Kant en su *Opus posthumum* en el fondo de la razón humana, así como la “revisión” a la que somete el proyecto trascendental al abordar cuestiones antropológicas (cfr. Foucault, 2009; Dastur, 2016) dan apoyo a esta idea.

I.2 Marx. El humanismo anti-humanista.

Es difícil negar que un proyecto como el marxismo no presuponga un “motivo humanista” en tanto crítica a un sistema que sume en condiciones “infrahumanas” a sus sujetos¹³. Sin embargo, como teoría y práctica revolucionaria, no puede abrazar irreflexivamente una “moral humanista”. Toda idea tiene un sello de clase y el “humanismo” puede ser invocado por los explotadores para desacreditar dogmáticamente la revolución. Veremos esto en otro apartado, por lo que me centraré en qué imagen del hombre ofrece Marx y qué tanto esta podría haber dirigido sus reflexiones¹⁴.

Un pasaje de *La Sagrada Familia* reza: “como la verdad, la historia deviene [en la filosofía de Hegel]... una persona aparte, un sujeto metafísico del cual los individuos humanos reales no son más que simples representantes” (Marx y Engels, 2017, p. 104). La reivindicación de los sujetos de carne y hueso frente al sujeto hipostasiado del idealismo es un punto de partida del “humanismo” de Marx y su generación. Las críticas de la época se dirigían al Espíritu hegeliano y no tanto al “sujeto trascendental” kantiano, pero pueden aplicársele. La crítica a la subjetividad kantiana ya se remontaba al mismo Hegel o a Hamann, quien lamentaba su falta de carácter histórico, natural, lingüístico y cultural. A pesar de que Hegel ya había elaborado brillantes críticas al sujeto moderno, por avatares historiográficos (cfr. Pardo, 2011, p. 68), el sujeto hegeliano seguía pareciendo demasiado abstracto y homologable al sujeto trascendental. Además, ambos eran vistos como modelos tergiversados de subjetividad e ineptos para la participación política y la transformación social (cfr. Hamann, 2007). En términos de la sentencia hegeliana, no eran lo suficientemente “sujetos” para luchar contra la “sustancia”, porque ellos mismos eran todavía “sustancia”. Uno de los momentos centrales para la conquista de la verdadera subjetividad es la antropología de Feuerbach elaborada contra las caricaturas especulativas. Marx la dotó luego de mayor contenido para configurar un “sujeto revolucionario”, y esta “reivindicación” más completa del sujeto fáctico es lo que creo constituye en el fondo su “motivo humanista”.

Entre los méritos que Marx atribuye a Feuerbach está que “... hace igualmente de la relación social ‘del hombre al hombre’ el principio fundamental de la teoría” (Marx, 2016,

¹³ “el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la *condición de máquina*, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y un vientre” (Marx, 2016, p. 69); “de esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas *se siente como animal*. Lo animal es convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (Marx, 2016, p. 139). Las cursivas son mías.

¹⁴ Al igual que en Kant, creo que lo “humano” queda algo eclipsado en una filosofía científica (el materialismo dialéctico), sin perder por ello un papel importante.

p. 225). El idealismo había desdibujado lo humano por perderse en la abstracción: “abstraer significa situar la esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza, la esencia del hombre fuera del hombre, la esencia del pensamiento fuera del acto del pensamiento” (Feuerbach en Stedman, 2007, p. 75), es decir, alienándolo. Abordar al hombre como sujeto trascendental/razón pura práctica, Espíritu o Yo, significaba pensar al Hombre y no a los hombres (cfr. Arendt, 2005). Feuerbach reemplaza el Espíritu absoluto por el hombre-en-la-naturaleza, que es racional y libre *porque* sensitivo. No es un ser exclusivamente activo, sino también pasivo. Dado su carácter natural, es también un ser de necesidades y por ende un ser comunitario. Por ello, “la esencia del hombre sólo tiene cabida en la comunidad, en la unidad de un hombre con otro hombre” (Marx en Stedman, 2007, p. 76), lo cual implica que todo intento de definir a priori su esencia puede ser cómplice de la naturalización de determinadas propiedades que son fruto de la socialización. En contra de este tipo de tergiversaciones se alza el análisis de Marx de cómo la economía política y el derecho naturalizan el egoísmo o la competitividad y forjan al *homo oeconomicus* (cfr. Walton, Gamble y Coulter, 1970). Marx defiende que el hombre es ante todo un ser comunitario [*kommunistisches Wesen*] y evita incurrir en abstracciones: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1845, versión en línea). Para expresar este carácter intersubjetivo del sujeto, utilizaba la expresión *Gemeinwesen*, que significa tanto “persona en una relación social” como “comunidad”, es decir, el individuo *es* la relación social porque se desenvuelve de manera relacional con la naturaleza y los demás adoptando la forma de la objetividad a través del trabajo y la producción de un mundo. Me parece que esto permite el tránsito semántico a la noción de *Gattungwesen* [ser universal-genérico]. En Feuerbach, esta designaba una categoría práctica, por el trabajo productivo del sujeto, y teórica, porque involucra su consciencia. Marx lo emplea para referirse al trabajador voluntario que realiza su esencia en un proceso histórico. Cabe resaltar una diferencia medular con Feuerbach, quien abrazaba según Marx un materialismo mecanicista donde el hombre está determinado por su entorno. Marx le opone un ser humano que se auto-determina y determina al mundo a la vez que es determinado por él, es decir, que es tanto sustancia como sujeto. Como en Kant, vemos que el “motivo humanista” adopta también la forma de una reivindicación de la espontaneidad (racionalidad y libertad), sólo que dentro de un marco material. Sin embargo, para Althusser el joven Marx es un feuerbachiano que aplica una problemática ética a la historia humana, y que abandonará luego en su período científico estos motivos para elaborar una ciencia rigurosa.

La confrontación entre las posiciones paradigmáticas de Sartre y Althusser (cfr. Yazbek, 2012, versión en línea)¹⁵ en torno al “humanismo” puede mostrarnos que se trata de una cuestión de énfasis entre los dos momentos de la sentencia hegeliana. El propósito de Sartre era hacer de la comprensión de la existencia el fundamento de la antropología marxista. El existencialismo proporcionaría un conocimiento del hombre en su dimensión social y práctica, y aprehendería la acción humana en el contexto de una experiencia

¹⁵ En las líneas siguientes resumiré ambas posturas a partir de lo expuesto por Yazbek.

histórica no regulada por leyes mecánicas, sino donde la praxis fuera entendida como un proyecto organizador que sobrepasa las condiciones materiales en dirección a un fin. Sartre combatía el presunto determinismo del marxismo ortodoxo (donde el sujeto aparecía como algo pasivo y sometido a un *telos* extrínseco) apelando a una teoría de la historia fundamentada en la noción heideggeriana del hombre como proyecto. Así entendido, el “humanismo” no es falso sino unilateral¹⁶. Sartre parece querer pensar sobre todo cómo el sujeto *qua* individuo puede sobrepasar a la sustancia, tematizando su espontaneidad radical desde presupuestos fenomenológicos. En contraparte, Althusser privilegia el motivo sustancialista de la estructura. Fiel al socialismo científico –quiero recordar que Marx ya decía que “la ciencia del hombre es la ciencia de la sociedad y el humanismo activo es la revolución” (Marx, 2016, p. 16)–, aborda *Capital* y los *Grundrisse*, atendiendo a la descripción de las estructuras. Por este énfasis, se hace susceptible de críticas según las cuales refuerza una pasividad frente a las estructuras de las que somos prisioneros.

II. La primacía de la praxis

Lo que he llamado “motivo humanista” nos ha dirigido directamente al motivo de la praxis como sello distintivo de la subjetividad. Veamos cómo se formula en algunos pasajes centrales de Kant, cómo el marxismo cree recoger dicha noción y cómo la experiencia se reformula a través de esta.

II.1 Kant. Uso teórico y práctico de la razón.

Kant distingue dos usos de la razón que no vulneran su unidad: el uso teórico, a través del cual determina sus objetos y *los conoce*; y el uso práctico, a través del cual además *los hace efectivamente reales* (cfr. Kant, *Krv.* BX) Kant no habla de un aprehender objetos, sino de un “determinar” [*Bestimmen*]. Desde la deducción trascendental de las categorías y su corrección en la *Lógica* hegeliana, sabemos que las determinaciones del pensamiento son también determinaciones de la realidad, y que en ello radica la objetividad del pensamiento. La razón no se limita a recibir pasivamente a los objetos, sino que los configura determinándolos, y dado que conocer algo es conocer sus determinaciones, la *ratio* de la cognoscibilidad de los objetos es la espontaneidad del entendimiento (las categorías) y la sensibilidad (tiempo y espacio), es decir, de la razón en sentido amplio. Por ello, Hegel se permite identificar lo “a priori” con lo “libre”¹⁷, e interpreta el giro copernicano como la versión teórica del ideal práctico de la autonomía ilustrada (algo que refuerza que podamos hablar de esferas experienciales y no de meros ámbitos del saber). El mismo uso teórico de la razón ya sería en cierta manera práctico porque no es contemplativo, y esto reformula la noción de experiencia.

¹⁶ Aunque Hegel diría que es falso precisamente porque es unilateral.

¹⁷ “... la filosofía es deudora de su propio desarrollo a las ciencias empíricas, confiere ella al contenido de estas ciencias la forma máximamente esencial de la libertad (de lo apriórico) del pensamiento y la acreditación de la necesidad...” (Hegel, 1999, p. 116).

Esta última aparece enquistada en la Modernidad dentro de reflexiones epistemológicas y se formula como “lo otro” de la conciencia, como el espacio donde se corrobora la objetividad del conocimiento. Es algo meramente dado, frente a lo cual nos comportamos pasivamente y que a lo mucho podemos organizar a través del uso metódico de nuestras facultades. Por ello, la revolución kantiana consistió en considerar la experiencia más bien como un “resultado” de la constitutiva del Yo¹⁸. Dicha revolución se da desde el nivel de la experiencia sensible al introducir en ella elementos a priori. En la tradición leibniziana, lo sensible era lo inteligible confusamente representado, un conocimiento a priori era exclusivo de lo inteligible y la noción de una sensibilidad a priori era una contradicción. Los Modernos, en su vertiente racionalista y empirista, sólo pueden trazar la correspondencia a priori entre conceptos y objetos saliendo del ámbito de la subjetividad y sacrificando su carácter constitutivo, apelando a un fundamento extrínseco (Descartes, Leibniz y Crusius) o no ofreciendo fundamento general alguno (Hume) (Cfr. Stanguennec, 1985, pp. 58-59). Desde la introducción de una sensibilidad a priori, la revolución kantiana abrirá una nueva perspectiva donde todas las dimensiones experienciales adquieren sumo interés para el pensamiento porque en ella se imprime la espontaneidad de este. Todo elemento a priori no se aplica posteriormente a la experiencia, sino que ha intervenido en su constitución. Como recuerda Amengual, la experiencia *es* el comienzo del conocimiento, es decir, ya es conocimiento: “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso surge todo *él de* la experiencia” (Kant, *Krv*, B1, p. 49)¹⁹. Kant estudia las condiciones de posibilidad de la experiencia y el papel que las facultades cognitivas cumplen en ello, lo cual lleva al descubrimiento de una legalidad a priori que regula la experiencia y que es fruto del Yo.

Ahora bien, parece quedar un elemento irreductible a la praxis: la materia (sensación). Asumiré que en efecto es un residuo sustancial, y que por ello la razón teórica no llega a ser genuinamente “práctica”. Nos queda todavía la indudable razón práctica, donde se abandona toda pasividad. Kant no dice que existan una razón práctica y una razón teórica, sino que es una misma razón con dos usos, y además dice que “la razón pura es por sí sola práctica” (Kant, *KpV*. AA V: 32, p. 36). No podemos subestimar esto, porque nos revela que la subjetividad kantiana es práctica “por naturaleza”. El Yo que “tiene que poder acompañar todas mis representaciones” (Kant, *KrV*, B131) es bifronte: por una parte, expresa el motivo subjetivo de la autoconciencia como condición de la conciencia de

¹⁸ “En el marco del empirismo y el escepticismo, la experiencia se interpreta como el punto de partida del proceso cognoscitivo y como su contenido. Para Kant (1724-1804), en cambio, la experiencia aparece fundamentalmente como el resultado, como el producto de la actividad cognoscitiva, en la que necesariamente interviene como soporte todo el conjunto de condiciones interpuestas por la subjetividad humana” (Amengual, 2007, versión online). Sugiero la lectura del artículo para comprender la noción de experiencia en la Modernidad y su revisión por Kant, a partir de cuya lectura y del apoyo textual original que ofrece he elaborado parte de esta sección.

¹⁹ Las cursivas son mías. Confirmación de esta lectura la hallamos en los siguientes pasajes: “la experiencia es, sin ninguna duda, *el primer producto surgido de nuestro entendimiento* al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles” (Kant, *KrV*, A1); “no se le ocurrió [a Hume] que quizá el entendimiento podía ser, mediante esos conceptos, él mismo autor de la experiencia en la que se encuentran los objetos de él” (Kant, *KrV*, B127).

objetos, dada su espontaneidad; por otra, retiene el motivo sustancial en tanto resulta inefable y parece engendrar una antropología dualista y formal. En consonancia con la primacía de la praxis, Fichte dirá que “afirmamos una relación de la ley moral con la razón teórica, un primado de la primera sobre la última, tal como Kant lo expresa” (Fichte en Pardo, 2011, p. 67) y que “nuestro idealismo no es dogmático, sino práctico: no determina lo que es, sino lo que debe ser” (Fichte en Pardo, 2011, *ibíd.*). Con Schelling, la libertad se vuelve el motivo filosófico antonomástico, y hasta Marx se va configurando una subjetividad práctica en oposición al infame “sujeto cartesiano”. Por ello, Engels²⁰ no se equivoca cuando divide la historia de la filosofía en un periodo metafísico (donde el pensamiento es contemplativo porque deja intactos sus objetos) y un período dialéctico (donde el pensamiento toma conciencia de su carácter espontáneo y se vuelca a la transformación de sus objetos). Un desarrollo lo hallamos tanto en Lukács²¹ como en revolucionarios como Lenin o Mao. Si bien Kant inaugura la dialéctica moderna (*cfr.* Mariátegui, 1976, p. 39) e insiste en la unidad de la razón, los marxistas se hacen eco de las objeciones de Hegel (2009, p. 51) según las cuales la actitud crítica, con su noción de “conocimiento” como mero instrumento (*cfr.* Jaeschke, 2010, p. 41), implica una disociación entre el pensamiento y el ser, entre el método y la realidad, es decir, entre la teoría y la praxis, extrayendo de esto el imperativo de superar esta oposición.

II.2 Teoría y práctica desde una perspectiva marxista

Frases descontextualizadas como “cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas” (Marx citado en Lenin, 2015, p. 24) o “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1845, Tesis 11, versión online) suscitan la apariencia de la preferencia unilateral de Marx por la práctica. Sin embargo, esto es falso porque el quehacer científico de Marx lo contradice, y peligroso porque lleva a subestimar la necesidad de elaborar una teoría comprensiva de la sociedad para su ulterior transformación. Parafraseando a Kant, una manera marxista de abordar la relación teoría-praxis implica defender que “la praxis sin teoría es ciega, y la teoría sin praxis es vacía”. El marxismo aspira a su unidad, no entendiéndolas metafísicamente como partes, sino dialécticamente como momentos. La escisión entre teoría y praxis parece consecuencia de la noción de “conocimiento” como mero instrumento, por lo que el marxismo debe presentar su solución reformulándolo. Haciendo suyo el descubrimiento del pensamiento como vehículo de transformación²² e instancia crítica, el marxismo aborda la relación teoría-praxis desde una peculiar noción de científicidad:

“sólo si para esa clase [el proletariado] su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad; y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo

²⁰ Anti-Dühring, 1878.

²¹ Lukács, G., Historia y conciencia de clase, 1975.

²² *Ideology and praxis*, p. 101

tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de este modo inmediata y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica” (Lukács, 1975, p. 3).

El sujeto no es un espectador neutral como en las ciencias positivas, sino un sujeto imbuido en su determinación de clase; su teoría no versa unilateralmente sobre un objeto, sino a la vez sobre sí mismo porque su condición “acompaña todas sus representaciones” (deuda kantiana); este carácter bifronte de su conocer muestra que el sujeto cognoscente y lo conocido se condicionan mutuamente (deuda hegeliana); la rectitud de la teoría es *sui generis* porque no obedece a los requisitos epistémicos usuales sino que se ve guiada por un propósito práctico-revolucionario (deuda marxiana). Estos rasgos mientan la unidad de teoría y praxis en el marxismo, que ya está en *La ideología alemana*, donde se dice que “Feuerbach aspira... como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta de un hecho existente mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo existente” (Marx y Engels, 1974, p. 45). Esto puede escandalizar si se cree que hay un imperativo de hacer que los hechos calcen con el *telos* de la teoría. Sin embargo, aunque esto depende a fin de cuentas de la honradez del teórico, el marxismo se esfuerza en mostrar que todo “saber” ya constituye de por sí una forma de operar en el mundo conforme a un fin, lo que hace que toda teoría ya sea en sí misma praxis y hasta ideología. Sin perder de vista su propio condicionamiento, corresponde al materialismo dialéctico asumir el *telos* revolucionario de manera científica.

Esta relación entre teoría y práctica es expresada también por los revolucionarios. Todos parten, me parece, de la sentencia de Marx de que “es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto se apodera de las masas” (Marx, 2014, p. 35). Así, para Lenin, “sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario” (Lenin, 2015, p. 25); Mao hace suya una cita de Lenin según la cual “la práctica es superior al conocimiento (teórico), porque posee no sólo la dignidad de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata” (Lenin en Mao, 2013, p. 82); y para Stalin “la teoría es la experiencia del movimiento obrero de todos los países, tomada en su aspecto general” porque proporciona la “capacidad para orientarse y la comprensión de los vínculos internos entre los acontecimientos que se producen en torno nuestro” (Stalin, 1975, p. 22). Que estas figuras tematizan la teoría como el anverso de la praxis, y que consideren la labor teórica como la explicitación de las estructuras y regularidades de la experiencia denota una deuda implícita con Kant.

III. Perspectivas sobre la subjetividad libre y digna

Feuerbach dijo que “la libertad es lo necesario, pero no Hegel ni Fichte ni Kant... Que Kant, Fichte y Hegel sean nuestros maestros, pero no nuestra razón” (Feuerbach en Cabada, 1980, p. 38). Kant expresa paradigmáticamente el ideal moderno de libertad, y sus

sucesores extraen lecciones de él para lograr su óptima consecución. Según Robespierre, “no hay dos formas de ser libre: o se es enteramente o se vuelve a ser esclavo” (Robespierre, 2007, p. 80). Podemos leer dicho aprendizaje post-kantiano como intentos sucesivos de devenir enteramente libres, siendo Marx uno de sus hitos.

III.1 De la libertad trascendental a la libertad fáctica

La libertad era el corazón del pensamiento kantiano:

“el concepto de libertad... es la piedra angular de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa, y todos los otros conceptos (de Dios e inmortalidad) los cuales, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se unen ahora al concepto de libertad y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva” (Kant, *KpV*. AA 05: 4, pp. 3-4).

Ella articula el motivo humanista y la primacía de la praxis en un programa de emancipación fundamentado en la autonomía. Una de las diferencias que se suelen señalar entre Kant y Marx es que mientras para el primero la libertad es un “hecho de la razón pura práctica”, para el segundo es una propiedad socialmente construida.

Inmerso en una concepción determinista de la naturaleza, Kant considera que “una voluntad [libre] tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley de los fenómenos, i.e. la causalidad, como totalmente independiente de ésta... una independencia tal se llama libertad en el sentido más estricto, es decir, trascendental” (Kant, *KpV*. AA 05: 29, p. 32). Aunque las ciencias lograsen señalar todas las causas naturales de una acción, seguiríamos emitiendo juicios morales debido a lo que en la *Fundamentación* (cfr. Kant, *GMS*, AA 04: 451-452) se llama “doble punto de vista”: por una parte, nos vemos como fenómenos insertos en la causalidad natural; por otra, como “causas libres” exentas de ella. Parece que la independencia de las leyes naturales constituye la libertad, y que el sujeto sólo es sujeto porque no es sustancia. Sin embargo, Kant nos recuerda que “aquella independencia es la libertad en sentido negativo; en cambio, esta legislación propia de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido positivo” (Kant, *KpV*. AA 05: 33, p. 39). No es entonces la exención de la Naturaleza, sino nuestra autonomía, que “es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden” (Kant, *KpV*. AA 05: 33, p. 38), lo que constituye el sello de nuestra libertad. Quiero señalar que es sintomático que Robespierre, sujeto revolucionario por antonomasia, caracterizaba la libertad en los mismos términos: “la libertad consiste en obedecer leyes voluntariamente adoptadas y la servidumbre en verse obligado a obedecer una voluntad exterior” (Robespierre, 2007, p. 77). La filosofía práctica kantiana muestra su dimensión o potencial revolucionario.

En Marx, la libertad no es ninguna propiedad trascendental, sino, como en Hegel, algo histórico y social. Desde textos tempranos, ya nos dice que “el primer principio del socialismo profano rechaza, como una ilusión, la emancipación puramente teórica y

revindica para la libertad real, además de la voluntad idealista, condiciones absolutamente tangibles, absolutamente materiales” (Marx y Engels, 2017, p. 122). Notemos que Marx no rechaza la “voluntad idealista”, es decir, el voluntarismo kantiano, sino que exige pensar sus condiciones fácticas. Con emancipación puramente teórica, Marx se refiere seguramente al “arte de transformar cadenas reales, objetivas y exteriores... en cadenas puramente ideales, subjetivas e interiores, y de mudar todas las luchas... sensibles en simples luchas ideales” (Marx y Engels, 2017, p. 108). Tal arte era esgrimido paradigmáticamente por la religión²³ y la filosofía hegeliana, pero me atrevo a decir que adopta una extraña forma en lo que coloquialmente se llama la “moralidad kantiana”²⁴.

Hegel advertía que la filosofía práctica de Kant era viciosa porque coincidía con la perspectiva de la moralidad, según la cual “todo depende de mi comprensión y mi propósito, de mi finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente” (Hegel, 2005, p. 200). En la *Ideología Alemana*, Marx opina que el voluntarismo kantiano es la versión filosófica de la impotencia de los burgueses alemanes, quienes subdesarrollados en sus dimensiones materiales optan por entronizar una voluntad abstracta e individual, incapaz de llegar a un punto de vista universal (Marx y Engels, 1974, p. 223). La perspectiva moral toma al individuo como la instancia ontológicamente decisiva, porque en ella el sujeto trascendental aprehende la inmediatez de su propia individualidad y concibe su libertad como un hecho de la razón. Esto puede llevar a la fe en una plena auto-determinación de la voluntad y a ignorar las condiciones fácticas que la hacen posible o la obstaculizan y la manera en que diversas estructuras determinan sus fines, medios, ideas, voliciones y afectos. La moralidad kantiana concibe lo verdadero solo como sujeto. Por ello, aborda los problemas estructurales como si fueran cuestión de la voluntad individual, lo cual propicia que las críticas a dichas estructuras sean de índole meramente moral. Encontramos ocurrencias de una versión de dicha perspectiva por doquier. En la violencia de género, cuando es abordada desde la asunción de una plena auto-determinación individual, lo cual hace que se juzgue que el maltrato en una relación puede ser “solucionado” con la toma de decisión de abandonar a al hombre; en el juicio sobre la violación sexual, cuando es atribuida a la “inmoralidad” y “perversidad” de los sujetos que las ejercen, negando que existan condiciones estructurales que propicien la producción y reproducción de dichas prácticas patriarcales; cuando se dice que no hay sistema político malo o bueno intrínsecamente, sino que son los individuos quienes lo determinan; en el mito neo-liberal del emprendedurismo, donde basta la fuerza de voluntad para lograr movilidad social y prosperidad económica; etc. Frente a esto, se alza la

²³ “El Evangelio anunció al esclavo que tiene un alma semejante a la de su dueño, e instituyó así la igualdad de todos los hombres ante el tribunal celestial. En la práctica, el esclavo siguió siendo esclavo y la sumisión se convirtió paa él en un deber religioso. Hallaba en la enseñanza cristiana una satisfacción mística a su oscura protesta contra su condición. Al lado de la protesta, el consuelo. ‘Aunque te parezcas a un asno que rebuzna, tienes un alma eterna’, le decía el cristianismo... La igualdad mística del cristianismo ha descendido de los cielos bajo la forma de la igualdad en derecho natural democrático. Pero no ha descendido hasta la tierra misma, hasta el fundamento económico de la sociedad” (Trotsky, 2009, pp.127-129)

²⁴ Trotsky incluso habla de la “metafísica de la democracia” en un capítulo de *Terrorismo y comunismo*. Sugiero su lectura porque explícitamente critica a Kant y extrae las consecuencias reaccionarias de sus premisas trascendentales.

perspectiva marxiana-dialéctica, la de un sujeto que se sabe no absoluto sino mediado por estructuras de diversa índole y que trata de explicitar la relación entre estas y su agencia individual. Al no privilegiar un voluntarismo moral, puede elaborar críticas de naturaleza política y revolucionaria allí donde la otra solo elabora críticas morales o axiológicas.

III.2 Dignidad, ¿de quién?

El término “dignidad” designa para Kant el valor único o intrínseco que tienen algunas cosas y que las hace no tener equivalentes. Frente a Hobbes²⁵, Kant considera precio y dignidad como mutuamente excluyentes²⁶. La “fundamentación” de la dignidad es una cuestión peliaguda, ya que Kant parece fundarla en la autonomía. Si esto es así, defendería que un ser humano es digno si y sólo si es autónomo. Veamos cómo Kant aboga por la dignidad universal, ofreciendo un marco para la inscripción de sujetos colectivos (las masas).

La *Fundamentación* presupone la existencia de una naturaleza fin en sí misma como fundamento del imperativo categórico: “suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinadas leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo categórico” (Kant, *GMS*. AA 04: 428, p. 116). Esto es importante porque muestra que la dignidad no es un concepto derivado ni equivalente a la obediencia a la ley moral. Kant parece distinguir tres formas de voluntad: la voluntad nouménica, la voluntad buena práctica y la voluntad santa (*cf.* Schonecker y Schmidt, 2017). La primera, base para las otras dos, es la voluntad metafísica que da el imperativo categórico; la segunda, es la manifestación de la voluntad nouménica en un sujeto finito, cuando logra vencer sus inclinaciones y obrar por deber; la tercera, pertenece sólo a Dios y a seres infinitos, y es la voluntad nouménica considerada como no mediada por la finitud. Como recuerda Sedwick (2008, p. 9) para Kant la dignidad es algo que todo ser racional tiene, indistintamente de su posición socio-económica, sexo, género o raza, porque la tiene en virtud de que es un sujeto trascendental práctico. Ahora bien, si tener racionalidad práctica es auto-determinarse, ¿las personas no autónomas son no dignas? Hay fuerte apoyo para responder negativamente. Según Schonecker y Schmidt (2017, pp. 4-5), Kant afirma que todo ser humano es digno porque tiene una voluntad nouménica y por ende la capacidad para devenir autónomo. Aunque los autores exponen varios argumentos, me basta la prueba textual de que “la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad” (Kant, *GMS*. AA 04: 435, p. 125). Poner en

²⁵ “El valor o la valía de un hombre es, como el de todas las demás cosas, su precio. Es decir, que se rige por la cantidad que pagaríamos por utilizar su poder... Como en el caso de las demás cosas, tampoco en el caso de los hombres es el vendedor quien determina el precio, sino el comprador” (Hobbes, 1996, pp. 79-80); “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite equivalente alguno, eso tiene una dignidad” (Kant, *GMS*, AA 04: 434-435, pp. 124-125).

²⁶ “Para que la vida de un hombre sea una mercancía hay que admitir, pues, la esclavitud” (Marx, 2016, p. 84).

conexión la dignidad con la autonomía resulta fructífero para todo proyecto emancipador. Mucho más si la dignidad no radica en la *actualidad* de la autonomía, sino en su *potencialidad*. Esto permite, por ejemplo, la adscripción de dignidad a las masas, que por motivos estructurales no han podido hacer efectiva su capacidad de auto-legislación.

El gesto de la izquierda progresista contemporánea de hacer de Marx un defensor incondicional de los Derechos Humanos fue anticipado por Lenin:

“ocurre hoy con la doctrina de Marx lo que ha solido ocurrir en la historia repetidas veces con las doctrinas de los pensadores revolucionarios... Después de su muerte, se intenta convertirlos en iconos inofensivos, canonizarlos, por decirlo así, rodear sus nombres de una cierta aureola de gloria para ‘consolar’ y engañar a las clases oprimidas, castrando el contenido de su doctrina revolucionaria” (Lenin, 2018, p. 41).

Este Marx ya era el de Kautsky y la Segunda Internacional, que “aparece como un razonador venerable, devotamente inclinado ante los altares de la democracia, que nos lanza un sermón sobre la sagrada inviolabilidad de la vida humana” (Trotsky, 2009, p. 193). Actualmente, los movimientos de izquierda evitan caracterizarse como marxistas ortodoxos, debido a la infamia de las experiencias en Rusia o China, o a que las nuevas ciencias sociales y movimientos emancipatorios (desde el feminismo interseccional hasta los estudios poscoloniales) encuentran el materialismo dialéctico como algo anacrónico. La izquierda revolucionaria ha cedido frente a una izquierda reformista. El Estado, la democracia representativa, la libertad individual, la economía de mercado, entre otras figuras, son criticados hoy con indulgencia y se aspira más a su reforma institucional que a su abolición revolucionaria. Correlativamente, la lucha armada constituye un escándalo ya que como apología de la violencia vulnera el valor de la vida humana. El marxismo tiene una relación problemática con esta noción y, en general, con cualquier noción ética. Como decía Sorel:

“los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero” (Sorel en Mariátegui, 1976, p. 57).

Para muchos marxistas, si el marxismo ha de poseer una doctrina ética, esta “debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituirían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anti-capitalista” (Mariátegui, 1976, *ibíd.*). Así planteadas las cosas, parece que la diferencia entre Kant y Marx en torno a la noción de dignidad no es muy distinta siempre que no contrastemos sus consideraciones sobre la violencia y la guerra²⁷. Si por dignidad se entiende la capacidad o potencialidad de

²⁷ “el mayor obstáculo de lo moral y que siempre supone un retroceso, o sea, la guerra, ha de ser primero cada vez menos frecuente y luego paulatinamente más humana hasta finalmente llegar a desaparecer...”

los sujetos individuales o colectivos para auto-determinarse y vencer inclinaciones y estructuras que atenten contra su racionalidad y libertad, ambos filósofos coinciden. Sin embargo, el marxismo puede considerar a la dignidad como una categoría ideológica o abstracta, y hasta cómplice de un poder hegemónico que busca desacreditar la violencia revolucionaria y apelar al sentido moral. Así, puede decir de la dignidad lo que Mao decía de la democracia y la libertad: “los que piden libertad y democracia abstractas consideran a la democracia como un fin y no como un medio. A veces la democracia parece un fin, pero en realidad es sólo un medio” (Mao, 2013, p. 193). No podemos aceptar la dignidad kantianamente como un hecho de la razón. El marxismo sugiere atender a cómo se estipula dicha noción, qué intereses hay en su formulación y quiénes hacen uso de ella políticamente. Esta “relativización” de la dignidad sería algo incompatible con la perspectiva kantiana y constituye un escándalo para la moral.

IV. La consolidación del sujeto revolucionario

Veamos finalmente cómo las consideraciones de Kant sobre la revolución constituyen una superación de la perspectiva de la moralidad y un desarrollo de las nociones de libertad y dignidad en dirección a la consolidación de un sujeto revolucionario²⁸. Según ha notado Lea Ypi, las perspectivas de Kant y Marx sobre la revolución son irreducibles tanto a un moralismo individualista como a un legalismo institucional, y destacan el papel de la agencia colectiva en la revolución como experiencia que motiva tentativas emancipatorias (cfr. Ypi, 2014, p. 4). Además, ambos verían la revolución como un signo del progreso moral y el sello de la dignidad del sujeto revolucionario.

IV.1 Revolución y entusiasmo

A pesar de haber sido un entusiasta de la Revolución Francesa incluso en su período jacobino, Kant condena la revolución. En la *Metafísica de las costumbres* afirma que “no hay ningún derecho de sedición (*sedition*), aún menos de rebelión (*rebellio*), ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona, incluso contra su vida... como persona individual (monarca) so pretexto de abuso de poder (*tyrannis*)” (Kant, *MdS*. AA 06: 320, pp. 151-152) y que quien derroque al Estado “ha de ser castigado, al menos con la muerte, como alguien que intenta dar muerte a su patria” (Kant, *MdS*. AA 06: 320, p. 152). Esta condena ha hecho merecedor a Kant del título de “reformista” o “reaccionario”. Prueba textual es que también afirma que “un cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante reforma, pero no por el pueblo, por consiguiente, no por revolución” (Kant, *MdS*. AA 06:322, pp. 153-154). Solo recientemente se está atendiendo

(Kant, *SF*. AA 07: 93, p. 171). Kant aspira a la desaparición de las guerras, y es posible que no las vea ni como un medio legítimo. El marxismo no pone a la guerra como fin, pero sí valida su estatuto de medio.

²⁸ Utilizo en gran parte lo que Lea Ypi ha sintetizado con fuerte apoyo textual en Ypi, L., “On revolution in Kant and Marx”, en: *Political Theory*, v. XLIII, n.3, pp. 262-287.

al potencial revolucionario de su pensamiento, que debe ser calibrado desde su filosofía de la historia próxima a la de Marx.

Ypi y otros han notado el contraste entre la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *El conflicto de las facultades*, en tanto en el primer libro Kant atribuye el progreso moral a la Naturaleza y en el segundo logra una plena conciencia de la Historia y las condiciones objetivas. En la *Idea*, dice que “una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza le ha signado a la humana especie” (Kant, 2013, p. 49), lo cual implica el reconocimiento de un *telos* que el sujeto está llamado a realizar en la historia. Contra algunos autores, quiero notar que en la *Idea* ya hallamos una consideración no voluntarista del progreso: “en tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, privándoles de todo apoyo en este sentido, nada hay que esperar en lo moral” (Kant, 2013, p.57). Aquí se aprecia cómo “lo moral” está en clara dependencia de condiciones políticas, lo cual muestra la sensibilidad de Kant respecto a las condiciones fácticas. De todas formas, es en *El conflicto de las facultades* donde esto es más cabal. Allí, Kant dice: “hay que tomar a los hombres, dicen [los políticos], como son, y no como los pedantes sin mundo o los soñadores bien intencionados se imaginan que debieran ser. Este como son quiere decir: tal como nosotros los hemos hecho mediante una imposición injusta” (Kant, *SF*. AA 07: 80, p. 153). Así como Marx defendía que no podemos hablar a priori de una esencia humana so pena de naturalizar propiedades adquiridas en determinadas estructuras sociales, Kant dice que la naturaleza del hombre está condicionada por estructuras sociales, es decir, su racionalidad y libertad son sensibles a las condiciones objetivas, por lo que podemos (y debemos) intervenir en ellas para modificarlas y propiciar su cultivo adecuado.

Frente a aquellos que no creen en el progreso moral, Kant sugiere que “en la especie humana ha de hallarse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento, indique una índole y una capacidad de dicha especie para ser causa de su progreso hacia lo mejor, así como... para ser autor del mismo” (Kant AA 07: 84, p. 158). Este acontecimiento es una *experiencia*, término cuya carga semántica ya hemos visto, y se confirma porque en ella se hace patente precisamente la espontaneidad del sujeto. Esta experiencia es la revolución, que adquiere desde la perspectiva histórica kantiana una peculiar validez (*cf.* Axinn, 1971, p. 328). Esta experiencia indica la autonomía de la humanidad, porque si el progreso dependiera de la Providencia o de la Naturaleza, el sujeto estaría despojado de su carácter práctico. Segundo, nos permite “concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse también a la historia del pasado... aunque ese acontecimiento mismo no haya de ser considerado como causa del progreso, sino sólo como un signo histórico que lo indica” (Kant, *SF*. AA 07: 54, pp. 158-259). Debe darnos el hilo conductor para evaluar la historia como una dinámica entre las estructuras objetivas y la acción libre. El hecho de que este evento sea un signo y no una causa, nos previene de verlo como la única manera de progreso moral. Finalmente, nos muestra “la tendencia del género humano en su totalidad, esto es, no considerado como suma de individuos... sino tal como se encuentra esparcido sobre la tierra en pueblos y en Estados”

(Kant, *SF*. AA 07: 85, p. 159). Esto último nos indica que el cambio histórico es expresión de una subjetividad ya no individual, como desde el punto de vista del sujeto trascendental, sino colectiva. Estos sujetos colectivos son los Estados, que desempeñan el papel que en Marx tendrán las clases socio-económicas. A mi parecer, esto denota que Kant no se desvincula del legalismo y la institucionalidad, y que la determinación fundamental de la subjetividad kantiana no es todavía materialista. Los límites en su caracterización y en la aprobación de la revolución radican en dichos presupuestos trascendentales, lo cual no impide que logre ver lo que Pinkard²⁹ ha llamado la “socialidad de la razón”.

Un último rasgo que permite trazar una conexión histórica y conceptual entre el sujeto kantiano y el sujeto revolucionario es el importante papel que juega un afecto: el entusiasmo. Frente al respeto, “sentimiento intelectual” que siempre ha resultado extraño para los lectores, el entusiasmo aparece revestido de moralidad pero también de experiencia afectiva revolucionaria que testifica nuestra dignidad como subjetividades prácticas. Para Kant, la revolución:

“se trata simplemente del *modo de pensar de los espectadores* que se delata públicamente ante esta representación de grandes revoluciones, al proclamar una *simpatía tan universal como desinteresada hacia los actores* de un bando y en contra de los del otro, pero que *demuestra* (a causa de su universalidad) *un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo* (a causa del desinterés) *un carácter moral de la humanidad*, cuando menos como disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ello mismo ya lo constituye, en tanto que la *capacidad para tal progreso basta por el momento*” (Kant, AA 07: 85, pp. 159-160)³⁰.

Este párrafo abunda en aspectos a destacar. Primero, señala que Kant privilegia la perspectiva del espectador más que del ejecutor de la revolución (posición no inteligible desde la perspectiva marxista). Segundo, los espectadores frente a la revolución logran trascender los límites de su propia individualidad para adquirir la conciencia de su pertenencia al género humano. Esto nos recuerda la noción marxiana de ser-genérico, y ya desplaza el punto de vista de la moralidad a uno más dialéctico. Tercero, la experiencia nos hace ver nuestra capacidad moral, sello de nuestra dignidad, y basta que notemos esta potencialidad. Esto recuerda la defensa kantiana de la dignidad como aptitud y no como algo efectivo. Por todos los motivos anteriores, el entusiasmo revolucionario constituye una suerte de educación moral (*cf.* Ypi, 2014, p. 21). Este entusiasmo “se ciñe siempre tan sólo a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal” (Kant, AA 07: 86, p. 161). No nos remite al egoísmo o la complacencia heterónoma, sino que nos eleva hacia la universalidad del derecho y la moral. Por ello, aunque Kant enfatice la postura del espectador, esto vale sobre todo para el sujeto que efectúa la revolución. El sujeto revolucionario adquiere una dignidad que el sujeto trascendental no tiene en virtud de que logra desempeñar la

²⁹ Hegel's *Phenomenology. The Sociality of Reason*, 1996.

³⁰ Las cursivas son mías.

naturaleza práctica de su razón. Este heroísmo es patrimonio exclusivo de quien se rebela genuinamente, ya que “mediante retribuciones mercenarias los adversarios de quienes hacían la revolución no obtuvieron el fervor y la grandeza de ánimo que el simple concepto de la justicia hacía brotar en los revolucionarios” (Kant, AA 07: 86, *ibíd.*). ¿Cómo no pensar en las descripciones de Robespierre o Trotsky sobre la superioridad moral de los revolucionarios? Para Trotsky

“a pesar de todas las experiencias políticas, de todas las miserias, de todos los horrores físicos, las masas obreras rusas están muy lejos de la descomposición política, del desfallecimiento moral o de la apatía. Gracias a un régimen que... ha dado un sentido y un elevado fin a su vida, han conservado una notable elasticidad moral y la aptitud, sin par en la historia, de concentrar su atención y su voluntad en obras colectivas” (Trotsky, 2009, p. 86).

La masa de soviets es “tan unánime en su entusiasmo revolucionario, en su abnegación para combatir, como lo fue en esos días de riesgo y sacrificios” (Trotsky, 2009, p. 206). De manera semejante a Marx en la carta a su padre, Trotsky habla de un “idealismo revolucionario” (Trotsky, 2009, *ibíd.*). Por su parte, Robespierre habla cuasi-kantianamente de “ese sentimiento sublime [que] supone la preferencia por el interés público por encima de todos los intereses particulares, de donde resulta que el amor a la patria supone o produce todas las virtudes” (Robespierre, 2007, p. 215) y describe a la virtud como

“una pasión natural, sin duda, pero ¿cómo podrían conocerla esas almas venales que no se abrieron nunca más que a las pasiones viles y feroces; esos miserables intrigantes que no vincularon jamás el patriotismo a ninguna idea moral... aún existe la virtud, os lo aseguro, almas sensibles y puras; existe esa pasión tierna, imperiosa e irresistible, tormento y delicia de los corazones magnánimos, ese horror profundo hacia la tiranía, ese celo que se compadece por los oprimidos, ese amor sagrada a la patria, ese amor aún más sublime y más puro a toda la humanidad, sin el que una gran revolución no es más que un crimen estruendoso que destruye otro crimen” (Robespierre, 2007, p. 239).

Esta virtud constituye la elevación desde el individualismo hacia la publicidad del civismo, rasgos que todo revolucionario necesita para lograr una verdadera emancipación, aquella que los revolucionarios franceses burgueses no querían abrazar del todo.

IV.2 Las masas como sujeto revolucionario

Se podría decir que el sujeto marxiano es, en sentido general, las masas y, en sentido específico, la clase trabajadora. Esta distinción no es superflua. Cuando Lenin afirma que hay que “instruir a la clase, primero, y, después, a las masas” (Lenin, 1975, p. 51) lo dice, me parece, porque la determinación [*Bestimmung*] de clase configura de manera más esencial la subjetividad. Si el sujeto marxiano fuera abstractamente “las masas”, correríamos el riesgo de reivindicar una igualdad formal en la que caen indistintamente todos los individuos, y no a aquella clase cuya auto-comprensión es simultáneamente la

comprensión de la sociedad y sus estructuras. Ahora bien, ¿cómo tematiza el mismo Marx el tránsito desde la entronización de una subjetividad individual al reconocimiento de las masas? ¿Cómo ha anticipado Kant dicho tránsito?

Desde *La Sagrada Familia*, Marx acusaba a los filósofos de no haber reconocido el elemento espontáneo de las masas. En términos de la sentencia hegeliana, sólo se le otorgaba el estatuto de “sujeto” a algunos individuos, mientras que las masas eran una “sustancia”:

“Bruno no es otra cosa que el remate crítico y caricaturesco de la teoría histórica de Hegel, la que, a su vez, no es más que la expresión especulativa del dogma germano-cristiano de la oposición del espíritu y la materia, de Dios y del mundo. En efecto, esa oposición se expresa en la historia, en la humanidad misma, en la siguiente forma: *algunos individuos elegidos se oponen en tanto que espíritu activo, al resto de la humanidad considerado como la masa sin espíritu, como la materia*”³¹ (Marx y Engels, 2017, p. 111).

Claro está, Marx piensa en los “individuos históricos” que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* son caracterizados como los vicarios del Espíritu que realizan la Historia. Esta óptica “hegeliana” desplaza el protagonismo histórico a un puñado de individuos, invisibilizando a las masas en la configuración del mundo. Esta teoría contrasta con aquella que hemos visto en *El conflicto de las facultades* de Kant, donde se reivindicaba a los agentes colectivos. Marx insiste en criticar la teoría hegeliana de la historia, y lo hace a propósito de los “críticos críticos” quienes desdeñando a las masas creen sólo en el genio de los pensadores. Para ellos, “la masa sólo está determinada en tanto que antinomia del espíritu” (Marx y Engels, 2017, p. 110) y “la universalidad abstracta, la razón, el espíritu poseen al contrario, una expresión abstracta que esté representada enteramente por algunos individuos” (Marx y Engels, 2017, p. 111). La oposición entre Individuos Históricos y Masas es fruto de la conjunción de una tesis metafísica sobre la historia y otra sobre la primacía del individuo y su libertad trascendental, concebida fetichistamente como libertad de pensamiento y saber absoluto. Marx señala que esto “transforma ‘al espíritu y al progreso’, por una parte, a la ‘masa’ por otra, en entidades fijas, en ideas, y las relaciona a este título unas con otras, como extremos fijos y dados” (Marx y Engels, 2017, p. 109). Es decir, esta viciosa teoría de la historia concibe la experiencia histórica como algo mecánico, no la muestra kantianamente como un espacio de regularidades espontáneas del sujeto sino como un determinismo sustancial.

Conclusión

Esto último nos devuelve a la Introducción de este artículo. Según Hegel, debemos pensar lo Verdadero, en este caso la experiencia histórica, como una totalidad que es a la vez subjetividad y la sustancialidad, esto es, racionalidad práctica de un agente en relación con

³¹ Subrayados míos.

las estructuras en las que está inmerso. El sujeto, por su perspectiva epistémica inexorablemente individual e inmediata, siempre corre el riesgo concebirse como una sustancia o como algo absoluto, socavando el planteamiento de la acción revolucionaria. Más bien, debe concebirse como praxis no autosuficiente sino mediada por estructuras, para elaborar así diagnóstico y una intervención dialéctica en ellas elevándose a un punto de vista público y colectivo. He tratado de mostrar cómo tomar a Kant como punto de partida filosófico-historiográfico para exponer un itinerario desde la configuración de un sujeto trascendental e individual hasta uno revolucionario y colectivo en Marx resulta interesante. El sujeto va ganando en “rostro humano” (I) conforme se comprende la especificidad de su praxis (II), es decir, de su racionalidad, libertad y dignidad (III) hasta adquirir una perspectiva histórica donde el sujeto colectivo protagoniza la revolución como experiencia moral y humana (IV). Al inicio mencioné que la experiencia histórica es comprendida de acuerdo a un *telos* que no puede ser extrínseco, sino un postulado de la propia racionalidad práctica. Esto permite despojar a la historia de un carácter mecánico y de una idea errada de progreso, que puede desdibujar la finitud y espontaneidad del sujeto humano para configurar su destino. Esto nos debe volver más sensibles a las “regresiones continuas y reemplazos” (Marx y Engels, 2017, *ibíd.*) que la acción social padece en la historia, a la vez que nos mantiene firmes en la acción colectiva hacia la emancipación

Bibliografía

- Amengual, G. (2011), “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”, *Tópicos*, v. XV, pp. 63-88.
- Arendt, H. (2005), *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires.
- Axinn, S. (1971), “Kant, Authority, and the French Revolution”, *Journal of the History of Ideas*, v. XXXII, n. 3, pp. 423-432.
- Cabada, M. (1980), *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Madrid.
- Camino, F. (1993), “La undécima tesis de Marx sobre Feuerbach”, *Areté*, v. V, pp. 15-37.
- Dastur, F. (2016) *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, Ellipses: París.
- Foucault, M. (2009), *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Grondin, J. (2009), *Introducción a la metafísica*, Herder, Barcelona.
- Hamann, J., (2007), “Metacritique of the Purism of Reason”, *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hegel, G.W.F., (1979), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, FCE, México D.F.
- Hegel, G.W.F. (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hegel, G.W.F. (2005), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona.
- Hegel, G.W.F. (2006), *Fenomenología del Espíritu*, Roces, W. (trad.), FCE, México D.F.
- Hegel, G.W.F. (2011a), *Ciencia de la Lógica*, v. I, Duque, F. (trad.), Abada, Madrid.
- Hegel, G.W.F. (2011b), *Ciencia de la lógica*, v. II, Duque, F. (trad.), Abada, Madrid.

- Hobbes, T. (1996), *Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (2003), *El conflicto de las facultades*, Alianza Editorial, Madrid.
- Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, FCE: México.
- Kant, I., (2009), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (2011), *Crítica de la razón práctica*, FCE: México D.F
- Kant, I. (2013), *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en *Filosofía de la historia*, FCE: México, pp. 39-67.
- Kant, I. (2014), *Antropología en sentido pragmático*, FCE, México D.F.
- Kant, I. (2016), *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid.
- Lenin, V. (2015), *¿Qué hacer?*, Akal, Madrid.
- Lenin, V. (2018), *El estado y la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.
- Lukacs, G. (1975), *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona.
- Mariátegui, J-C. (1976), *Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria*, Amauta, Lima.
- Marx, K. (1845), *Tesis sobre Feuerbach*, en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Marx, K. y F. Engels. (1974), *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona
- Marx, K. (2014), *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Pre-Textos, Madrid.
- Marx, K. (2016), *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Marx, K. y F. Engels (2017), *La Sagrada Familia*, Akal, Madrid.
- Mertel, K. (2018), “La teoría crítica del desarrollo de Thomas McCarthy y la hermenéutica como filosofía práctica: hacia un diálogo constructivo”, en: Casuso, G. y J. Serrano (eds.), *Las armas de la crítica*, Fondo Editorial PUCP/Anthropos, Lima.
- Pardo, J. (2011), “Hegel, sucesor de Schelling; Schelling, sucesor de Hegel”, *Estudios*, v. IX, n. 96, pp. 63-88.
- Robespierre, M. (2007), *Virtud y Terror*, Akal, Madrid.
- Rühle, V. (2010), “El Prólogo de Hegel a la ‘Fenomenología del Espíritu’”, en: Duque, F. (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid.
- Schonecker, D. y E. Schimdt (2017), “Kant’s Ground-Thesis. On Dignity and Value in the Groundwork”, *The Journal of Value Inquiry*, v. LII, n. 1, pp 81–95.
- Sedgwick, S. (2008), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stalin, J. (1975), *Los fundamentos del leninismo*, Ediciones en Lenguajes Extranjeras, Pekín.
- Stanguennec, A. (1985), *Hegel, critique de Kant*, París : PUF.
- Stedman, G. (2007), “Introducción”, en: Marx, K y F. Engels, *El manifiesto comunista*, FCE/Turner, Madrid.
- Strickland, D. y K. Kontopoulos (1973), “Ideology and Praxis: Fichte to Marx”, *Il Politico*, v. XXXVIII, n.1, pp. 99-122
- Trotsky, L. (2009); *Terrorismo y Comunismo*, Akal, Madrid.

Tse-Tung, M. (2013), *Slavoj Zizek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid.

Yazbek, A. (2013), “Le marxisme est-il un humanisme ? Sartre et Althusser”, *La Revue du Projet*, n. 13, <http://projet.pcf.fr/17515>

Ypi, L. (2014), “On revolution in Kant and Marx”, *Political Theory*, v. XLIII, n.3, pp. 262-287.

