

Filosofía, ciencia y valor

Zaira Rodríguez Ugidos

(Primera parte)

Rodríguez Ugidos, Zaira. *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana: Ciencias Sociales. 1985. págs. 255

Documento Descargado desde la "**Biblioteca Virtual de Filosofía y
Pensamiento Cubanos**"

<http://biblioteca.filosofia.cu/>

Prólogo

El problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico en el contexto de la relación de ese conocimiento con las ciencias particulares, así como el problema de la naturaleza del valor como componente del conocimiento científico, revisten en la actualidad un incuestionable interés teórico y práctico, ya que, como es sabido, la ciencia como actividad social no puede excluir –mucho menos en nuestros días– el aspecto axiológico de los fenómenos que examina.

Precisamente, la monografía de Zaira Rodríguez Ugidos *Filosofía, ciencia y valor* está dedicada a esclarecer críticamente – a partir de los principios de la dialéctica materialista– estas cuestiones, vistas desde el ángulo en que ellas han sido enfocadas por el filósofo francés Louis Althusser y por algunos de sus interlocutores latinoamericanos, más exactamente mexicanos. En este sentido, hay que apuntar que la obra constituye en no poca medida una valiosa arma en el arsenal de la lucha ideológica contemporánea con particular resonancia para el ámbito latinoamericano donde esa lucha ideológica tiene lugar hoy con inusitada violencia; de ahí la recomendación recogida en la Plataforma Programática del PCC acerca de la necesidad de “considerar nuestra condición de país latinoamericano y dedicar especial atención a los problemas que afectan la realidad latinoamericana”.

En *Filosofía, ciencia y valor* se aborda la relación entre la filosofía premarxista (inmediatamente anterior al surgimiento del marxismo) y la filosofía burguesa contemporánea, sobre la base de la fórmula propuesta por la autora del texto que nos ocupa, de “crisis-revolución-crisis” Aquí encontramos un tratamiento original en el desarrollo del análisis lógico-histórico de los fenómenos que se analizan Y en la explicación de las relaciones

de dichos fenómenos en el marco de la contemporaneidad, donde el carácter partidista del conocimiento filosófico emerge con tanta o más evidencia que en sus propios inicios.

Igualmente, se demuestra que debido a los cambios que tienen lugar en todo el pensamiento teórico actual, no es posible profundizar en el estudio de la naturaleza del conocimiento filosófico si no es a partir de las tesis elaboradas por los clásicos del marxismo-leninismo, esto es, a partir de la consecuente asunción del “camino recorrido por ellos”, para poder así, sólo entonces, transitar “el camino que queda por andar”. Sobre la base de este análisis se esclarece la unidad teórico-metodológica de la filosofía marxista-leninista y se subrayan los efectos nocivos –deformantes– tanto gnoseológicos como clasistas que surgen en virtud de interpretaciones erróneas y falseadas de esa filosofía. Aquí cabe recordar lo planteado en la “Tesis sobre la lucha ideológica” aprobada por el Primer Congreso del PCC, sobre la imprescindible de llevar a cabo “la defensa más firme intransigente de la pureza del marxismo-leninismo”.

El libro *Filosofía, ciencia y valor* se estructura, además de la introducción y las conclusiones, en dos partes. En la primera, se lleva a cabo un examen bien minucioso y suficientemente actualizado de la esencia del conocimiento filosófico y de su lugar en el marco del quehacer teórico, a partir de la dialéctica-materialista, vale decir, de los principios esenciales formulados por Marx, Engels y Lenin. Hay que señalar por su significación, la sistematización que se ofrece en esta primera parte acerca de los problemas analizados. La valoración de los diversos enfoques existentes sobre la esencia del conocimiento filosófico en sus relaciones con las ciencias particulares posibilita, sin duda, la interpretación más cabal sobre los aspectos científicos y valorativos de la tan multifacética actividad humana.

El análisis del contenido de la primera parte permite al lector, además, establecer el nexo esencial entre ciencia y valor como ha

quedado dicho, así como también, captar las características fundamentales que definen a la axiología burguesa contemporánea, a la cual se contraponen, para una mejor y más completa elucidación de sus insuficiencias epistemológicas y clasistas, el análisis verdaderamente científico del valor en su doble calidad de objeto y de medio e instrumento para la investigación. Se ofrece, en fin, la línea de solución a los problemas planteados.

Claro está que hay otros elementos presentes en la primera parte, los cuales contribuyen también a incrementar su riqueza conceptual; pero lo fundamental, desde nuestro punto de vista, radica en que tanto ellos como los esenciales se orientan lógicamente a poner de manifiesto el hecho de que la naturaleza específica del saber filosófico representa un problema permanente, esto es, eterno del quehacer filosófico.

En este último capítulo, por último, resaltan por su interés cuestiones tales como las relacionadas con la necesaria precisión de “la dialéctica del contenido del pensamiento teórico”, la cual presupone el enfoque acerca del problema fundamental de la filosofía; la relación sujeto-objeto como esencia de la problemática filosófica; el análisis lógico-gnoseológico y el esclarecimiento de la naturaleza del conocimiento filosófico, vinculado a su función metodológica, sobre la base, por supuesto, de la actividad humana y la práctica social transformadora.

La segunda parte aborda el estudio del pensamiento de Louis Althusser. La crítica al fenómeno althusseriano se lleva cabo en correspondencia estricta con los postulados leninistas recogidos en la obra *Materialismo y empiriocriticismo*. La valoración crítica que aquí se hace se fundamenta a partir del análisis de aquellos aspectos de la concepción althusseriana que alejan al pensador francés de las posiciones del marxismo-leninismo consecuente y lo llevan, por ende, a “coquetear” con el revisionismo contemporáneo. El examen crítico hecho por la autora de

Filosofía, ciencia y valor tiene indudable validez científica en la medida en que abarca en su exacta dimensión todos los momentos del filósofo Louis Althusser, destacando aquellos que marcan su desviación del marxismo-leninismo. En esta dirección, resulta de incuestionable valor la periodización de la obra althusseriana, propuesta por la autora a partir de su propia proyección teórica.

El análisis objetivo desde la óptica del marxismo-leninismo de la obra de Louis Althusser tiene para nuestro país y para los países latinoamericanos y caribeños una alta significación si se tiene en cuenta la amplia divulgación que esta obra ha tenido y tiene en dichos países. Al respecto, cobra especial relieve el estudio de algunas corrientes neoalthusserianas surgidas en la América Latina, en particular en México, las cuales, como señala Zaira Rodríguez Ugidos, han ido en sus inconsecuencias mucho más allá que el propio Althusser, ya que si el filósofo francés llevó a cabo una “lectura culpable” de Marx, sus seguidores latinoamericanos llevaron a cabo una “lectura doblemente culpable de Marx” a través de Althusser.

Hay que subrayar que en la crítica a los neoalthusserianos mexicanos Enrique González Roja, Raúl Olmedo y Luí Salazar, se aprecia el análisis profundo y el dominio cabal del enfoque teórico-metodológico que posibilita a la autora de *Filosofía ciencia y valor*, desentrañar las raíces comunes tanto del althusserianismo como del neoalthusserianismo latinoamericano.

Creemos que el trabajo de Zaira Rodríguez Ugidos contiene cuestiones de indudable importancia para el desarrollo de la teoría marxista-leninista en la actualidad, en el sentido que puntualiza sólidos criterios de partida acerca de la naturaleza específica del conocimiento científico, y justamente a partir de ello, la identidad así como la diferencia entre lo filosófico, lo científico y lo ideológico-valorativo; problema que como se sabe, resalta por su urgencia a la hora de determinar las tendencias con temporáneas

de dichas problemáticas, así como también para la adecuada interpretación de ellas.

Todo lo anterior, avalado por la crítica a las insuficiencias gnoseológicas e ideológicas del althusserianismo y el neoalthusserianismo, permite a la autora defender la pureza de la filosofía marxista-leninista.

Queremos expresar, por último, que esta monografía evidencia la madurez científica de su autora, así como su firme proyección futura, es, por un lado, una valiosa contribución al conocimiento más profundo de algunos de los problemas actuales que afectan al conocimiento filosófico y, por otro lado, una muestra fehaciente del valor de la crítica marxista realmente militante. Por ello el libro que se ofrece ahora al lector resulta de indudable valor no solo desde el punto de vista teórico sino también metodológico y practico-ideológico.

C. Dra. Marta Martínez Llantada

Un tema abierto al debate: a manera de introducción

En las investigaciones marxistas actuales no se pone en duda el hecho de que el surgimiento y desarrollo de la dialéctica materialista representa una revolución sin precedentes en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad. La valoración que de este viraje revolucionario se hace en la literatura marxista contemporánea puede resumirse en dos ideas fundamentales. En primer lugar, se hace referencia al nuevo modelo filosófico, propio de la forma histórica que adopta el sistema filosófico marxista, y que difiere radicalmente de su concepción tradicional. Esta idea recoge los cambios operados por la filosofía marxista tanto en el objeto de la investigación filosófica, como en sus funciones sociales y sus objetivos práctico- revolucionarios. En segundo lugar, se insiste en la vigencia de esta ruptura respecto al pensamiento filosófico burgués contemporánea, con lo que se extiende el valor revolucionario de los contenidos teóricos y de los fines prácticos de la dialéctica materialista hasta nuestros días. “Sin embargo, estas ideas requieren un examen más detenido.

A la hora de realizar un análisis integral de la ruptura que introduce la filosofía marxista en el curso del pensamiento filosófico de la humanidad es preciso entenderla no como un simple viaje que abre las puertas a una corriente filosófica mas, sino

como una revolución que cambia de modo esencial el contenido y funciones del conocimiento filosófico en general. La dimensión de esa revolución teórica justifica la periodización de la historia universal de la filosofía en tres grandes momentos: el período del pensamiento filosófico premarxista, el de la filosofía marxista-

leninista y el del pensamiento filosófico burgués contemporáneo. Por lo tanto, hablar de semejante revolución en la instancia o nivel de la filosofía, entraña reconocer que el destino y proyecciones de la actividad filosófica se transforman sustancialmente no sólo en relación con su pasado filosófico sino, también, con su presente y futuro filosóficos. Así, la formación y desarrollo de la filosofía marxista constituye de por sí un indicador fundamental que da a conocer la dirección y el sentido del movimiento progresivo del conocimiento filosófico; y en virtud de ello, permite delimitar entre un período ya caduco del quehacer filosófico y otro, cuyas pretensiones renovadoras son falsas e ilusorias.

En otras palabras, al calificar de revolucionario el período que se inaugura con el surgimiento de la filosofía marxista, ya de hecho se niegan las perspectivas de desarrollo ulterior del período premarxista, y simultáneamente se rechazan las posibilidades creadoras y progresivas de la filosofía burguesa contemporánea en sus diferentes corrientes y tendencias. En este sentido puede afirmarse que al hablar de *revolución* marxista de la filosofía se define a la vez la *crisis* del período precedente, superado por esa revolución, y del posterior, que se desarrolla como alternativa frente a esa revolución. Ahora bien ¿en qué sentido es revolucionario el pensamiento filosófico marxista referido al pensamiento filosófico tradicional, y en qué sentido lo es respecto

a la filosofía burguesa contemporánea? O lo que es lo mismo: ¿cómo definir la crisis de la filosofía premarxista y de la filosofía burguesa contemporánea en relación con la filosofía marxista-leninista?

El surgimiento de la filosofía marxista, como es sabido, coincide con la crisis por la que atraviesa, durante la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento filosófico tradicional, concebido como un saber eminentemente contemplativo y como una “ciencia suprema” o “ciencia de las ciencias”. La expresión más cabal del

concepto tradicional de la filosofía está contenida en el sistema filosófico hegeliano, que resume del modo más grandioso toda la trayectoria precedente del quehacer filosófico de la humanidad. Esto explica que F. Engels en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* señale que “con Hegel termina, en general, la filosofía”.¹

Esta crisis del modelo filosófico tradicional responde al descrédito del viejo método metafísico de pensar, incapaz ya de dar respuesta a los problemas que plantea, por un lado, la práctica político-social y el nuevo sistema de valores procedente de la ideología en formación del proletariado revolucionario y por otro, el nivel teórico de las ciencias naturales y sociales. De este modo, en el pensamiento teórico de la época se recogen y traducen las contradicciones y exigencias de un nivel superior del desarrollo de la práctica social.

Pero, la “eliminación” de la filosofía tradicional, su “fin” como saber contemplativo y especulativo, como “ciencia de las ciencias”, en modo alguno significa la caducidad de toda forma de pensamiento filosófico, ni la “liberación” definitiva de las ciencias contemporáneas respecto a las construcciones filosóficas en general; sino exclusivamente la superación de un período histórico del desarrollo de la filosofía y, presupone, por lo tanto, la conservación de sus contenidos reales. Por eso, la tesis de Engels acerca del “fin” de la filosofía no tiene nada en común con la renuncia positivista de la filosofía en general, sino que se trata de una indicación metodológica de suma importancia: sustituir una forma histórica de pensamiento filosófico ya obsoleta, aquella que encierra al conocimiento en el laberinto de los sistemas especulativos, por otra forma histórica basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas.

¹ Federico Engels: “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en: C. Marx y F. Engels: Obras escogidas en tres tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1978, t. III, p.360.

De esto se deduce que el surgimiento y desarrollo de la filosofía marxista, nuevo período dentro de la historia del pensamiento filosófico de la humanidad, marca el tránsito revolucionario de las viejas construcciones especulativas de “la filosofía de la naturaleza y de la historia” hacia una filosofía de nuevo tipo, crítica y revolucionaria como única opción para la constitución de una ciencia filosófica auténtica a la altura de las exigencias de la práctica social, y de las ciencias contemporáneas. La idea acerca del “fin” de la filosofía tradicional y de su estructura metafísica, apresada en tres cuerpos teóricos absolutamente divorciados entre sí: ontología, lógica y gnoseología, plantea simultáneamente a Marx y Engels la necesidad insoslayable de reflexionar en torno a “lo que queda en pie de la anterior filosofía con existencia propia” Y este problema no es otro que el de la reformulación del objeto de la filosofía, concebida a partir de ahora como una ciencia específica, cuya región de estudio, una vez desahuciada de la naturaleza y de la historia, diría Engels, es el reino del pensamiento puro: la teoría de las leyes del propio pensar, la lógica y la dialéctica.²

De esta suerte, la descomposición del modelo filosófico premarxista tradicional, de una parte, y la creación de una forma histórica radicalmente nueva del conocimiento filosófico, de otra, conforman dos aspectos inseparables de un mismo proceso. Por eso, la crisis de la filosofía tradicional no constituye otra cosa que la antesala de la revolución filosófica introducida por el marxismo. Ambos momentos del proceso, crisis y revolución, son exponentes de los cambios profundos que sufre la instancia filosófica a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Esta idea acerca de la *relación crisis-revolución*, que se establece entre la filosofía premarxista ya caduca y la nueva filosofía del marxismo permitiría comprender a su vez el surgimiento de filosofía burguesa contemporánea, no como una alternativa real

² *ibid.*, p. 394.

frente a la crisis del modelo filosófico tradicional, sino como un resurgimiento de la crisis, pero ahora mediada, precedida y acompañada por la revolución. Por ello, la relación que se establece entre la filosofía premarxista y la filosofía burguesa contemporánea no puede comprenderse a partir de la fórmula crisis–revolución, sino a partir del esquema *crisis-revolución-crisis*, donde el lugar de la revolución lo ocupa en realidad la filosofía fundada por C. Marx y F. Engels, y desarrollada creadoramente por V. I. Lenin.

Y esto se explica porque la alternativa que ofrece la filosofía burguesa contemporánea es la del retorno a esquemas y formulaciones ya vencidos y superados revolucionariamente por la dialéctica materialista. Sin lugar a dudas, el pensamiento filosófico burgués contemporáneo surge como respuesta a la crisis del pensamiento filosófico tradicional, pero a diferencia de la filosofía marxista, esta forma histórica del pensamiento filosófico surge *en la crisis y se mantiene en ella* sin superarla. Y esto explica que no constituya una revolución auténtica de la filosofía. Todo lo contrario, la filosofía burguesa contemporánea se define como opción frente, a la revolución marxista de la filosofía. De ahí que su divisa fundamental no pueda ser otra que la del retorno a los clásicos del pensamiento filosófico tradicional, vueltos a la vida en un sin fin de “neos”, neokantismo, neohegelianismo, neotomismo, neorealismo, neopositivismo, etcétera.

Por esta razón, el espíritu de “retorno” del pensamiento burgués contemporáneo y su oposición a la revolución teórica marxista explican su carácter de, “filosofía de la crisis”, pero no como “antesala” de la revolución, sino como su “traspatio”. De ello se desprende que la naturaleza de la crisis del pensamiento filosófico burgués contemporáneo sea esencialmente diferente a la del pensamiento filosófico tradicional, lo que se evidencia en la grandeza de los sistemas filosóficos clásicos de la antigüedad, del renacimiento y de la época moderna en contraste con el

pluralismo, decadencia y eclecticismo de las concepciones filosóficas burguesas contemporáneas.

Como intento frustrado de dar solución a la crisis del pensamiento filosófico premarxista y como opción, también frustrada, frente a la revolución filosófica marxista, la filosofía burguesa contemporánea plantea, a su manera, el problema de la especificidad del conocimiento filosófico, ante el derrumbe del edificio tradicional de la “ciencia suprema”. No es casual que Comte, Spencer, Kierkegaard, Nietzsche coincidan en su crítica al hegelianismo, al valorarlo como última manifestación de un pensamiento especulativo y metafísico ya moribundo, al igual que lo hicieran Marx y Engels. No obstante, se trata de enfoques que no pueden sino ser opuestos ya que parten de posiciones gnoseológicas y clasistas irreconciliables. Por consiguiente las opciones que brinda la filosofía burguesa contemporánea en sus diferentes variantes: científicistas o irracionalistas, positivistas, antropológicas o místico-religiosas, no constituyen una solución científica al problema de la especificidad del conocimiento filosófico. En resumidas cuentas, se trata de un enfrentamiento de palabra y no de hecho a la vieja metafísica, de una simple sustitución de la especulación tradicional por nuevas formulas de especulación idealista. En la mayor parte de los casos el resultado de estas búsquedas conducen a soluciones negativas, a soluciones “suicidas” o “auto-destructivas”. Tal es la situación de la reducción positivista de la filosofía a las ciencias o de su disolución, en ocasiones irracionalistas, a formas valorativas de la conciencia social como son la moral, el arte, la política o la religión.

En suma, la época del surgimiento de la filosofía marxista y, por consiguiente, de un nuevo período en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad, representa un momento de profundas transformaciones en la esfera o instancia filosófica. Las conmociones que sufre la esfera filosófica en este período, sintetizan los cambios que se operan en todo el pensamiento

teórico y, por lo tanto, ellos tienen su repercusión en otras instancias: en la esfera ideológico-valorativa y en la de las ciencias. Por ende, las transformaciones del pensamiento teórico en este período son exponentes de un nuevo nivel del desarrollo de toda la práctica social. En la instancia filosófica estos profundos cambios dan lugar a la formación de un modelo esencialmente nuevo del pensamiento filosófico: la dialéctica materialista.

Las investigaciones filosóficas marxistas-leninistas actuales demuestran que el problema de la naturaleza particular del saber filosófico constituye *un problema permanente del que hacer filosófico*. Se trata de un problema que, aunque recibe en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo un tratamiento científico, acorde con las exigencias del conocimiento y de la práctica social contemporánea, no queda resuelto definitivamente. Es éste un *problema eterno*,* un problema abierto sobre el que es preciso volver una y otra vez en la medida que lo filosófico se construye y modela, se enriquece y concreta de forma permanente, como resultado del vínculo de la filosofía con la actividad históricamente cambiante de la humanidad.

La actualidad teórica de este problema para la investigación filosófica marxista-leninista está dada, asimismo, por las diferentes posiciones e interpretaciones que hoy existen sobre las ideas de Marx, Engels y Lenin, lo que ha despertado una intensa polémica en la literatura filosófica contemporánea. Entre los problemas más debatidos cabe destacar las discusiones en torno

* Utilizamos aquí el concepto de «problema filosófico eterno» en el sentido en que lo emplea T. I. Oizerman en su obra: Problemas de la ciencia-histórico-filosófica (Editorial Misl, Moscú 1972). Oizerman se refiere a los problemas eternos, pero no en el sentido en que lo interpreta el metafísico o el agnóstico, ya que no hay problemas independientes de la historia, ni problemas inmutables, así, como irresolubles.

a la región de estudio del conocimiento filosófico; a la naturaleza peculiar de las categorías filosóficas en comparación con los conceptos científico-particulares y generales; al lugar del problema fundamental de la filosofía y de la práctica en el sistema conceptual del materialismo dialéctico e histórico, etc. Estas temáticas tocan muy de cerca a otras de no menor importancia, a saber, la de la estructura categorial de la dialéctica marxista y la de las relaciones y unidad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

Plantearse el problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico significa, ante todo, elucidar las particularidades de la filosofía como forma de la conciencia social. Y ello es posible si se establecen las distinciones pertinentes no sólo entre la *filosofía* y *la ciencia*, sino, también, entre la *filosofía* y *el valor* esto es, entre la filosofía y las formas ideológico–valorativas de la conciencia social: ideología político–jurídica, moral, arte, religión. Aun cuando la filosofía constituye una ciencia y, a la vez, una forma ideológico–valorativa de la conciencia social ella no puede ser reducida *ni a una ciencia más, ni tampoco a una forma ideológica como las restante*. Si bien es cierto que el conocimiento filosófico se distingue del conocimiento aportado por las ciencias, esta distinción no se reduce simplemente a que la filosofía produce una generalización más amplia y una síntesis inmediata de los resultados del conocimiento científico.

A su vez, el conocimiento filosófico posee un carácter eminentemente valorativo e ideológico, pero la valoración filosófica debe diferenciarse cuidadosamente de la valoración política o moral como es sabido. Esto último se evidencia con toda claridad en el problema de la naturaleza específica del partidismo filosófico y de los partidos filosóficos fundamentales: materialismo e idealismo. La interpretación materialista o idealista de los resultados y procedimientos de las ciencias y de la práctica social, responde por igual a raíces epistemológicas y

clasistas; no obstante, ella no es equivalente ni a los resultados a los que llega por sus vías el científico ni a las posiciones ideológico-políticas, religiosas o ateas de las que parte.

En resumidas cuentas, el conocimiento filosófico es simultáneamente un saber *informativo* o de contenido y *valorativo* o de significación. Así, las verdades filosóficas son en esencia valorativas, a diferencia de las verdades contenidas en las investigaciones científico-naturales. La verdad filosófica es por definición de orden partidista. Ahora bien, el partidismo de la filosofía marxista-leninista es un *partidismo objetivo* en el sentido en que lo concibiera Lenin, es decir, no un partidismo fuera de la ciencia, sino desde la ciencia, que se construye en su interior. Esta argumentación es válida en el principio para diferenciar el conocimiento filosófico del científico-natural, en virtud de que este último no lleva implícito en sus contenidos la valoración o el compromiso ideológico. Sin embargo, esto no ocurre así en las ciencias sociales que son eminentemente partidistas. Sólo la ciencia social marxista reúne los requisitos de un conocimiento auténticamente científico aun cuando responde a los intereses de una clase, la más revolucionaria de la historia de la humanidad: el proletariado, por cuanto sus intereses y necesidades coinciden por entero con los del progreso social debido a la posición que ocupa en el sistema de la producción social. De esta forma, la ciencia filosófica, al igual que las ciencias sociales, es de naturaleza partidista. No obstante, el partidismo filosófico tiene su especificidad y, por consiguiente, no debe confundirse tampoco con el partidismo de las investigaciones científico-sociales.

Ahora bien, para desentrañar la naturaleza valorativa específica del conocimiento filosófico es necesario profundizar en el análisis de las particularidades del reflejo filosófico de la realidad, tanto desde el punto de vista de su contenido como de su forma. Y esto sólo es posible si se utiliza un criterio que permita desentrañar simultáneamente las peculiaridades del reflejo filosófico de la

realidad, tanto desde el punto de vista de su contenido como de su forma. Y esto sólo es posible si se utiliza un criterio que permita desentrañar simultáneamente las peculiaridades de *lo que* refleja el saber filosófico y de *cómo* lo refleja. Esta investigación en torno a la especificidad del saber filosófico solo puede llevarse a cabo desde las posiciones de la filosofía marxista-leninista, ya que uno de sus rasgos distintivos consiste, precisamente, en la delimitación de su objeto y funciones.

Todas estas consideraciones sirven para argumentar el cambio sustancial que se produce en la naturaleza del conocimiento filosófico con la aparición y el desarrollo de la teoría marxista. Sin embargo, estas ideas no constituyen otra cosa que el *punto de partida* para el análisis de un problema teórico extremadamente complejo y en modo alguno agotado. Un examen más detenido y, por ende, más detallado de lo que en la actualidad puede comprenderse como “la revolución teórica operada por la filosofía marxista”, indica que lejos de ser éste un tema concluido y una discusión zanjada, representa en realidad un tema abierto al debate y a la polémica científica. El debate acerca de la naturaleza específica del conocimiento filosófico marxista comienza precisamente allí donde se formulan los criterios y parámetros que permiten determinar la esencia de ese cambio sustancial y medir sus dimensiones y su profundidad.

Sin lugar a dudas, en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo encontramos indicaciones valiosas que sirven de sólidos principios metodológicos para encauzar la búsqueda de estos criterios. En particular, puede hacerse mención de la tesis, elaborada por Engels, acerca de la delimitación del objeto de estudio y procedimientos del conocimiento filosófico, y del consiguiente cambio de lugar de la filosofía en el sistema contemporáneo de las ciencias. Pero aun cuando se reconozca junto con Engels que la filosofía marxista elimina de sus contenidos todos aquellos dominios que se convierten en objeto de la investigación científico-particular, al igual que “toda la

quincalla filosófica” de índole especulativa y metafísica, resta aún por determinar de *modo positivo* cuál es el dominio propio del saber filosófico y en qué reside la particularidad de la generalización filosófica. De modo semejante, puede señalarse, que aun cuando se retorne la idea de Marx sobre el carácter crítico–revolucionario, y por ello, anticontemplativo de la dialéctica materialista, queda aún por definir con mayor precisión el sentido y la forma en que la filosofía marxista ejerce la fundamentación metodológica de la actividad científica y práctica contemporánea.

En otras palabras, el debate actual en torno al problema de la naturaleza del conocimiento filosófico marxista se abre allí donde la investigación se esfuerza por comprender de manera creadora y por desarrollar de modo consecuente los principios elaborados por Marx, Engels y Lenin. Y ello no representa otra cosa que reconocer la vigencia de estos principios para abordar los nuevos problemas que plantean los conocimientos científicos y la práctica revolucionaria a la investigación filosófica marxista actual.

La polémica en torno a la especificidad el conocimiento filosófico marxista cobra hoy día aún mayor importancia, si se tiene en cuenta que muchas construcciones neomarxistas y revisionistas contemporáneas pretenden ofrecer una solución “actualizada” de este problema, utilizando el camino de la “renovación” o “enmienda” del marxismo. Estos ensayos “renovadores” del marxismo por la vía de su complementación con principios y categorías tomadas del pensamiento burgués contemporáneo, conducen de forma inevitable a la mixtificación y deformación de los contenidos revolucionarios de la dialéctica marxista. Pretender hacer de Marx nuestro contemporáneo por la vía del franco escamoteo y la burda desnaturalización de la esencia teórico–revolucionaria de su pensamiento filosófico, responde exclusivamente a las intenciones de una ideología con la que el marxismo ajustó definitivamente cuentas hace más de un siglo.

De este modo, el análisis actual de la naturaleza particular de la filosofía marxista exige necesariamente un retorno a las ideas fundamentales formuladas por Marx, Engels y Lenin, pero no con el fin de repetir hasta la saciedad las mismas frases consabidas, sino con el objetivo de su desarrollo consecuente y creador, en correspondencia con la esencia misma del único pensamiento científico revolucionario de nuestra época.** En este sentido, se hace indispensable, por un lado, dejar claramente establecido el camino recorrido por los clásicos del marxismo-leninismo en la solución del problema de la especificidad del conocimiento filosófico, y por otro, delimitar aquellas tareas que quedan aún por resolver o que deben replantearse a la luz de la ciencia y la práctica social contemporáneas para su enriquecimiento y concreción, y que justifican plenamente la actualidad de la polémica y de la investigación científica en este terreno. Las repercusiones de orden teórico e ideológico que emanan de este esclarecimiento son insoslayables, ya que el conocimiento a fondo del *camino andado* por Marx, Engels y Lenin, conforma la premisa indispensable que permitirá discernir entre el *verdadero camino que queda aún por andar* y el riesgo que entraña *desandar el camino andado*.

** “No se trata –como ha dicho Carlos Rafael Rodríguez– de repetir o glosar lo que Marx, Engels y Lenin dijeron en su tiempo, sino de usarlo al máximo del modo marxista-leninista, como instrumento de trabajo, como guía científica, para aplicarlo a las condiciones distintas y diferenciadas de nuestra propia época.» (Véase, Carlos Rafael Rodríguez: Discurso de apertura en la Conferencia Teórica Internacional: «La estructura de clases en América Latina», en Memoria del Evento, La Habana, 1980, p. 5.)

La filosofía como forma teórica de apropiación práctico–espiritual de la realidad

El camino desbrozado por Marx, Engels y Lenin

Para comprender cabalmente el camino andado por los clásicos del marxismo–leninismo en el planteamiento y solución del problema de la naturaleza específica del saber filosófico es preciso, ante todo, tomar conciencia de que la dialéctica materialista da lugar a *un nuevo tipo o forma histórica de pensamiento filosófico*. Definir la dialéctica materialista como *forma histórica del pensamiento filosófico*, significa dejar establecido que esta nueva modalidad del sistema filosófico da respuesta a las necesidades y exigencias de una etapa determinada de la historia de la sociedad. Como resultado de un proceso histórico regular y objetivo, la dialéctica marxista representa la toma de conciencia o la autoconciencia filosófica de una época histórico–concreta desde la óptica de los intereses de una clase social determinada: el proletariado revolucionario. Por otra parte, esta forma histórica que adopta el pensamiento filosófico sintetiza los aportes más avanzados de la historia de las ciencias, es decir, todo el contenido racional del conocimiento teórico elaborado por la humanidad.

El estudio de las premisas objetivas y subjetivas que condicionan el proceso de formación y desarrollo de este nuevo modelo filosófico constituye el fundamento que permite desentrañar el carácter consecuentemente científico, y a la vez conscientemente partidista de los contenidos cognoscitivos que encierra la filosofía del marxismo–leninismo. Sólo desde este punto de vista se puede argumentar y demostrar de un modo teórico, como es sabido, la manera peculiar en que se enlazan e interpenetran, se condicionan recíproca e internamente, los elementos científicos e ideológicos que integran esta nueva forma histórica de la teoría filosófica.

Hechas estas aclaraciones previas, cobra entonces pleno sentido la tesis según la cual, la dialéctica materialista, como forma histórica del pensamiento filosófico, constituye la expresión lógico–conceptual de la revolución teórica por la que atraviesa el pensamiento de una época histórica concreta. En otras palabras, la dialéctica marxista debe ser concebida como la expresión filosófica de una nueva etapa del desarrollo del pensamiento teórico de la humanidad, etapa que se corresponde con el nivel más alto alcanzado por la práctica social, y que se ajusta al momento en que la sociedad transita de su “prehistoria” a su “historia verdadera”

Ahora bien, para comprender en su justa medida y en sus proyecciones perspectivas el contenido y funciones de esta nueva forma histórica del pensamiento filosófico, es indispensable hacer referencia a la revolución teórica que sirve de contexto en el que se gesta la dialéctica marxista. Puede decirse que la concepción marxista de la dialéctica constituye la expresión esencial de la revolución que se abre paso de modo definido en el campo de las ideas a partir de la década del 40 del siglo XIX. Pero sería incorrecto suponer que esta revolución teórica se ciñe exclusivamente a la construcción de un modelo filosófico de pensamiento, que rompe definitiva y radicalmente con la estructura y contenidos del modelo filosófico tradicional.

Si perseguimos abarcar en todas sus manifestaciones multifacéticas el fenómeno de la transformación revolucionaria que sufre el pensamiento teórico a partir del siglo XIX, justo es entonces que reproduzcamos el conjunto de síntomas o rasgos reveladores de este fenómeno; esto es, que ofrezcamos el síndrome de este proceso, dentro del cual la dialéctica marxista no es más que uno de los rasgos sintomáticos, aunque, sin lugar a dudas, es el fundamental. En términos generales, podemos señalar que el surgimiento de la filosofía marxista va acompañado, en primer lugar de profundos cambios sociopolíticos, que se expresan en la formación de una nueva ideología revolucionaria

y de valores radicalmente diferentes a los dominantes en la sociedad hasta ese momento histórico. En segundo lugar, la época en que surge la filosofía marxista es, también, una época de profundos cambios revolucionarios en el campo de las ciencias naturales y de las incipientes ciencias sociales. En tercer lugar, la formación de la dialéctica materialista representa la única opción real frente a la crisis que atraviesan las construcciones filosóficas especulativas ya obsoletas, en tanto exponentes del viejo método metafísico de pensar y de una ideología y unos valores que entran en franca decadencia y descomposición. Y en cuarto lugar, esta etapa de profunda revolución teórica en todos los dominios del pensamiento coincide, a su vez, con la génesis de la filosofía burguesa contemporánea en la segunda mitad del siglo XIX, que a pesar de estar marcada en sus propios cimientos por esa situación de contradicciones y cambios, no ofrece ni puede, ofrecer una salida auténtica frente a la crisis de valores de la filosofía tradicional, debido al signo clasista que ella porta.

Por lo tanto, la formación de la dialéctica materialista, como nueva forma histórica del quehacer filosófico, se contrapone a la caducidad de la forma histórica precedente del sistema filosófico, exponente del viejo método metafísico de pensar. La identidad que existe entre esa filosofía y el método metafísico explica las frases de condena enérgica y radical con que Marx y Engels se refieren a esa forma histórica del filosofar: “la terminación de la filosofía en general”, “el fin de la filosofía”, “la negación de la filosofía”, “la sustitución de la filosofía por un conocimiento positivo y real del mundo”, “el pasó de la contemplación a la transformación revolucionaria de la realidad”, etc. No obstante, estas frases no deben asimilarse como una negación positivista de la filosofía por la ciencia positiva o como una negación practicista de la filosofía por la práctica política, como en ocasiones encontramos en alguna: “interpretaciones libres” del marxismo. Todo lo contrario, tras estas frases se encierra una negación dialéctica de la filosofía tradicional y su consecuente superación por una filosofía crítico–revolucionaria. Por eso, la idea del “fin

de la filosofía”, proclamada por Marx y Engels, está indisolublemente unida a la tesis fecunda de relacionar la nueva filosofía, que emerge de esa negación, con la ciencia positiva y con la práctica revolucionaria. En resumen, la tesis marxista acerca del “fin de la filosofía” no significa otra cosa que el fin del divorcio entre la teoría y la práctica, entre la ciencia y la ideología, inherente al pensamiento especulativo anterior al marxismo.

El abismo creciente e insuperable que se abría entre la filosofía y la realidad, entre el conocimiento y la acción era el resultado del contenido contemplativo y especulativo de una modalidad ya obsoleta del filosofar, así como de la forma que adoptara ese contenido, expuesto en sistemas absolutos y cerrados de concatenaciones y construcciones artificialmente impuestas a la realidad. Si tenemos en cuenta que “la filosofía anterior” se nutría de manera preferente del sistema de valores que imponía la ideología burguesa dominante, y que ese sistema de concepciones y normas intentaba justificar a toda costa el estado de cosas imperante, soslayando sus contradicciones, así como las tendencias destructivas que atentaban contra su estabilidad y conservación, puede, entonces, explicarse el carácter prominentemente contemplativo y metafísico

que lo animaba. Esto explica, a su vez, la ineptitud de los sistemas filosóficos existentes para enjuiciar de un modo crítico la realidad. Lo más lejos a lo que llegó esta filosofía fue a exponer de manera mistificada y especulativa la dialéctica de la realidad (Hegel), o a intentar subvertir esa realidad contradictoria por la vía de la crítica filosófica (hegelianismo de izquierda). De ahí que Marx condenara con energía la ceguera especulativa de las filosofías en boga, incapaces de ver el problema crucial del momento: la práctica. Por eso, Marx proponía la vinculación de la filosofía con la práctica, la transformación de la filosofía en realidad. Pero, escribe Marx: “La filosofía no puede convertirse en realidad sin la abolición del proletariado, y éste no puede ser

abolido si la filosofía no se convierte en realidad”.³ Así, “el fin de la filosofía” propugnado por Marx y Engels no debe leerse como anulación de la teoría por la práctica política, sino como reencuentro de la filosofía con el proletariado, fórmula según la cual el proletariado representa el arma material de la filosofía, y ésta, a su vez, el arma espiritual de aquél. Porque, si bien es verdad que “el arma de la crítica” no puede sustituir a la “crítica de las armas”, y que la fuerza material no puede ser derrocada más que por la fuerza material no es menos cierto que la “teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas”.⁴

En esta dirección debe interpretarse la tesis de Engels sobre la eliminación de “la filosofía de la naturaleza” y de “la filosofía de la historia”. De modo similar, Engels en varias de sus obras,*** propone el “fin de la filosofía” o “la eliminación de la filosofía”, en virtud de su marcada tendencia especulativa y de su orientación eminentemente metafísica. Pero, al igual que Marx, su condena a esta expresión histórica del conocimiento filosófico no puede ni debe entenderse como rechazo absoluto de toda filosofía, sino, exclusivamente, de aquellas construcciones rígidas y artificiosas, que lejos de traducir y sintetizar el pujante proceso de “dialéctización” espontánea de las ciencias teóricas de la época, lo deforman o cuanto más lo ignoran. Engels escribe al respecto: Ya no es necesario en absoluto, una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que no ha de encontrar su confirmación y manifestación en una ciencia especial, en una “ciencia de las ciencias”, sino en las ciencias reales. He aquí, pues, cómo la filosofía queda de este modo minada”, es decir, “se supera en la

*** (Véase: Anti-Düring, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Dialéctica de la naturaleza).

³ Carlos Marx: “Contribución a la crítica del la filosofía del derecho de Hegel”, en C. Marx: Crítica del derecho político hegeliano, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. 30.

⁴ Ibid., p. 22

misma medida que se conserva”; se supera en cuanto a su forma, se conserva, en cuanto a su contenido real.⁵

Si Marx clamaba por un urgente reencuentro de la filosofía con la práctica política del proletariado, Engels se pronuncia por una alianza necesaria entre la filosofía y las ciencias naturales. Se trata de una misma lógica de pensamiento y de una misma intención: la de revolucionar las estructuras y contenidos del pensamiento filosófico tradicional con vistas a convertirlo en una guía orientadora y en un instrumento rector para la actividad práctica y científica.

La investigación desplegada por Engels está encaminada a demostrar que los profundos cambios ocurridos en las ciencias naturales de mediados del siglo XIX evidencian un proceso espontáneo de dialectización de sus contenidos, que abarca tanto a sus resultados como a los métodos y procedimientos concebidos para obtener estos resultados. De ahí que Engels advierta que las ciencias “teóricas” de la época exigen “métodos teóricos”, cuyo marcado carácter sintético–integrador permite a los naturalistas descubrir en el propio material científico obtenido, las concatenaciones y nexos dialécticos de la realidad. Por otra parte, el progresivo proceso de diferenciación e integración de las ciencias «teóricas” obliga a la filosofía tradicional, concebida como «ciencia suprema” o “ciencia de las ciencias”, a replegarse en su ya inútil tarea de llenar el vacío dejado por los conocimientos positivos. Esto engendraba la conocida duplicidad especulativa con que “la filosofía de la naturaleza” y “la filosofía de la historia” penetraban en el dominio de las ciencias naturales y sociales respectivamente. Es por ello que Engels se plantea el problema de “qué queda en pie de la filosofía anterior con existencia propia., una vez que la especulación filosófica ha sido desahuciada de la naturaleza Y de la historia.

⁵ Federico Engels: Anti-Dübring, Editorial Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1960, p. 168

La tesis acerca del proceso espontáneo de dialéctización de las ciencias naturales se conjuga, por su parte, con un severo enjuiciamiento de la reacción espontánea de rechazo a toda la filosofía en general. Este escepticismo de los científicos ante la filosofía es el resultado de un desconocimiento y de una desacertada valoración del papel que debe desempeñar la filosofía en relación con las ciencias particulares. Las raíces de esta negación absoluta de la filosofía por las ciencias positivas tienen, sin lugar a dudas, un fundamento real: la contradicción flagrante que existía entre el método metafísico de corte filosófico y la dialéctica que se abría paso espontáneamente en el conocimiento científico particular. La advertencia de Engels frente a la utopía e ilusión de los científicos de su época de poder desembarazarse o liberarse de manera definitiva de la filosofía por el sólo hecho de ignorada o hablar mal de ella, es bien clara: “La filosofía se venga póstumamente de las de las ciencias naturales por haber sido abandonada por ella”⁶ Así, la pretendida renuncia que el científico hace de la filosofía en general, al considerada una disciplina metafísica por naturaleza, trae como consecuencia que su pensamiento quede desamparado y, por lo tanto, sujeto inevitablemente al vasallaje de la peor de las filosofías de moda. Luego, la conclusión de Engels dista mucho de coincidir con la renuncia positivista de la filosofía, entendida como forma de conocimiento que por esencia es anacrónica y especulativa. En este sentido Engels escribe: “Pónganse como quiera, los naturalistas se hallan siempre bajo el influjo de la filosofía. Lo que se trata de saber es si quieren dejarse .influir por una filosofía mala y en boga, o por una forma de pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y sus conquistas”⁷

Por consiguiente, la conclusión a la que arriba Engels es similar a la que llega Marx. No se trata de eliminar la filosofía en general,

⁶ Federico Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalva, México, 1961, p. 173.

⁷ *Ibid.*, p. 177

ni de extender el carácter especulativo y metafísico de la filosofía tradicional a toda filosofía, sino de transformar los contenidos y direcciones del conocimiento filosófico, de forma tal, que éstos se eleven al nivel de las exigencias de la actividad práctico-revolucionaria y teórico-científica. En consonancia con ello, Engels plantea la necesidad de transformar la dialéctica espontánea de las ciencias en una dialéctica consciente y elaborada, esto es, en una dialéctica filosófica, despojada de todo misticismo y apta para la ciencia y la acción. Y esta dialéctica consciente, de carácter científico-revolucionario, no es otra que la dialéctica marxista, como forma más cabal y cumplida del pensamiento para las modernas ciencias naturales.⁸ Lenin se refiere de modo explícito a esta misma idea años más tarde cuando subraya que sin una sólida fundamentación filosófica, basada en una filosofía consecuentemente científica, no hay ciencia particular ni filosofía capaz de enfrentar la penetración de las ideas burguesas' ya decadentes. Al respecto, escribe: “sin ello, los grandes naturalistas seguirán siendo, con tanta frecuencia como hasta ahora, imponentes en sus conclusiones y síntesis filosóficas, ya que las ciencias naturales progresan con tanta rapidez, atraviesan un período de tan profundo viraje revolucionario en todos los dominios que no pueden pasarse de ninguna manera sin conclusiones filosóficas.”⁹

De todo lo antes expuesto se infiere, que unos de los problemas centrales con el que se enfrenta el pensamiento marxista en sus orígenes, así como en su desarrollo posterior, Y que lo sitúa muy por encima del pensamiento filosófico tradicional y del pensamiento burgués contemporáneo, estriba en la búsqueda y hallazgo de lo específico del conocimiento filosófico y su diferenciación respecto al conocimiento no-filosófico. La exacta formulación de este problema ha quedado perfectamente

⁸ Idem.

⁹ Vladimir Ilich Lenin; “El significado del materialismo militante”, en: Obras escogidas en 12 tomos, Editorial Progreso, Moscú, 1977, t. XII, p. 271.

plasmada, como se ha visto, en la pregunta que Engels elabora: ¿qué queda en pie de la anterior filosofía con existencia propia? y esto constituye ya un paso importante en toda investigación. En esta pregunta se establece con claridad que la búsqueda debe encaminarse hacia la obtención de un criterio que permita delimitar la naturaleza propia del conocimiento filosófico. Ése criterio lo esboza Engels en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en los siguientes términos: A la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso del pensar, la lógica y la dialéctica¹⁰. También Engels define la dialéctica como ciencia de las leyes más generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano: “dos series de leyes idénticas en cuanto a su esencia, pero distintas en cuanto a la expresión”¹¹

En la historia del pensamiento marxista estas indicaciones de Engels dieron lugar a una extensa polémica **** que no es nuestra intención glosar en este trabajo. No obstante, es conveniente tener presente las deformaciones fundamentales que se suscitaron en torno a la comprensión de la especificidad del conocimiento filosófico para evitar incurrir de nuevo en estos errores. Los casos más extremos de deformación de las tesis de

**** Los problemas vinculados con la especificidad del conocimiento filosófico marxista-leninista han sido objeto de una amplia y viva discusión en las revistas soviéticas. *Voprosi Filosofii y Filosofskie Nauki* desde principios de los años 60 hasta nuestros días. Asimismo, se cuenta con múltiples monografías sobre el tema de autores como: V. U. Babushkin, V. C. Gott, E. V. Ilienkov, L. F. Ilichiov, B. M. Kedrov, P. I. Kopnin, V. A. Lektorski, I. S. Narski, I. V. Novik, T. I. Oizerman, M. E. Oroelianov, Y. V. Sashkov, V. S. Shviriov, V. I. Shinkaruk y otros.

¹⁰ Federico Engels: “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, ed. cit., p. 394

¹¹ *Ibid.*, p. 381

Engels hoy día se conocen como la interpretación “ontologizante” y la interpretación “gnoseologizante” o “lógicista” de la dialéctica marxista. En ambos casos el error de base consistió en una lectura de las indicaciones de Engels desde la perspectiva de la filosofía tradicional, que, permeada por una visión metafísica de la realidad, establecía un divorcio absoluto entre los tres cuerpos teóricos esenciales de la filosofía: la ontología o teoría del ser, la lógica y la teoría del conocimiento. La desviación “ontologizante” llevó a que la dialéctica se interpretara como ciencia de las leyes más generales de la realidad en su conjunto. Entretanto, la desviación “gnoseologizante” redujo la dialéctica marxista a una teoría del conocimiento y a una lógica, en detrimento de su función cosmovisiva. Esta desviación condujo a algunos autores¹² a entender el concepto de método dialéctico en un sentido estrecho, es decir, como procedimiento para producir conocimientos científicos, y con ello la filosofía marxista fue reducida a una epistemología o lógica de la investigación científica.

Al desconocer la esencia de las indicaciones de Engels acerca de la especificidad del conocimiento filosófico, estos autores de hecho introducían subrepticamente una incoherencia en el propio pensamiento de Engels ya que la desviación ontologizante». al definir la dialéctica como teoría del ser o de la realidad en su conjunto se contraponía a la desviación “gnoseologizante” que entendía la dialéctica como teoría del pensar. Se dieron también posiciones intermedia pero que partían del mismo error inicial. Tal es el caso de aquellos autores que concibieron la dialéctica como teoría del ser Y teoría del pensar o como dialéctica de la naturaleza, dialéctica de la sociedad “y” dialéctica del pensamiento. Estas deformaciones ocasionaron a su vez, que se introdujera un abismo entre el materialismo dialéctico concebido

¹² Véase la obra de Louis Althusser de la primera etapa de su producción filosófica: “Contradicción y superdeterminación”, “Los manuscritos de 1844 (economía política y filosofía)”, “Sobre la dialéctica materialista”, en: L. Althusser: Por Marx, Edición Revolución, La Habana, 1966.

como “dialéctica de la naturaleza” Y el materialismo histórico que entonces era interpretado como una “dialéctica de la sociedad”; sin hacer referencia a concepciones aún más groseras y simplistas que llegaron hasta plantear una división entre el sistema filosófico (el materialismo) Y el método filosófico (la dialéctica).

No es difícil percatarse que el origen de estas deformaciones está en la supervivencia del espíritu metafísico del pensamiento filosófico anterior, que “indujo a muchos autores marxistas a retrotraer la dialéctica marxista a esquemas ya superados por Marx, Engels y Lenin de la vieja filosofía de la naturaleza Y de 'la historia así como a la ontología separada de la lógica y la gnoseología y esta desorientación inicial que impidió a muchos marxistas llegar hasta la exacta comprensión de la revolución teórica de la dialéctica marxista responde en fin de cuentas, a la enorme dificultad que representa romper con las tradiciones y esquemas de pensamiento que han pervivido durante siglos.

En lo que concierne a la idea originaria del marxismo sobre la especificidad de lo filosófico es importante detenerse en lo que Engels califica como principio y conquista del pensamiento teórico de nuestra época. Así. Engels señala: “El hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo estén sometidos a las mismas leyes y que por ende en definitiva uno y otro no puedan contradecirse en sus resultados domina absolutamente todo nuestro pensamiento teórico. Es una premisa inconsciente e incondicional de éste.”¹³

En cambio de acuerdo con el propio Engels el materialismo francés del siglo XVIII, a causa de su carácter eminentemente metafísico, investigó esta premisa sólo en cuanto al contenido del pensamiento ontologizándolo, esto es, ciñéndose al estudio de las leyes del ser. Tan sólo la filosofía idealista pero al mismo tiempo dialéctica, de Hegel investigó principalmente y, por vez primera

¹³ Federico Engels: Anti-Dübring, ed. cit., p. 480.

esa premisa en cuanto a la forma del pensamiento, pero ontologizándola también, y con ella se reducía la ontología a lógica o se ontologizaba la lógica. Ahora bien, es innegable el aporte del idealismo clásico alemán en especial de Hegel. a la solución del problema que nos ocupa.

Hegel demostró sólo desde posiciones idealistas, que la filosofía consistía en una teoría del pensamiento sobre el pensamiento, en cuyas leyes se captaban las regularidades del movimiento del mundo objetivo y del propio pensamiento. Este hecho permite comprender algunas consideraciones de los clásicos del marxismo-leninismo acerca de la filosofía hegeliana. Por ejemplo en la tesis de Engels, antes expuesta, acerca del sistema hegeliano no como expresión del fin de la filosofía en sentido tradicional, se insiste, también, en los aspectos revolucionarios que introduce Hegel. Engels escribe: “con Hegel termina, en general, la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque se inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.”¹⁴

A todas luces el camino trazado por Hegel y que nos conduce fuera de las especulaciones filosóficas es, de acuerdo con Engels, no otro que el camino de la delimitación y especialización del objeto de la filosofía. Esta delimitación de la región de lo filosófico al pensamiento teórico, materialistamente interpretado, impide que el conocimiento filosófico duplique de forma especulativa los contenidos de la ciencia real y positiva, a la vez que dirige su investigación a dominios y esferas especializados.

Quiere esto decir, que la dialéctica se refiere al contenido y a las formas del pensar, pero si tenemos en cuenta que el contenido del

¹⁴ Federico Engels: “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, ed. cit., p. 360

pensar no es otro que el mundo y las propias leyes del pensar, entonces, quedan absolutamente superadas; por un lado, la división metafísica entre la teoría del ser y la teoría del pensar y, por otro, la visión “gnoseologizante” del pensar. Por eso, la dialéctica marxista no puede ser concebida como dialéctica del ser y/o dialéctica del pensar, sino en Sentido estricto como dialéctica del contenido del pensar. Semejante concepción del pensamiento teórico permitirá, entonces, exponer la dialéctica en todas y cada una de sus funciones: cosmovisiva, lógica y gnoseológica.

Ahora bien, ¿cómo llega el marxismo a semejante concepto del pensamiento teórico? La respuesta a esta pregunta solo la hallaremos si somos capaces de razonar dialécticamente, porque en esencia el concepto marxista-leninista de pensamiento teórico, como objeto específico de la investigación filosófica, es el resultado de la introducción de la práctica en el pensamiento. En este sentido Engels escribe: Hasta ahora, tanto las ciencias naturales como la filosofía han desdeñado completamente la influencia que la actividad del hombre ejerce sobre su pensamiento y conocen solamente, de una parte, la naturaleza y de la otra el pensamiento.

Pero el fundamento más esencial y más próximo, de pensamiento humano es, precisamente, la transformación de la naturaleza por el hombre y no la naturaleza por sí.¹⁵

El camino que queda aún por andar

La práctica como esencia del pensamiento teórico es, como veremos, la clave para la solución del problema de la especificidad del conocimiento filosófico desde el punto de vista de la teoría marxista-leninista. Empero, la comprensión de

¹⁵ Federico Engels: Dialéctica de la naturaleza , ed. cit., p. 196

semejante idea requiere de una profundización y de una concreción que debe ser la tarea actual de la investigación filosófica marxista-leninista. Y esta profundización y desarrollo de los principios elaborados por los clásicos del marxismo-leninismo, no. representa otra cosa que emprender el verdadero camino que queda aún por andar, como se ha señalado con anterioridad.

Si nuestro objetivo consiste en comprender en toda su riqueza y complejidad el problema de la naturaleza del conocimiento filosófico es preciso ante todo preguntarse ¿qué es la filosofía? Y al plantear ¿qué es la filosofía?, de inmediato aparecen dos posibles enfoques: un enfoque filosófico-sociológico, que abarcará el estudio de la filosofía como producción histórico-social, y un enfoque lógico-gnoseológico, que se detendrá en el análisis del conocimiento filosófico mismo, esto es, examinará la filosofía como ciencia específica, profundizando en las particularidades del contenido y de la forma de este tipo cualitativamente diferenciado de reflejo de la realidad. De este modo, mientras que el análisis sociológico comprende la filosofía como un elemento de la sociedad, el análisis lógico-gnoseológico hará, por su parte, hincapié en la filosofía como un elemento del sistema contemporáneo de las ciencias. Ambos enfoques, como veremos, se complementan entre sí.

El enfoque filosófico-sociológico de la filosofía, como es conocido, aborda su estudio como forma específica de la conciencia social. En tanto forma de la conciencia social, a la filosofía no sólo le corresponde un lugar determinado en la superestructura ideológica de las formaciones socioeconómicas, sino que, además, esta noción entraña, como lo demostraron los clásicos del marxismo-leninismo, establecer las complejas articulaciones de esta forma de la conciencia social con las restantes formas, con el material de ideas precedentes, que actúa como “materia prima” sobre el que directamente se elabora la nueva forma histórica de filosofía; y, por ende, con la base

económica de la sociedad, factor condicionante en última instancia de todo este proceso de interacciones. Sobre la base de estos principios básicos de la concepción materialista de la historia, podemos arribar a la conclusión de que la filosofía se distingue de las otras formas de la conciencia social por el lugar que ocupa en esta esfera de las relaciones sociales, así como por sus contenidos y funciones dentro del proceso de funcionamiento y desarrollo del sistema social en su conjunto.

Pero el enfoque filosófico-sociológico, que representa en esencia un análisis de índole estructural-funcional, puede concretarse aún más. Quiere esto decir, que sobre la base de la información ya obtenida, se puede realizar un corte menos analítico y agrupar más sintéticamente los elementos componentes de la conciencia social. Este nuevo corte en la estructura de la conciencia social permitirá distinguir entre la ciencia, de una parte, y las denominadas formas ideológicas, de otra parte, tomando como criterio diferenciador la función predominantemente valorativa que desempeñan formas de la conciencia social como son la ideología político-jurídica, la moral, el arte y la religión.

Por esta razón, los elementos “atomísticos” o células de la ciencia son los conceptos objetivos que, como núcleos “epistémicos” brindan una información fidedigna y demostrada con toda rigurosidad sobre diferentes regiones de la realidad. Por su parte, el componente “atomístico” de las ideologías son los valores en los que se expresan los intereses, puntos de vista, necesidades y concepciones del sujeto. Si en el conocimiento científico la oposición sujeto-objeto tiende a adsolutizarse, en virtud de que toda la actividad del sujeto se encamina al reflejo adecuado de las propiedades y regularidades de los fenómenos objetivos; en la actividad valorativa propende a la identidad sujeto-objeto; ya que a través de los valores el sujeto se autoconoce, esto es, conoce sus necesidades y la posibilidad de satisfacerlas o proyecta condiciones ideales para ello. Ahora bien, el conocimiento científico tiene una fundón eminentemente informativa, pero no

por ello deja de constituir un importante medio de orientación y regulación de la actividad y conducta de los hombres. En cambio, los valores poseen una función esencialmente práctico-reguladora y orientadora de la acción humana, sin que en ellos se excluya la presencia de elementos cognoscitivos. El hecho de que la actividad cognoscitiva y la actividad valorativa surjan en el contexto de la actividad práctico-material como aspectos diferenciados de ella y dotados de funciones específicas y complementarias, permite comprender la estrecha interrelación que se establece entre estas formas de la actividad social. La teoría marxista leninista, que sienta las bases de una ideología científica, se opone a la tesis sustentada por la axiología burguesa sobre la oposición del pensamiento científico y el axiológico, pero sin dejar de reconocer la especificidad del conocimiento y del valor como dos formas distintas de interacción del sujeto y el objeto. Al hallar en la actividad práctico-material el fundamento y el fin último de la actividad científica y de la actividad valorativa, el marxismo puede comprender la antítesis entre ciencia y valor como antítesis dialéctica, y, por lo tanto, explicar el tránsito recíproco entre ambos extremos de esta relación.

En este sentido es válida la tesis del filósofo checo V. Brozhik¹⁶ para quien el conocimiento científico y la actividad práctico-material conforman, en cierto sentido, dos polos opuestos de la actividad social en general, que se manifiesta en la oposición teoría-práctica. En cambio, la actividad valorativa constituye el puente que une estos dos polos opuestos. Así, la actividad valorativa parte de la práctica y transforma sus resultados en conocimientos y en proyectos valorativos, fundados en esos conocimientos, que permiten, de ese modo, regular la práctica social. A partir de este análisis del proceso valorativo se puede desentrañar uno de los aspectos fundamentales del intercondicionamiento entre la ideología, el conocimiento y la

¹⁶ Vladimir Brozhik: La teoría marxista del valor, Editorial Progreso, Moscú, 1982, pp. 73, 74 (en ruso).

práctica, lo que como se verá, tiene una importancia de primer orden para revelar la esencia del conocimiento filosófico.

No es objetivo de este trabajo detenerse en el análisis del importante tema sobre la relación entre la ciencia y el valor, que ha dado lugar a una profusa literatura en las últimas décadas.¹⁷ No obstante, a los efectos de esclarecer la especificidad de la filosofía como forma de conciencia que integra, precisamente, elementos científico-cognoscitivos y práctico-valorativos, resulta de interés dejar sentados algunos momentos de la relación dialéctica que establece el marxismo entre la teoría y la práctica y entre la ciencia y el valor.

El problema de la naturaleza del valor y de los valores como componentes específicos del conocimiento científico se ha convertido hoy en día en un tema obligado de reflexión y debate en el pensamiento filosófico contemporáneo. Especial importancia dentro de una concepción general de los valores reviste el problema de la relación entre la ciencia y el valor, del papel y función que desempeñan los conceptos y juicios valorativos en la teoría filosófica y en los conocimientos científico-particulares.

El marcado interés de los filósofos y científicos por el estudio de la relación entre la ciencia y el valor responde al lugar cada vez más importante que ocupa el conocimiento científico en la vida social, en el destino de toda la humanidad y en la vida de los

¹⁷ Por ejemplo, véase V. F. Seryantov, y V. V. Grechanií : El hombre como objeto del conocimiento filosófico y científico natural, Leningrado, 1980 (en ruso); I. B. Novik: “La unidad de la metodología y a la axiología como expresión de la síntesis del conocimiento”, en: La síntesis del conocimiento científico contemporáneo, Moscú, 1973 (en ruso); I. A. Maizal: La ciencia y el problema de los valores” y V. A. Vasilenko: El valor y las relaciones valorativas”, en: El problema del valor en la filosofía , Editorial Nauta, Moscú, 1961 (en ruso); V. Brozhik: La teoría marxista del valor, ed. cit.; V. T. Grigorian y otros: La filosofía y las formas valorativas de la conciencia, Editorial Nauta, Moscú, 1978 /en ruso; D. Guirdev: Problemas actuales de la conciencia social, Editorial Progreso, Moscú, 1982; Z. Rodríguez Ugidos: “Ciencia y Valor”, en Problemas actuales de la lógica dialéctica, puntas para un libro de texto. MES. Ciudad de La Habana, 1984.

individuos aislados. ***** El interés teórico y práctico que suscita este problema no es, por lo tanto, casual, la ciencia contemporánea ha dejado de ser progresivamente una mera actividad académica de gabinete que se lleva a cabo en los límites estrechos de un laboratorio o de una institución especializada, para convertirse en una fuerza social activa que influye de manera determinante en los aspectos más diversos de la sociedad: la producción, el modo de vida, la cultura en general. Considerar la ciencia como una actividad social determinada conduce a su enfoque valorativo, esto es, a incluirla en la órbita del análisis axiológico.

Las propias necesidades objetivas del desarrollo social demuestran que la ciencia no es simplemente un elemento de instrucción e ilustración, que no constituye únicamente una riqueza teórica sino, también y sobre todo una riqueza

práctica de la sociedad. En la ciencia como fuerza social activa se funden de manera especial el pensamiento y la acción. Y esto responde al hecho de que la ciencia tenga su base y fundamento, su fuerza propulsora, en la actividad práctico-material de los hombres, en las necesidades de la producción social, encaminada a la transformación de la realidad. Al partir de la práctica, la ciencia constituye, a su vez, un aspecto necesario de esta actividad material transformadora. un instrumento esencial de la sociedad, concebida como sistema de autorregulación Y en autodesarrollo.

***** Resulta de interés comprobar que en el XVII Congreso Mundial de Filosofía efectuado en Montreal, Canadá, en el mes de agosto de 1983, se hizo especial hincapié en el problema de la Filosofía y la Cultura. El enfoque cultural de la filosofía, de la ciencia y de otras formas de la actividad social subraya la necesidad del enfoque valorativo en todas las instancias del proceso social.

En la actividad científica no sólo se descubren las leyes que rigen los procesos objetivos sino también, los caminos y vías, los principios de la actividad teórica y práctica de los hombres. En cada juicio científico al desentrañarse un aspecto de la realidad objetiva, se reproduce algo que concierne íntima e internamente al hombre. En este sentido los contenidos del conocimiento científico están cargados no sólo de elementos objetivos, sino a su vez de momentos subjetivos, en virtud de que en el avance de la ciencia se descubren las vías de la humanización del mundo en correspondencia con los intereses sociales.

La riqueza y el valor prácticos de la ciencia se captan inicialmente en la ciencia natural experimental en virtud de su nexo inmediato con la producción, lo que como es sabido, da lugar a que la ciencia se torne fuerza productiva directa. Como fuerza productiva directa, la ciencia amplía de manera considerable la esfera de su acción y revoluciona' profundamente las bases del proceso social. Pero el valor práctico de la ciencia se expresa con posterioridad, también, en la esfera de los conocimientos sociales y humanísticos, donde el conocimiento se convierte en un instrumento teórico de comprensión y de transformación social al esclarecer las bases y vías de estos cambios y revoluciones sociales. Las normas, imperativos e ideales sociales (políticos, morales, estéticos, etc.), al fijar determinadas relaciones sociales y al concentrar en sí mismos las necesidades maduras de la sociedad, de una u otra clase social, resultan ser más efectivos en la medida en que se basan en el análisis científico de la realidad social.

La ciencia como fuerza social integral, en la unidad de todas sus ramas: ciencias naturales, ciencias técnicas y ciencias sociales, permite *una utilización plenamente científica* de todos sus resultados y logros, es decir, *una utilización que responda cabalmente a los intereses y valores esenciales del individuo y de toda la humanidad*. Así concebido, el principio de la unidad de todos los conocimientos científicos conduce a que la ciencia actúe

como valor auténticamente humano. Sólo a la luz de este principio cobra sentido el problema de la relación, unidad e interpenetración de los aspectos científico y valorativo de la actividad humana. El problema de la relación de la ciencia y el valor se comprenderá, entonces, en sus dos aspectos fundamentales, a saber: el valor de la ciencia en relación con la sociedad y la presencia de los aspectos valorativos en la propia ciencia, esto es, en sus propios contenidos cognoscitivos. Desde este punto de vista, la actividad o el enfoque valorativo se concibe no como un elemento externo, complementario o incompatible con el enfoque científico objetivo, sino como forma de conocimiento que alcanza su más alto nivel en la ciencia. A su vez, la propia ciencia debe ser entendida como una forma de actividad valorativa y orientadora.

Por supuesto, la integración de los elementos valorativos y científicos de la actividad social como aspecto central del principio de la integración de las ciencias sólo alcanza su plena realización a partir del triunfo de la revolución socialista y del desarrollo de la formación socioeconómica comunista, donde la revolución científico-técnica tiene lugar bajo condiciones sociales radicalmente nuevas, que permiten la plena humanización de la naturaleza y el desarrollo armónico e integral de todas las capacidades humanas y de la personalidad, y con ello, la realización de un ideal anhelado desde siempre por el hombre.

En cambio, en la sociedad capitalista contemporánea cuyas contradicciones y antagonismos internos condiciona la creciente oposición entre la sociedad y el individuo, entre la existencia individual y la esencia social del hombre, así como la progresiva enajenación del individuo respecto a las riquezas materiales y espirituales de la sociedad, la actividad científica y la actividad valorativa aparecen como fuerzas externas o excluyentes entre sí, o a lo sumo, complementarias, y a su vez, ajenas a la actividad práctico-social. En las condiciones actuales del desarrollo de la sociedad capitalista el proceso intenso e ininterrumpido de

aplicación directa de la ciencia a la producción y a su organización, a los procesos tecnológicos Y de dirección de la economía, propios de la revolución científico-técnica contemporánea, va unido a una pérdida de los aspectos cosmovisivos y valorativos de la ciencia. Esto explica que la ciencia se conciba, en ocasiones, como una fuerza demoníaca, como un “anti-valor” que se opone a los valores humanos positivos o que se le considere como una actividad axiológicamente neutral, ajena por completo a los fines prácticos a los que sirve e indiferente a los problemas valorativos, y por lo tanto, como un fenómeno que se halla más allá del bien y del mal.

Es característico del pensamiento filosófico burgués contemporánea la absolutización de la problemática de los valores a partir de concepciones idealistas, objetivas, idealistas subjetivas o pragmático naturalistas que tienden a reducir los valores, bien a una esfera trascendente del debe ser, bien a una región puramente normativa de carácter subjetivo, cerrando con ello las puertas al análisis científico de la naturaleza verdadera del valor y de las relaciones entre el valor y la ciencia. La tendencia dominante en las concepciones burguesas filosóficas, culturales o sociológicas consiste en establecer una dicotomía entre hecho y valor, entre lo descriptivo y lo valorativo, entre el ser y el deber ser, entre la existencia y la esencia y entre la realidad y el ideal. Esto explica que el tratamiento filosófico burgués contemporáneo del problema de la relación ciencia–valor se analice en el contexto de dilemas tales como: “cientificismo–antropologismo”, “estructuralismo–humanismo”, “descripción científica–posición valorativa”, “enfoque descriptivo científico–hermenéutica” ; o en tendencias unilaterales y contrapuestas entre sí como son el científicismo y el anticientificismo, que ofrecen una interpretación absolutamente desideologizada de la ciencia o una consideración absolutamente “ideológica” del conocimiento científico en detrimento de su contenido objetivo, y que como se verá más adelante, dan lugar, a su vez, a un reduccionismo científicista anticientificista de la filosofía.

De este modo, es preciso buscar las raíces sociales de las concepciones burguesas contemporáneas acerca de la relación entre ciencia y valor en las particularidades de la sociedad capitalista contemporánea. Estas ideas parten, fundamentalmente, del desconocimiento de la significación social de la ciencia y del proceso del conocimiento como un componente esencial de la asimilación práctica de la realidad por el hombre. Al desvincular la actividad teórico-cognoscitiva y valorativa de la práctica histórico-social, la axiología burguesa contemporánea en sus diversas manifestaciones (neokantismo, fenomenología, pragmatismo, etc.) establece, por un lado, un abismo entre teoría y práctica, que reduce la ciencia a una actividad exclusivamente contemplativa, y por otro lado, introduce un divorcio entre ciencias naturales y ciencias sociales, que olvida el principio de la unidad e integración de los conocimientos científicos contemporáneos.

El punto de partida de las concepciones axiológicas burguesas contemporáneas es precisamente el divorcio entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Así, la escuela neokantiana de Baden concibe las ciencias-naturales como “ciencias nomotécnicas”, basadas en juicios apodícticos que recogen con exactitud las regularidades esenciales de los fenómenos naturales; en tanto que las ciencias sociales son consideradas “ciencias ideográficas” basadas en juicios apodícticos, cuya tarea consiste sólo en describir los aspectos singulares e irrepetibles del mundo cultural de carácter eminentemente valorativo. Así concebidas, las ciencias sociales son de hecho incapaces de captar las regularidades de la vida social y de prever el curso de los acontecimientos sociales. La dicotomía que se establece entre ciencias naturales y ciencias sociales explica la necesidad de buscar en la filosofía, entendida como teoría idealista de los valores, un nexo mediador entre estas dos esferas separadas entre sí. De donde la dicotomía se vuelve tricotomía y el resultado de ello consiste en la restricción injustificada de la región de estudio del conocimiento científico y en la absolutización de la axiología

filosófica a la que se le confiere un lugar privilegiado por encima de la ciencia.

Para la axiología burguesa contemporánea el valor constituye un aspecto particular de la realidad, incompatible con las ciencias naturales y que, por ende, no es susceptible de un análisis científico-racional. De modo tal que ante dos preguntas esenciales que se deducen del problema de la relación ciencia-valor, la respuesta que brinda la axiología burguesa contemporánea es siempre negativa: ¿Es posible un conocimiento y una fundamentación científica de los valores? ¿Incluye la ciencia entre sus componentes aspectos valorativos? Así, por ejemplo, E. Cassirer señala: “El ídolo, frente al cual nos inclinamos durante el ritual, puede ser descrito de acuerdo a principios eminentemente científicos y representado según conceptos y categorías de las ciencias. Por esta vía, él no será otra cosa que “un pedazo de naturaleza” sujeto, como todo otro, a leyes físico-químicas. Sin embargo, sabemos que con la ayuda de todas estas determinaciones no penetramos en su verdadero significado. El ídolo no se agota con simples datos científicos. Exige otros criterios esencialmente diferentes. El hecho, de que utilicemos múltiples puntos de vista para observar y analizar el mármol como objeto científico es totalmente intrascendente; el resultado de ello jamás nos aportará Rada acerca de su forma y de la belleza de esta forma o acerca de su significado religioso como objeto de la adoración o del culto religioso.”¹⁸

Para Cassirer dentro de los límites del conocimiento científico no hay lugar para el análisis de las determinaciones valorativas de los fenómenos, cuyo fundamento debe buscarse “en la estructura organizativa autónoma de la voluntad”.

¹⁸ Ernest Cassirer: “Implication of physics for ethics”, en *The structure of scientific thought*, Editorial H. Medden, Boston, 1960, pp. 338, 339.

Esta misma posición es compartida por R. S. Hartman para quien: “El avión que conduce una bomba atómica a una ciudad es objeto de las ciencias naturales, en otras palabras, es un hecho, cuando se estudia a la luz de la ciencia de la navegación, de la física, de la mecánica y de la aerodinámica, etc.

Pero se torna objeto de la axiología o del valor cuando se comprueba a la luz de esta ciencia. Así, la consideración escrita en el diario de a bordo por Enald Heigh, segundo piloto del avión que lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima: “Dios mío, qué hemos hecho”— no es objeto del análisis de la ciencia natural, sino de la axiología”¹⁹

Esta comprensión de la ciencia como fenómeno axiológicamente neutral y esta reducción de los valores a una esfera peculiar que es propia de la naturaleza interna del hombre o de una región trascendente y absoluta, sujeta a una interpretación eminentemente irracionalista es propia de pensadores tan distintos como E. Cassirer, R. S. Hartman, M. Weber, A. Ayer, R. B. Perry, K. Jaspers. Para estos autores la ciencia no representa un valor real, aunque de ella se obtengan beneficios prácticos. Tanto la ciencia como la tecnología general son útiles, pero indiferentes a los fines que sirven. En la actividad científica el hombre debe despojarse de toda consideración valorativa, debe liberarse de toda emoción, deseo o impulso interno y atenerse a lo que existe estrictamente, al hecho Y a su vez, los principios valorativos, por su parte, exigen superar el punto de vista científico y considerar la realidad a través de las exigencias subjetivas y pragmáticas, que sólo puede ofrecer la filosofía, concebida como teoría anticientífica e irracionalista de los valores.

Las corrientes neopositivistas actuales establecen una incompatibilidad aún mayor, si es posible, entre ciencia y valor. Los puntos de vista neopositivistas acerca del valor y de la ciencia

¹⁹ R.S. Hartman: Value theory as a formal system, Kantstudien, Bd., 50, H3, 1958, p. 290.

se han extendido y generalizado a otras corrientes filosóficas burguesas contemporáneas, por esta razón merecen una atención más detenida. La esencia del planteamiento neopositivista del problema de la relación entre ciencia y valor se reduce a la incompatibilidad formal que existe entre las proposiciones descriptivas de las ciencias naturales y las proposiciones prescriptivas de los valores. Si las primeras comprueban hechos, la que “es”, y, por eso, son verificables en tanto pueden confrontarse con datos empíricos; las segundas expresan la relación subjetiva del hambre con algo y formulan proposiciones no verificables acerca del “deber ser”. Las proposiciones valorativas, al no ser ni verdaderas ni falsas, ni demostrables ni refutables carecen de sentido en el plano científico.²⁰

Las proposiciones cuyas predicados (pseudopredicados) se refieren a valores no son más que signos emotivos que se rigen por las leyes de la lógica formal en virtud de que se expresan en lenguaje. Pero ellas sólo brindan información acerca del estado interno del sujeto. Semejante concepción conduce a vincular una interpretación convencionalista del conocimiento con una axiología relativista y subjetivista.

Existen algunas concepciones burguesas contemporáneas, que como la del instrumentalismo-pragmático de J. Dewey, se pronuncian contra la exclusión de la ciencia y el valor en el conocimiento humano. Dewey apela, como es sabido, a la potencialidad y capacidad de la ciencia para resolver cualquier tarea, incluida la del análisis de los valores. Según Dewey los valores deben ser estudiados como hechos de naturaleza y los hechos, a su vez, deben ser sometidos a valoraciones. Sin embargo; para el pragmatismo y para el instrumentalismo, la ciencia no constituye otra cosa que un instrumento, un género de “tecnología” para obtener éxitos o beneficios independientemente de su contenido objetivo. Por otra parte, el instrumentalismo de J.

²⁰ Rudolf Carnap: Philosophy and logical syntax. London, 1945.

Dewey niega la especificidad de las representaciones valorativas, y las normas de conducta social se disuelven en las ciencias sociales concebidas como “tecnologías para la tecnología” Por lo tanto, esta identificación de ciencia y valor conduce en la práctica a los mismos resultados a las que arriban las posiciones que parten de una relación excluyente entre ciencia y valor, a saber; las ciencias naturales y las ciencias técnicas se “liberan” absolutamente de un tratamiento valorativa humanista.

Nos hemos detenida en el análisis de algunas consideraciones burguesas contemporáneas acerca de la relación ciencia–valor, sin constituir éste un objetivo central del presente trabajo, por razones puramente metodológicas, ya que del balance crítico de estas posiciones obtendremos los puntos de partida para un enfoque científico de los valores y de su relación con la ciencia. Por otra parte, este análisis constituye una premisa indispensable para comprender las razones por las cuales el pensamiento filosófica burgués contemporáneo es incapaz de brindar una fundamentación objetiva del problema de la naturaleza del conocimiento filosófico, cuya esencia estriba en una forma de asimilación práctico–espiritual de la realidad, que conjuga el momento teórico–cognoscitivo y la valoración.

En primer lugar, es necesario reconocer que la investigación que lleva a cabo la axiología burguesa contemporánea acerca de la naturaleza del valor responde a circunstancias objetivas y plenamente justificadas. Si bien el tema de los valores ha constituido un problema permanente del quehacer filosófico tradicional, no es hasta mediados del siglo XIX que se convierte en objeto de investigación especializada, al margen de la ontología y de la teoría del conocimiento. Esta primacía de la temática de los valores responde a que en las condiciones del desarrollo social contemporáneo el papel activo y creador del factor subjetivo se acrecienta y ello está indisolublemente ligado al problema de la actividad valorativa y de su influencia en la actividad práctica y teórica de la humanidad, debido a que los

valores constituyen no otra cosa que el nexo o el eslabón mediador entre la teoría y la práctica. En esto influye de manera determinante el lugar preponderante que ocupa la lucha ideológica con el advenimiento de una nueva época histórica marcada por la aparición del imperialismo, antesala de las revoluciones proletarias a escala mundial.

En segundo lugar, la axiología burguesa contemporánea se plantea un problema filosófico real que consiste en delimitar la región de la ciencia y de los hechos; de la región del valor, y en establecer las fronteras que existen entre las formas del pensamiento científico riguroso y las formas del pensamiento valorativo, que se manifiestan de modo espontáneo e inmediato en las formas valorativas de la conciencia social: la política, la moral, el arte, la religión; pero que, a diferencia de lo que considera la axiología burguesa, sí son susceptibles de una valoración teórica sistematizada y de un análisis científico. Sin embargo, las soluciones que brinda el pensamiento filosófico burgués contemporáneo al problema de la relación ciencia–valor como relación de exclusión o de carácter externo, en unos casos, o como relación de disolución de lo científico en lo valorativo, en otros casos, no constituyen respuestas científicamente fundamentadas que contribuyan a la elucidación del problema analizado.

En tercer lugar, la axiología idealista actual no profundiza en el estudio de la naturaleza interna de los valores y teoriza sobre la base de la forma externa en que éstos se presentan y actúan ante la conciencia cotidiana como valores de las cosas y valores de la conciencia. Si la teoría de los valores aspira a ser científica, debe entonces, para ello, partir de un criterio y de una fundamentación objetiva del valor; es decir, debe buscar más allá de las formas externas de manifestación de los fenómenos valorativos, aquellos nexos causales que explican su surgimiento.

En cuarto lugar, la contraposición que la filosofía burguesa contemporánea establece entre la ciencia y el valor explica su incapacidad para ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de la naturaleza específica de la filosofía que como forma particular de la conciencia y de la actividad espiritual del hombre conjuga elementos científico–teóricos y valorativo–cosmovisivos. Es por esto que en el pensamiento burgués contemporáneo existen dos tendencias antitéticas. y reduccionistas en torno a la filosofía: la concepción científicista de la filosofía, que reduce el conocimiento filosófico a la ciencia positiva, y la anticientificista que reduce la filosofía a una interpretación irracionalista del valor. Al contraponer de forma irreconciliable la ciencia y el valor, ambas interpretaciones socavan las bases objetivas del planteamiento del problema de la especificidad de la filosofía, que sólo puede resolverse en la relación dialéctica: filosofía, ciencia y valor.

La polarización en los puntos de vista acerca de la naturaleza del conocimiento filosófico es el resultado de las contradicciones reales de la sociedad burguesa contemporánea en la época de la revolución científico–técnica. Así, las posiciones tecnicistas y científicistas sobre la naturaleza de la filosofía en el pensamiento burgués contemporáneo responden a una fetichización de la ciencia y de la técnica, no sólo en la vida social sino, también, como componentes de la cultura espiritual. La científicización de la filosofía conduce a reducir su contenido a formas lógicas y metodológicas del conocimiento científico–concreto y, por ende, a interpretar la filosofía como una “metaciencia” o una “supraciencia”. Por su parte, las concepciones anticientificistas de la filosofía, se basan en la exaltación de las fuerzas irracionales y acentúan el papel alienador de la ciencia y de la técnica. Es así, como en el pensamiento burgués contemporáneo se establece hoy una aguda contradicción entre filosofía y ciencia, entre filosofía y valor, entre ciencia e ideología y, por consiguiente, entre el enfoque científico–teórico y el valorativo–cosmovisivo.

La filosofía marxista-leninista, por su parte, establece la necesidad del análisis objetivo de los valores a partir del principio del determinismo aplicado a la vida social. En su análisis científico la teoría marxista de los valores parte también del criterio diferenciador entre ciencia y valor, entre formas del pensamiento científico y formas del pensamiento valorativo, pero va más allá cuando establece el nexo interno y los tránsitos recíprocos, la interacción que tiene lugar entre estas dos esferas. Esto permite desmistificar los valores, eliminando su ropaje trascendente e intuitivo y hallar tras las formas externas de su manifestación su verdadero contenido, su “sustancia” en la actividad práctico-social de los hombres a lo largo de la historia. En este sentido el enfoque marxista permite transformar el valor en conocimiento, con lo que se amplían las posibilidades cognoscitivas del hombre, lejos de reducirse. El valor liberador de la ciencia reside, precisamente en que en la medida en que el conocimiento penetra en la vida se hacen más amplias y plenas la libertad y la creación humana como valores permanentes del hombre. A propósito de esto V. I. Lenin señala: “La idea del determinismo, que establece la necesidad de los actos del hombre y rechaza la absurda leyenda del libre albedrío, no anula en lo absoluto la inteligencia, ni la conciencia del hombre, como tampoco la valoración de sus acciones. Todo lo contrario, solamente la concepción determinista permite valorar con rigor y tino en vez de imputar al libre albedrío lo que venga en ganas.”²¹

Por lo tanto, para esclarecer la naturaleza de los valores es imprescindible referirse a la naturaleza de la actividad práctico-social de los hombres donde se gestan el valor y las dimensiones valorativas de la realidad. Los fenómenos valorativos constituyen elementos de la cultura. Los valores como objetos o determinaciones espirituales no son otra cosa que la expresión concentrada de las relaciones sociales. Fuera de las relaciones

²¹ Vladimir Ilich Lenin: “¿Quiénes son los “Amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas?”. en: Obras completas, Editorial Progreso, Moscú, 1981, t. I, p. 165.

activas del sujeto con el objeto es imposible concebir el valor; y la relación valorativa consiste en uno de los modos en que el hombre asimila la realidad. Pero la esencia social del hombre se enajena, cosifica y objetiva en las propiedades de los objetos exteriores en forma de bienes materiales y espirituales y en un conjunto de representaciones, esquemas e ideales que determinan la actividad, la conciencia y la conducta de los individuos.

La axiología burguesa contemporánea al no desentrañar la naturaleza social del valor y al limitarse a la manifestación externa de éste, tiende a absolutizar los valores o a buscar su esencia en tendencias subjetivas irracionales del mundo interno del hombre o, simplemente, a atribuirle los fenómenos naturales propiedades como son “lo bello”, “lo bueno”, “lo justo”, que realmente constituyen manifestaciones sociales. El principio lógico dialéctico de incluir toda la práctica del género humano en la definición del objeto como criterio de verdad y como determinante práctico del vínculo del objeto con las necesidades del hombre, recoge precisamente, a través del análisis multilateral, aquellas cualidades (valores) que dimanen de la relación práctica del sujeto con el objeto.²² Por eso Lenin, al reparar en las determinaciones valorativas de un objeto cualquiera como es un vaso, señala: “El vaso es, indiscutiblemente, un cilindro de cristal y un recipiente que sirve para beber. Pero no sólo tiene estas dos propiedades, o cualidades, o aspectos, sino una cantidad infinita de otras propiedades, cualidades, aspectos y relaciones mutuas y “mediaciones” con todo el mundo restante. El vaso es un objeto pesado que puede emplearse como instrumento arrojadizo. Puede servir de pisapapeles o de alojamiento para una mariposa capturada; puede tener valor como objeto tallado o dibujado con arte, independientemente por completo de que sirva

²² Vladimir Ilich Lenin: “Una vez más acerca de los sindicatos, el momento actual y los errores de los camaradas Trotsky y Bujarin”, en: Obras escogidas en 12 tomos, Editorial Progreso, Moscú, 19977, t. XI, p. 366.

para beber, de que esté hecho de cristal, de que su forma sea cilíndrica o no lo sea del todo...”²³

Del examen crítico de las diferentes posiciones que existen actualmente en la axiología burguesa acerca de la relación entre la ciencia y el valor se desprende que la elucidación de este problema exige, por un lado, definir el concepto de ciencia o de científicidad, y, por otro lado, dejar establecidas las múltiples determinaciones del concepto de valor mediante el análisis de su naturaleza interna de carácter social. La investigación filosófica del concepto de ciencia es imprescindible en tanto el término científicidad o científico puede aplicarse no —sólo a las teorías empíricas y lógico—deductivas, sino también a la filosofía, a la ética, al derecho, a la estética y a otras regiones del conocimiento científico como son la historia, la ciencia política, etc., donde con toda evidencia se utilizan principios y conceptos valorativo—normativos.

Como se ha podido observar las corrientes axiológicas burguesas parten de un concepto estrecho de ciencia, reduciéndolo, la mayor parte de las veces a sistemas de proposiciones empírico—descriptivas o analíticas como es característico de las ciencias naturales o de las ciencias matemáticas. El criterio de científicidad y el propio concepto de la ciencia no es unitario desde el punto de vista lógico—gnoseológico y exige, por lo tanto, una interpretación filosófica de contenido. A su vez, es imprescindible tomar en cuenta las numerosas acepciones del término “valor”, ya que éste existe, por ejemplo, en la conciencia cotidiana o en las formas valorativas de la conciencia como son la política, el arte, la moral y otras esferas de la actividad social y espiritual de los hombres de forma espontánea sistematizada en calidad de representaciones e imágenes o de objetos, fines y medios de la actividad práctico social. Sin embargo, en la filosofía el valor no existe en forma de vivencias inmediatas sino

²³ Ibid., p. 365.

que se utiliza como concepto teórico–científico. De igual modo es necesario tener presente que en una serie de ciencias, como son la economía, la biología, la teoría general de los sistemas, la lógica, la estadística, etc., el término “valor” se emplea con una significación rigurosamente conceptual.

Todo lo expuesto con anterioridad indica que el esclarecimiento de la relación entre lo científico y lo valorativo demanda un análisis previo de los extremos de esta relación.

Por otra parte, el planteamiento de la relación ciencia–valor lleva implícito, por un lado, el análisis del valor como objeto de la investigación teórico–científica, y por otro, como medio o procedimiento de la investigación en forma de enfoque valorativo. En otras palabras, en la investigación del problema de la relación ciencia–valor, este último puede actuar tanto en calidad de objeto, como de medio o instrumento de la investigación. Los valores representan una región de la investigación filosófica o científico particular y, por lo tanto conforman un determinado contenido conocido cognoscible. Asimismo, el valor actúa en forma de “enfoque valorativo”, es decir, como determinado modo o procedimiento del análisis de la realidad.

Por lo tanto, al analizar la problemática valorativa es importante diferenciar teórica y metodológicamente tres problemas. Primero, se debe considerar el problema de la base valorativa de las ciencias sociales–humanísticas, así como de las ciencias naturales. Se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿En qué medida en la base de las ciencias se hallan premisas valorativas? Este problema está vinculado con el análisis social o sociológico de las ciencias con el objetivo de desentrañar las tareas de planificación del desarrollo de las ciencias y de dirección de la actividad cognoscitiva, de sus fines, aplicación de medios y efectos o consecuencias personales, sociales, ecológicas, etcétera.

Segundo, debe tratarse el problema del valor en la esfera del objeto de la ciencia, esto es, como un componente cognoscitivo–teórico de sus contenidos. Al abordar este problema nos enfrentamos a la siguiente interrogante: ¿hasta qué punto la ciencia, en particular la lógica y las ciencias naturales, pueden convertir en objeto de sus proposiciones los valores, las normas y las valoraciones? De referimos a las ciencias sociales y humanísticas esta interrogante adoptaría otro matiz en virtud de que nadie duda de la presencia del elemento valorativo como objeto de las investigaciones sociales y culturales. Se trataría, entonces, más bien de plantearse la pregunta acerca de la posibilidad de un enfoque teórico–científico de los fenómenos valorativos en estas ciencias, así como en el resto de los conocimientos científicos.

Tercero, es necesario abordar el problema de los valores como medios o procedimientos de la investigación científica, es decir, el carácter teórico–científico del enfoque valorativo. Este problema suscita la siguiente pregunta: ¿en qué medida las proposiciones científicas mismas pueden tener el carácter de juicios valorativos y cuál es la influencia de los factores valorativos y normativos sobre el desarrollo de la ciencia? Esto nos introduce, por ejemplo, en el examen de los diferentes tipos y criterios de selección de hechos y de teorías, de principios de elección y comparación de procedimientos y reglas metodológicas.

La solución de éstos y otros problemas exige de la elaboración de una teoría marxista–leninista sobre los valores que parta de premisas radicalmente diferentes a las de la axiología burguesa contemporánea. Entre estas premisas se debe destacar, ante todo, el hecho de que una teoría marxista–leninista de los valores no sólo reconoce la posibilidad de un tratamiento científico del valor sino, también, las posibilidades teórico–cognoscitivas del mismo enfoque valorativo. Para la teoría filosófica marxista–leninista el enfoque de contenido o informativo o enfoque científico–investigativo y el enfoque valorativo

no son idénticos; sin embargo, entre ellos no existe una barrera insuperable y, por consiguiente, es imprescindible determinar dialécticamente la interacción y las transiciones recíprocas existentes entre ellos. Esta idea no tiene discusión si nos referimos a las ciencias sociales marxistas donde, como es sabido, el enfoque valorativo–clasista constituye el requisito central de la transformación de la sociología, de la teoría filosófica y de la metodología de la investigación social en disciplinas estrictamente científicas. En este sentido V. I. Lenin, al criticar el objetivismo en las ciencias sociales, destacó que no puede estudiarse el estado real de las cosas sin calificado, sin valorarlo.

24

Ahora bien, ¿acaso la determinación valorativa no constituye un factor esencial del conocimiento y de la actividad humana en general? Toda generalización consciente sobre un aspecto de la realidad circundante se torna imposible si no se toman en cuenta las premisas valorativas selectivas sobre cuya base el hombre interpreta, organiza y confiere sentido a su experiencia. Este aspecto del problema nos sitúa ante la utilidad y efectividad del empleo del concepto del valor no sólo en las ciencias sociales, sino también en la filosofía y en la metodología del conocimiento científico.

En la literatura filosófica y metodológica marxista–leninista contemporánea, hoy en día, se insiste en la idea de que la solución de los problemas teórico–cognoscitivos presupone la conceptualización de los factores valorativos del pensamiento y la conducta humana. En este sentido se subraya la tesis de que nuestra época exige un pensamiento, un conocimiento y una investigación valorativas. Esto último significa una nueva perspectiva en la concepción de las cosas, un nuevo modo del análisis objetivo de éstas, es decir, “el tránsito de la constatación

²⁴ Vladimir Ilich Lenin: “El concepto liberal y el concepto marxista de lucha de clase”, en: Obras escogidas en 12 tomos, ed. cit., 1976 t. V, p. 17.

científico–analítica y de la explicación causal hacia el movimiento del conocimiento en las direcciones más plenas de su optimización, lo que presupone el alcance de un tipo de síntesis en la cual se tomen en cuenta los criterios que el hombre presupone en relación con el objeto, no sólo como objeto del conocimiento (que capta lo “esencial existente”), sino como objeto de la actividad humana (que capta lo que “debe ser”), es decir, aquello que responde a las necesidades y fines del hombre.
25

En esta misma dirección de pensamiento está concebida la idea según la cual: “Hoy día son excepcionalmente importantes “la apreciación valorativa de carácter científico” y “la metodología axiológizada”. Para ello es necesario su integración interna y no su relación externa; esta integración sólo es alcanzable bajo la condición de la síntesis de las diferentes regiones de la cultura espiritual (ciencias naturales, ciencias sociales, ética.).²⁶

En el fondo de estas consideraciones subyacen dos principios fundamentales. El primero se refiere a la utilización del concepto de ciencia como fuerza social integral. Independientemente de cómo se analice la ciencia, es decir, como conjunto de instituciones sociales, como proceso investigativo, como sistema de conocimientos o como métodos y procedimientos, ella no es otra cosa que una forma de actividad vital del hombre. Semejante punto de vista subraya los móviles, fines y proyecciones sociales de todo conocimiento científico. El segundo tiene que ver con la función integradora de la filosofía como ciencia, entre cuyos objetivos está el de construir una síntesis de las diferentes regiones del conocimiento con los valores humanos. Entonces, toda integración cognoscitiva, todo intento de construir un

²⁵ V. F. Seryantov y V. V. Grechani: El Hombre como objeto del conocimiento filosófico y científico-natural, Leningrado, 1980, p. 55 (en ruso)

²⁶ I.B. Novik: “La unidad de la metodología y la axiología como expresión de la síntesis desconocimiento”, en: Síntesis del conocimiento científico contemporáneo, Moscú, 1976, p. 627 (en ruso).

modelo intelectual que unifique las ciencias resulta incompleto y fallido si no toma en cuenta los aspectos socioculturales y personales, esto es, si no conduce a la transformación del modo de vida de la sociedad. La esencia de estos planteamientos puede resumirse bajo el concepto del valor instrumental y orientador del conocimiento científico lo que lleva implícito la síntesis de las formas cognoscitiva, valorativa y práctica de la actividad del hombre.

Por otra parte, a la hora de abordar el tema acerca de la naturaleza específica del conocimiento filosófico es muy importante diferenciar los valores como valores de las cosas (o valores objetivos) y como valores de la conciencia (o valores subjetivos). En relación con esta diferenciación, el especialista soviético O. G. Drobnitskii²⁷ señala que el concepto filosófico y sociológico de valor designa en primer lugar, una significación positiva o negativa de un objeto a diferencia de sus características cualitativas existenciales y, en segundo lugar, un aspecto normativo de la conciencia social (esquemas de acción, principios reguladores u orientadores de carácter valorativo).

En el primer caso, estamos frente a los valores de las cosas que se refieren a bienes y males naturales valores de uso bienes sociales propios de los fenómenos sociales; al carácter progresivo o reaccionario de los acontecimientos históricos a la herencia cultural expresada en la riqueza de objetos culturales; al efecto positivo o a la significación teórica de las verdades científicas, al bien o mal moral inherente a las acciones humanas, a las características estéticas de los objetos religiosos etcétera.

En el segundo caso, se trata de situaciones y actitudes, valoraciones. imperativos y prohibiciones fines y proyectos expresados en forma de representaciones normativas sobre el bien y el mal la justicia la belleza y la fealdad sobre el sentido de la

²⁷ O. G. Drobnitskii: "Valor", en: La Enciclopedia filosófica, Moscú, 1970, t. V

historia humana es decir, ideales normas y principios de acción. A todas estas representaciones les es característico la obligatoriedad modal, que significa no otra cosa que el reflejo o representación de los fenómenos de la realidad en el plano de lo deseable o no deseable, de lo negativo lo positivo.

No obstante debe tenerse en cuenta que los valores objetivos (o valores de las cosas) y los valores subjetivos (o valores de la conciencia) no son más que dos polos de la relación valorativa del hombre con el mundo. Esto quiere decir que en su esencia ambas formas de manifestación del valor poseen simultáneamente un carácter objetivo–subjetivo o subjetivo–objetivo. Si los valores objetivos actúan como objetos o cosas de las necesidades e intereses de los hombres los valores subjetivos constituyen la expresión de esa relación del hombre con el mundo, concebida desde la perspectiva del sujeto en el cual los intereses y necesidades se traducen al lenguaje de lo ideal de lo pensado y representado. Es por eso que los valores de las cosas son objetos del valor y de las prescripciones humanas, y los valores subjetivos constituyen los modos y criterios de esos valores objetivos y de esas prescripciones.

El intento de la axiología burguesa contemporánea de “explicar” los valores por sí mismos, en su expresión externa sin tomar en cuenta los mecanismos sociales que los generan, conduce a una interpretación idealista objetiva, idealista subjetiva o naturalista de los valores como hemos visto. Desde este punto de vista los valores se “fetichizan” como esencias absolutas fuera del espacio y del tiempo, o se reducen a propiedades naturales de las cosas, o, por el contrario, se conciben como simples manifestaciones del mundo interno de los hombres.

Por su parte, el marxismo subraya la naturaleza social específica de todo valor y por ello los considera objeto de la investigación sociológico–general o filosófica en tanto estas disciplinas estudian la actividad práctico–social de los hombres. Así, los

valores de las cosas expresan sólo de modo externo la necesidad activa de los hombres, que se cosifica en objetos exteriores de las necesidades y posibilidades humanas y los simbolizan en forma de “significados” de los objetos que adquieren una sanción social. Los valores subjetivos sirven de forma normativa de la orientación del hombre en la realidad natural y social.

El análisis científico objetivo que lleva a cabo la teoría marxista-leninista sobre las leyes histórico-sociales permite y exige eliminar de las ciencias una concepción puramente valorativa o moralizante de la historia y de la vida social. Por eso, la elevación de la conciencia social de formas precientíficas a formas científicas, que tiene lugar en ya partir de la concepción marxista-leninista del mundo, presupone la superación de los criterios exclusivamente valorativos en la actividad científica e incluso en el pensamiento individual. Sin embargo, esta superación no significa en modo alguno la eliminación de los fenómenos valorativos mismos, sino sólo la salida fuera de los límites de una orientación valorativa exclusiva mediante el descubrimiento del contenido histórico-social que se manifiesta en toda actividad valorativa, como momento de la práctica social de la humanidad.

Todos estos problemas exigen la elaboración de una teoría general de los valores dentro de los límites de la filosofía marxista-leninista. Esta teoría está aún por desarrollar aunque en las obras de los clásicos del marxismo-leninismo se encuentran no pocas consideraciones sobre el tema que requieren de una sistematización ulterior. La acusación que muchos teóricos burgueses contemporáneos hacen al marxismo de desconocer el problema del valor, salvo en lo que concierne al valor económico, y ceñirse exclusivamente al problema de lo objetivo, resulta absolutamente infundada. En la doctrina marxista-leninista se aborda el problema de los valores desde múltiples perspectivas, a saber la teoría del factor subjetivo, los problemas de la vinculación de los factores sociales y gnoseológicos en el conocimiento, el problema de la ideología, la teoría de la práctica,

las consideraciones sobre la cultura, etc. En cuanto al tema de la relación ciencia–valor y su vinculación con el principio de la unidad de las ciencias, la teoría marxista–leninista contemporánea del valor necesariamente tendrá que partir de principios básicos como el del partidismo objetivo, el principio del monismo materialista y el principio de la unidad de la naturaleza y la sociedad. En este sentido, un punto de partida obligado para la investigación es la idea del Joven Marx, según la cual: “La historia misma es una parte real de la filosofía natural: de la naturaleza que viene a ser hombre. Las ciencias naturales llegarán a incluir a la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá a las ciencias naturales: habrá una sola ciencia.”

28

El análisis de la relación entre la ciencia y el valor, como se ha visto, constituye una premisa indispensable para abordar el estudio de la especificidad del conocimiento filosófico, ya que ella se capta con más nitidez al vincular la filosofía con el conocimiento científico concreto, por un lado, y con las formas valorativas de la conciencia social, por otro. Esto se explica porque la naturaleza particular del reflejo filosófico de la realidad integra dialécticamente aspectos científicos y valorativos, que expresan la unidad de elementos objetivos y subjetivos, teóricos y prácticos, científicos y cosmovisivos. La absolutización unilateral de los aspectos científicos (interpretación científicista de la filosofía) o de los aspectos valorativos (interpretación anticientíficista de la filosofía) impide captar la peculiaridad de la síntesis filosófica }

Ahora bien, sólo la concepción marxista –leninista de la filosofía permite fundamentar la esencia científica y valorativa del conocimiento filosófico, y ello responde a la orientación ideológica–clasista de sus contenidos. Esta misma orientación

²⁸ Carlos Marx: Manuscritos económicos y filosóficos, Editorial Austral, Santiago de Chile, 1960, pp. 112, 113.

clasista explica, a su vez, que la filosofía burguesa contemporánea oponga la ciencia a las restantes formas de la conciencia social, y por ende, interprete unilateralmente la naturaleza del conocimiento filosófico, al reducirla, en unos casos, a la ciencia y, en otros casos, a las formas valorativas de la conciencia. Ambas tendencias conducen a resultados similares, esto es, a la pérdida de la especificidad de la filosofía. Si la tendencia científicista se caracteriza por el objetivismo y el teoricismo en detrimento de la función Ideológica y valorativo–cosmovisiva de la filosofía; la tendencia anticientíficista, por su parte, es exponente de posiciones practicistas, subjetivistas e irracionalistas.

En este sentido, es válida la tesis de B. T. Grigorian según la cual:”Las formas de la conciencia que en la filosofía burguesa se polarizan y oponen recíprocamente, están realmente intervenculadas dialécticamente entre sí, y bajo determinadas condiciones, actúan en una correspondencia recíproca de principio, precisamente cuando el enfoque valorativo expresado ideológicamente, no sólo no se opone a la objetividad científica, sino que se convierte en una importante condición de ella.”²⁹

Así, pues, el contenido y las funciones de la filosofía no pueden reducirse ni a los resultados del conocimiento científico–concreto, ni a formas de la conciencia social como son la política, la moral, el arte o la religión. Esto significa que el objeto de estudio de la filosofía no puede identificarse ni con el objeto de las ciencias, ni con el de las formas valorativas de la conciencia social. De ahí que la región o dominio de la filosofía no sea ni el mundo separado del hombre, ni el hombre separado del mundo, sino, precisamente, la relación activa y multifacética del hombre con el mundo. Por eso, la asimilación filosófica de la realidad tiene a la vez un carácter científico y valorativo, teórico y práctico, objetivo

²⁹ B. T. Grigorian y otros: “La filosofía y las formas valorativas de la conciencia, Editorial Nauka, Moscú, 1978, p. 21 (en. ruso).

y subjetivo. Y esta especificidad de la filosofía sólo se alcanza con la aparición de la dialéctica materialista del marxismo.

De acuerdo con la concepción marxista, la dialéctica materialista constituye, por lo tanto, una teoría para la – acción revolucionaria, en cuyos fundamentos están presentes elementos cognoscitivos e ideológico–valorativos. Por eso, el análisis marxista de la naturaleza del conocimiento filosófico dista mucho de las interpretaciones científicistas, anticientíficistas y practicistas, propias de las concepciones burguesas contemporáneas de la filosofía.

Marx reparó, precisamente, en la forma peculiar que adopta la conciencia filosófica y la diferenció no sólo de la ciencia particular sino, también, del arte y de la religión al definirla como «apropiación práctica e intelectual del mundo,³⁰ de carácter sintético–totalizador. Así entendida, la filosofía constituye una suerte de autoconciencia de la cultura de una época histórica determinada, cuyos contenidos se plasman en las estructuras del pensamiento teórico, a través de las cuales esa época se piensa a sí misma.

Por consiguiente el enfoque filosófico-sociológico de la filosofía, entendida como forma de la conciencia social, arroja el siguiente resultado: a) la filosofía no es ciencia en el sentido estrecho de este término, pero tampoco debe comprenderse como una de las formas valorativas de la conciencia social; por lo tanto el conocimiento filosófico es de naturaleza diferente al conocimiento científico particular y al reflejo ideológico; b) en los contenidos de la teoría filosófica se sintetizan los aportes de la actividad práctico–material, teórico–cognoscitiva y práctico valorativa de la humanidad; y c) la conciencia filosófica

³⁰ Carlos Marx: Fundamentos de la crítica de la economía política, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 39.

representa, por lo tanto, una forma peculiar de asimilación práctico—espiritual de la realidad.

A partir de estas ideas pudiera, entonces, concluirse que la naturaleza particular del conocimiento filosófico estriba, justamente, en la síntesis y generalización de los datos aportados por la historia de la ciencia y de la práctica social. Esta conclusión no es errónea; sin embargo, no representa otra cosa que una solución a medias del problema que nos concierne, ya que habría que conformarse con estipular que la naturaleza del conocimiento filosófico representa una especie de híbrido en el que se entremezclan de forma generalizada las contenidas de la ciencia y de la actividad práctico—social. Por otra parte, esta solución, obliga a convenir que la filosofía no es ni ciencia ni ideología por separado, sino la suma de ambas, lo que no constituye una respuesta coherente ni convincente. Además, semejante conclusión deja intacto el problema del modo especial en que se integran y generalizan en la filosofía los elementos cognoscitivos y práctico—valorativos que proceden de la ciencia y las ideologías respectivamente.

Si el análisis se detiene aquí, sería obligado aceptar que la naturaleza del conocimiento filosófico se caracteriza por el sincretismo (fusión de elementos diferentes: ciencia y valor) y por la simple generalización abstracta (ampliación a extensión cuantitativa) del volumen de los conceptos de la ciencia y de los valores inherentes a formas ideológicas distintas. A simple vista, esta solución se mantiene en la superficie del problema analizado y simplifica sobremanera el proceso de la formación de los conocimientos filosóficos. Asimismo, este punto de vista coloca a la filosofía en una situación desventajosa, como absolutamente subordinada y pasiva, frente a las ciencias y a las formas ideológicas; y con ella, se limitaría la función cognoscitiva de la filosofía a una suerte de memoria o de inventario selectivo de la actividad científico—teórica y práctico—valorativa de la humanidad.

Es de destacar que, en ocasiones, algunos autores de tendencia marxista³¹ destinan o asignan a la filosofía una función absolutamente parasitaria y superflua en relación con la ciencia y las restantes formas ideológicas. La mutilación que así sufre el contenido y las funciones de la filosofía marxista en manos de estos autores, responde en parte, al temor que les produce la denominada intromisión tradicional de la filosofía en terreno ajeno. De este modo obligan a la filosofía a replegarse tímidamente ante el avance arrollador de los conocimientos científico-particulares y de la actividad práctico-política, y reducen su última reducto a la reproducción generalizada de los conocimientos y de la experiencia producida por formas de conocimiento no-filosófico o por formas del reflejo ideológico. Si bien es cierto que los procedimientos y métodos filosóficos no pueden, ni deben sustituir los procedimientos y métodos concretos de las ciencias particulares, no por ello se debe renunciar al conocimiento filosófico y a la especificidad de las formas de la producción teórico-cognoscitiva de la filosofía.

Ahora bien, el enfoque filosófico-sociológico no puede aportar otro conocimiento que no sea el de delimitar la filosofía respecto a las ciencias y a las formas ideológicas, atendiendo a la función y papel que desempeñan estas formas de la conciencia social. Quedan en pie otros problemas, como, por ejemplo, concretar el análisis del contenido y formas del conocimiento filosófico; fundamentar el tránsito del conocimiento no-filosófico al conocimiento filosófico o lo que es igual, fundamentar el proceso de reelaboración que sufren los contenidos científicos y las formas valorativas cuando se incorporan al conocimiento

³¹ Véase las ideas de L. Althusser en las obras de su segunda etapa en las que reduce la filosofía a política en las ciencias, sobre todo, en *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos* (1967) y en *Lenin y la filosofía* (1969). Estas mismas posiciones las adopta el neoalthusseriano mexicano Raúl Olmedo, quien en su obra *El anti-método: introducción a la filosofía marxista* (1980) niega el valor cognoscitivo de la filosofía y reduce su función a combatir el idealismo en la ciencia social, mediante la eliminación de toda forma de conocimiento filosófico.

filosófico; determinar la especificidad cualitativa de la generalización filosófica, etc. Todos estos problemas hallarán una solución satisfactoria al complementar el enfoque filosófico–sociológico de la filosofía con el enfoque lógico–gnoseológico.

El enfoque lógico–gnoseológico de la filosofía centra su atención en el examen de los contenidos y formas que adopta el conocimiento filosófico. Para ello, este enfoque debe servirse de determinados criterios y parámetros que permitan profundizar en la naturaleza propia del saber producido por la filosofía. Estos parámetros deben servir para responder tanto al problema de qué universo de objetos cae bajo la reflexión filosófica, como al problema de cómo abordar la investigación filosófica ese universo de objetos. El problema del universo de objetos que es abordado por la investigación filosófica no es otro que el de su región de estudio o esfera de acción. Por su parte el problema de la forma o modo de abordar los objetos de la investigación filosófica se refiere al problema de los procedimientos y del instrumental metodológico con el que opera la filosofía.

El criterio fundamental que aporta este segundo enfoque, a los efectos de profundizar en el problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico es aquel que se refiere a la región o esfera propia de la reflexión filosófica. Ya se ha dejado establecido que, de acuerdo con los clásicos del marxismo–leninismo, la filosofía, una vez desahuciada de la investigación de la naturaleza y de la sociedad, encuentra en el pensar que tiene su asunto la construcción de la teoría filosófica. De esta manera la esfera de la investigación propiamente filosófica es el pensamiento teórico o más precisamente, las leyes o estructuras de ese pensamiento que no son otra cosa que las categorías filosóficas. No obstante, esto no significa que el contenido de la reflexión filosófica se reduzca a la esfera del pensamiento, dejando a un lado la esfera del ser, ya que en el contenido del pensamiento se expresan las formas y el contenido del propio ser. Sin embargo la solución dialéctica de este problema se diferencia

del tratamiento metafísica que se encuentra, por ejemplo, en el principio aristotélico según el cual las leyes del pensamiento son, también, las leyes del ser o de la sustancia. El enfoque dialéctico de este problema estriba en comprender cómo la introducción de la práctica en el pensamiento y en el conocimiento hace inútil en lo adelante la fórmula de acuerdo con la cual las leyes o categorías filosóficas son a la vez las leyes del pensar y las leyes del ser. En esta fórmula se mantiene aún la relación metafísica y, por ende, la relación de exterioridad entre el ser y el pensar que condena a la filosofía a una teoría ontológica de la naturaleza y de la sociedad o a su contrapartida, una teoría psicologizante del pensamiento y del conocimiento.

Es por eso que Engels plantea que el objeto de la reflexión filosófica no es ni la dialéctica del ser ni la dialéctica del pensar, concebidas por separado, sino la **dialéctica del contenido del pensamiento teórico**, en la que se expresan los nexos y regularidades del mundo y del pensamiento. Pero, las leyes del pensamiento filosófico son las categorías filosóficas en las que se plasman las regularidades del mundo, concebido no como sustancia trascendente sino como contenido objetivo del pensamiento, esto es, mediado por la actividad práctica y teórica del sujeto, así como las regularidades del propio pensamiento, es decir, de sus formas subjetivas.

Esto explica que las categorías filosóficas constituyan una forma de universalidad superior cuya esencia es simultáneamente objetiva y subjetiva. La universalidad filosófica representa, entonces, una universalidad cualitativamente diferente, que no puede reducirse a la generalización cuantitativa de los conceptos provenientes de las ciencias particulares, De modo tal que la universalidad filosófica no se construye por la vía de la ampliación de los contenidos de los conceptos científico-particulares que recogen las especificidades de diferentes esferas de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento. La naturaleza peculiar las categorías filosóficas responde a que ellas se forman

sobre la base de la actividad–multifacética de los hombres (actividad práctico–material, actividad teórico–cognoscitiva actividad–práctico–valorativa). Por eso, las categorías filosóficas no constituyen identidades abstractas en las que se fija lo común genérico de todos y cada uno de los fenómenos de la realidad; en ellas se capta, según Lenin, “la práctica del hombre, que se repite cien millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de las figuras de la lógica. Precisamente (y sólo) debido a esta repetición de cien millones de veces, estas figuras tienen la estabilidad de un prejuicio, un carácter axiomático.”³²

De este modo, la religión de la investigación filosófica consiste en el pensamiento lógico que se expresa en categorías. Por supuesto que se trata no del pensamiento lógico individual, sino del pensamiento teórico como expresión y conquista de la práctica social de la humanidad. Esta determinación del pensamiento es posible sólo cuando se introduce la noción de práctica en el mismo. A propósito de esto Lenin destacaba como aporte revolucionario del hegelianismo la incorporación de la práctica humana a las categorías de la lógica.³³ Así concebidos, el pensamiento y sus determinaciones categoriales se convierten en objeto exclusivo de la investigación filosófica. En las categorías se expresan los niveles y grados del conocimiento y de la asimilación práctica del mundo por el sujeto social. En este sentido las categorías filosóficas como determinaciones universales del pensamiento teórico constituyen esquemas, puntos nodales en los que se sintetiza y abrevia toda la historia del conocimiento y de la práctica social. En sus anotaciones, fruto de una lectura crítica de la Ciencia de la Lógica de Hegel, Lenin subraya al respecto dos ideas importantes: primero, las categorías no son formas externas del pensamiento, sino leyes que rigen el desarrollo de todas las cosas materiales y espirituales; es decir, en ellas se encierra el compendio y suma del conocimiento del

³² Vladimir Ilich Lenin: Cuadernos, filosóficos, Editora Política, La Habana, 1964, p. 209.

³³ Ibid., pp. 89, 184 Y 209.

mundo; segundo, la práctica del hombre, que se repite cien millones de veces, se consolida e inscribe en la conciencia humana por medio de las figuras de la lógica.

Semejante concepción del pensamiento y de su estructura categorial permite delimitar la región de la investigación filosófica a formas de la universalidad que recogen en esencia los resultados de la actividad multifacética del sujeto social con el objeto. Quiere esto decir que en las categorías lógicas del pensamiento teórico se fija una universalidad de tipo superior y multilateral, una universalidad que integra “a dignidad” de lo teórico y “la superioridad” de la práctica. Decir que las categorías constituyen el resultado de la actividad histórico-social de la humanidad significa concebirlas como un crisol en el que se forja una universalidad que es síntesis de la actividad práctico-material y espiritual del sujeto social. De este modo, cada categoría posee una dimensión práctico-transformadora, otra de carácter teórico-cognoscitivo y una tercera de carácter valorativo. Esto explica, en parte, que la problemática filosófica no pueda ni deba reducirse exclusivamente a su aspecto cognoscitivo-teórico, dejando a un lado su carácter práctico-valorativo. La síntesis filosófica no se produce, entonces, a partir de la sola integración de los resultados del conocimiento científico, sino que en ella está presente también una dimensión de la relación activa del hombre con el mundo en la que se traducen las necesidades e intereses de los sujetos sociales en forma de valores.

Ya ha quedado establecido que la región del saber filosófico es el pensamiento teórico que se plasma en las categorías concebidas como formas universales de la actividad histórico-social. Pero la actividad humana, no es, en esencia, otra cosa que la síntesis de lo ideal y lo material. En otras palabras en la actividad histórico-social se manifiesta el movimiento o tránsito permanente de lo material en lo ideal y viceversa; esto es, un constante proceso de cosificación y descosificación.

Si la actividad práctico-material constituye una relación en la que lo ideal se materializa, la actividad cognoscitiva representa, por su parte, un proceso de descosificación o de tránsito de lo material en lo ideal. Aunque esto no es más que una visión esquematizada de un proceso más complejo, en virtud de que la actividad material lleva a su vez implícitas la actividad cognoscitiva y la valorativa. Así, el hombre en el proceso de la actividad transformadora se guía por el conocimiento y responde a fines. Los fines conscientes y los ideales de las acciones humanas integran elementos cognoscitivos (el reflejo de los aspectos objetivos de la realidad) y elementos valorativos (el reflejo de las necesidades del sujeto de la actividad, así como la valoración de los propios objetos, de sus contradicciones, tendencias e insuficiencias desde el punto de vista de las necesidades del sujeto). Asimismo, la actividad cognoscitiva no excluye la valorativa, sino que la incluye de modo orgánico, en tanto que la valoración presupone el conocimiento tanto del objeto como del sujeto.

Todo lo antes expuesto permite fundamentar el hecho de que la relación entre lo material y lo ideal sea, en efecto, el problema cardinal de la filosofía. El problema de la relación de diferencia e identidad de lo material (ser) y de lo ideal (pensar) confiere al conocimiento filosófico una coherencia interna y un carácter monolítico, lo que, además, redundará en su especificidad e irreductibilidad. Resulta fácil desde esta perspectiva establecer, a su vez, la vinculación entre el problema fundamental de la filosofía y el de la relación sujeto-objeto. Ha quedado esclarecido que la región de la investigación y reflexión filosóficas no puede ser otra que (la actividad multifacética del hombre, abreviada y resumida en las categorías del pensamiento teórico pero es necesario, además, subrayar el enfoque dialéctico-materialista que la filosofía marxista ofrece de esta esfera o dominio suyo. La posición dialéctico-materialista del marxismo resulta del nexo genético y jerárquico entre las diferentes formas de la actividad social. Para la teoría marxista, la actividad práctico-material

constituye, en última instancia, el fundamento de las restantes formas de la actividad: teórico-cognoscitiva y práctico-valorativa. Por ello, si importante es dejar claramente despejada la especificidad irreductible de la región filosófica, no de menos significación es el problema de la interpretación materialista de ese dominio.

Por otra parte, sólo a la luz de la actividad práctico-material cobra sentido el problema de la relación materia-conciencia, en tanto la conciencia es en lo fundamental el resultado histórico y lógico de la praxis transformadora de los hombres. El enfoque dialéctico-materialista de la conciencia y del vínculo fundamental de la conciencia con la materia parte del principio de que la conciencia es en esencia práctica-consciente. Esto indica que el problema de la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto coadyuva a argumentar científicamente la relación entre lo material y lo ideal, al sentar las bases del surgimiento de lo ideal y del tránsito recíproco entre lo material y lo ideal. Y por ende, sólo la comprensión cabal de la práctica transformadora del sujeto sirve de base para la demostración del principio de la unidad del mundo consistente en su materialidad en estrecho nexo con el principio del desarrollo.

En ocasiones se ha querido ver exclusivamente en el problema fundamental de la filosofía la región propia de la reflexión filosófica. Esta posición pierde de vista que la relación ser-pensar lejos de constituir el único problema filosófico es realmente su problema filosófico fundamental. De hecho, desde el momento en que se habla de problema fundamental de la filosofía, se reconoce la existencia de otros problemas no fundamentales, de lo contrario, no tendría sentido destacar su carácter fundamental. Ahora bien, ¿cómo entender la categoría de fundamental? Por fundamental debe entenderse aquel problema que se halla en los cimientos o en el fundamento de toda la problemática filosófica – y que irradia desde allí su contenido a todos los demás problemas de la filosofía, penetrándolos. Esto significa que en todo

problema filosófico está presente el problema fundamental de la filosofía, todo problema filosófico se resuelve a la luz de la relación ser–pensar y todo problema filosófico enriquece, consolida y abarca aspectos diferentes de esta relación cardinal. Ello se manifiesta con gran nitidez al analizar las categorías de la dialéctica: esencia–fenómeno, causa–efecto, espacio–tiempo, sujeto–objeto, etc. Por lo que puede decirse, en conclusión, que el partidismo filosófico no constituye un problema inicial o final de la reflexión filosófica, sino que está presente en cada una de las tareas que enfrenta el filósofo, contribuyendo decisivamente a su solución coherente.

Siguiendo la lógica hasta aquí expuesta resulta erróneo, también, subsumir la relación sujeto–objeto en la relación ser–pensar. A menudo se ha considerado que la relación sujeto–objeto abarca los dos aspectos del problema fundamental de la filosofía. Esta suposición parte del error de reducir la categoría de sujeto a la de conciencia y la categoría de objeto a la de materia. De ser interpretadas así estas categorías, se obtendría que el primer aspecto del problema fundamental de la filosofía consistiría en postular que el objeto es anterior al sujeto, en tanto que el segundo aspecto, residiría en plantea que el sujeto refleja al objeto. En este razonamiento se traslucen múltiples errores e inconsecuencias. En primer lugar, se desconoce que el sujeto es a la vez material e ideal; en segundo lugar, no se advierte que el objeto puede ser, también, un objeto ideal; en tercer lugar, se identifica el concepto de materia con el de objeto, cuando realmente este último es aquel aspecto de la realidad material o espiritual que cae en el ámbito de la actividad práctica, cognoscitiva o valorativa del hombre. Por último, se desconoce el significado filosófico general de la relación sujeto–objeto constriñéndose exclusivamente a la relación entre lo ideal y lo material.

La raíz gnoseológica de este error estriba en desconocer el valor metodológico del principio dialéctico–materialista que concibe las

categorías como unidad de contrarios cuyo contenido universal sólo puede emanar de su relación recíproca contradictoria. En este sentido, si las categorías materia–conciencia sólo pueden esclarecerse en su unidad contradictoria, de igual modo ocurre con las categorías sujeto–objeto.

Cuando se señala que la actividad transformadora del sujeto social dada en la relación sujeto–objeto conforma la región de lo filosófico, es necesario, por último, detenerse en los aspectos centrales de esa relación. Por ello, resulta de sumo interés la tesis sostenida por el filósofo soviético K. N. Liubutin,³⁴ para quien la relación sujeto–objeto sustituye el punto de partida teórico de toda la dialéctica materialista, actuando en este sentido, como célula genética de toda la problemática filosófica.

De acuerdo con este autor, la relación sujeto–objeto se manifiesta en tres grandes direcciones:

Primero: en la relación de la sociedad (como sujeto) con la naturaleza o con parte de ella (como objeto).

Segundo: en las relaciones internas de la sociedad donde las diferentes comunidades socio–históricas o grupos de hombres (gens, tribu, familia, nación clases sociales, etc.) actúan en calidad de sujetos y objetos.

Tercero: en la relación del individuo como sujeto con los diferentes objetos de su actividad social.

En cada una de esas direcciones, según Liubutin, la relación activa sujeto–objeto se expresa en tres dimensiones fundamentales: práctico–material, cognoscitiva y valorativa.

³⁴ K. N. Liubutin: El problema del sujeto y del objeto en la filosofía clásica alemana y en la filosofía marxista-leninista, Editorial Vishaia Shkola, Moscú, 1981 (en ruso).

La tesis central sostenida por Llubutin en su obra contribuye a profundizar no solamente en el contenido de las categorías sujeto–objeto, subjetivo–objetivo sino, además, a esclarecer el problema de la naturaleza específica del conocimiento filosófico marxista–leninista. De ahí que este autor sostenga la idea de que el fundamento teórico y el punto de partida de todo el sistema categorial de la dialéctica materialista es la categoría de práctica. Asimismo, en las conclusiones de su obra, Liubutin aborda el problema del nexo entre el materialismo dialéctico y el histórico apuntando, acertadamente, el criterio de que hasta tanto el materialismo no devino histórico no pudo constituirse en materialismo dialéctico. Este punto de vista le permite argumentar su posición acerca de una filosofía única que no puede ni debe dividirse en dos cuerpos teóricos independientes: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico.

En correspondencia con todo lo anterior, puede plantearse que la región propia o exclusiva de la investigación filosófica no es más que la esencia o la universalidad esencial de la actividad social multifacética sintetizada en las leyes o categorías de pensamiento teórico. Esto explica que estas categorías abarquen lo esencial de la realidad, pero desde la óptica del proceso de su transformación por el hombre o del proceso de socialización de la naturaleza.

Por otra parte, sólo a la luz de este planteamiento puede explicarse la naturaleza “práctico–espiritual” del conocimiento filosófico, ya que el sistema categorial de la filosofía recoge y expresa la relación activa del hombre con el mundo. Y esa relación activa encuentra en la práctica su fundamento o sustancia, cuyos atributos esenciales son la actividad cognoscitiva y la actividad valorativa. Además, esto indica que la naturaleza del conocimiento filosófico tiene un carácter sintético y totalizador, que lo diferencia por igual del conocimiento científico particular (ciencias sociales, ciencias naturales y ciencias técnicas) y de las formas ideológicas (ideología político–jurídica, moral, arte, religión). Si en la ciencia se expresa eminentemente

una forma de actividad social, la actividad teórico–cognoscitiva, que, por supuesto, está muy vinculada con las otras formas de actividad (práctica–material y valorativa) y si en las formas ideológicas se manifiesta otra dirección de la actividad social, es decir la actividad valorativa del individuo y de los grupos y clases sociales, también vinculada con las restantes direcciones de la actividad social; en la filosofía, en cambio, se sinterizan de un modo teórico las regularidades esenciales de todas las direcciones de la actividad social o de esa actividad concebida multifacética e integralmente. De esto se desprende que a la hora de desentrañar el contenido de las categorías filosóficas, el principio rector debe ser el del análisis multilateral, como único procedimiento capaz de exponer la naturaleza compleja, es decir, práctico–espiritual y científico–valorativo de esta forma cualitativamente superior de universalidad.

Por consiguiente, el instrumental conceptual de la “filosofía no puede reducirse unilateralmente a elementos generalizados que previenen de manera directa sin sufrir cambios sustanciales, de las ciencias o de las formas ideológicas. De ahí que la filosofía no pueda ni deba situarse, al mismo nivel de las ciencias particulares o generales, ni colocarse en el mismo plano de las formas ideológicas de la conciencia social.

La naturaleza peculiar del conocimiento filosófico, sobre la que tanto se ha escrito y debatido, no podrá aprehenderse en su especificidad irreductible hasta tanto no se supere el criterio unilateral que pretende, en unas ocasiones, situar a la filosofía dentro del sistema contemporáneo, de las ciencias, en calidad de una ciencia más, y en otras, reducir la filosofía a una forma ideológica, sea ésta la política, la religión o la moral. Estas posiciones, unilaterales desvirtúan la naturaleza propia del conocimiento filosófico y generan muchas polémicas inútiles y no pocos pseudoproblemas como, por ejemplo, el clásico problema de la clasificación de la filosofía como ciencia social.

Una vez que se establezca con todo rigor la especificidad del conocimiento filosófico, podrá comprenderse con mayor acierto la función metodológica de la filosofía en relación con otras formas de la actividad social, como son la ciencia y la práctica política. Si se parte del criterio de quejas categorías conforman la estructura lógica del pensamiento teórico de una época histórica y si, además, se explica el proceso de la formación de las categorías filosóficas como síntesis de la práctica social y de la historia de las ciencias, puede, entonces abordarse con mayor propiedad el análisis en sentido inverso; esto es, puede explicarse de modo argumentado el papel que desempeñan las categorías filosóficas en relación con la práctica social y la historia de las ciencias. Este aspecto del análisis esclarecerá la función meto do lógica de la filosofía como “lógica de la concepción del mundo” y facilitará, asimismo, la comprensión del proceso de la producción de conocimientos filosóficos.

Las categorías y las leyes filosóficas, concebidas como determinaciones del pensamiento teórico, sirven de medios de síntesis tanto para la actividad científica como para la actividad valorativa y práctico-material. Sin las categorías filosóficas se hace inconcebible el proceso del pensar. Por esta razón Engels advertía a los científicos de su época acerca de la imposibilidad de eliminar la filosofía, ya que el propio proceso de pensar propone la presencia de las categorías filosóficas. Engels escribe: Los naturalistas creen liberarse de la filosofía simplemente por ignorarla o hablar mal de ella. Pero, como no pueden lograr nada sin pensar y para pensar hace falta recurrir a las determinaciones del pensamiento, toman estas categorías, sin darse cuenta de ello, de la conciencia usual de las llamadas gentes cultas.”³⁵

En éste sentido, la estructura categorial del pensamiento teórico de una época histórica determinada se plasma ineludiblemente en el estilo de pensamiento de esa época, que se manifiesta y abre

³⁵ Federico Engels: Dialéctica de la naturaleza, ed. cit. p. 231.

paso, contra la voluntad de aquellos que reniegan de la filosofía, en todos los resultados de su pensamiento y acción, Así, las categorías sirven de instrumentos teórico–metodológicos de la actividad científica y práctica del sujeto social, y hacen posible no sólo la producción de nuevos conocimientos y valores, sino también actúan en calidad de esquemas para la interpretación y orientación de los resultados de la actividad humana. De este modo, la estructura categorial del pensamiento teórico de una época histórica conforma la armazón lógica a partir de la cual se puede dirigir y fundamentar la actividad práctico–social.

Ahora bien, resta aún por definir la especificidad de la forma filosófica de reflejo de la realidad. Una vez que ha quedado establecido que la región o dominio propio del quehacer filosófico no es en modo alguno el mundo o el ser, concebidos por separado, ni el hombre o la conciencia, desvinculados de la realidad, sino, justamente, la relación activa y multifacética del hombre con el mundo, se hace más fácil argumentar el carácter cosmovisivo que adopta la forma filosófica de asimilación de la realidad. Quiere esto decir que la delimitación del dominio de la investigación filosófica al pensamiento teórico, estructurado en un sistema de categorías, contribuye de manera decisiva a la comprensión de la forma cosmovisiva del saber filosófico. A propósito de esto, el filósofo soviético V. I. Shinkaruk considera que la particularidad irreductible del conocimiento filosófico debe buscarse forzosamente en su objeto de estudio y no en sus funciones y objetivos. Así, según este autor: “La originalidad del objeto del conocimiento filosófico estriba en que éste se halla a la vez fuera de la conciencia y en la conciencia, o más exactamente, que éste representa la unidad de la conciencia (pensamiento) –en su relación con el mundo objetivo y del mundo objetivo –en su relación con la conciencia (pensamiento). Estas relaciones se crearon en el proceso histórico–social de la práctica, que a su vez formó el pensamiento humano al delimitar los nexos universales y necesarios en el mundo objetivo y convertirlos en las formas del

pensamiento (categorías). La coincidencia de estas formas está justamente dada por la unidad del pensamiento y del ser.”³⁶

En esta misma dirección se manifiesta E. G. Iudin:

“El objeto de estudio de la filosofía no consiste en aquello que de manera inmediata ha sido asimilado por la conciencia científica o ética, no se trata del objeto tal cual éste se da en la ciencia especial o en la ética, sino del modo como se da ese objeto, Para el análisis filosófico la realidad social no consiste simplemente en el hombre y el mundo, sino en determinada relación del hombre con el mundo, en un modo de orientación, en un modo de tomar conciencia de sí mismo en el mundo.”³⁷

Este punto de vista, a nuestro juicio acertado, permite, de una parte, delimitar con precisión la esfera propia de la investigación filosófica, y de otra, comprender con toda propiedad la forma de conocimiento que elabora la filosofía, a diferencia de las ciencias concretas y de las ideologías. Esta forma peculiar del conocimiento filosófico no es otra que la forma cosmovisiva. Sin embargo, la filosofía se distingue igualmente de la concepción del mundo. Ella constituye, más bien, una forma peculiar de concepción del mundo o más exactamente, la expresión teórica de la concepción del mundo, esto es, la lógica de la concepción del mundo. En términos generales, la concepción del mundo, que aparece con anterioridad a la filosofía y a las ciencias, puede ser definida como autoconciencia social del hombre y como modo de asimilación práctico—espiritual de la realidad. Pero la filosofía, aun cuando se defina frente a las ciencias y a las formas valorativas de la conciencia social como asimilación práctico—espiritual de la realidad, se trata siempre de una forma teórica de

³⁶ V. I. Shinkaruk: El materialismo dialéctico e histórico como fundamento filosófico de la concepción comunista del mundo, Editorial Naukova Dumka, Kiev, 1977, p. 21 (en ruso).

³⁷ E. G. Iudin: “La relación de la filosofía y la ciencia como problema metodológico”, en Filosofía y Ciencia, Editorial Nauka, Moscú, 1972, p. 175 (en ruso).

asimilación de la realidad que, además, fija sus contenidos en una estructura especial: las categorías del pensamiento teórico. Esto explica que la naturaleza cosmovisiva del saber filosófico lleve implícito a la vez un carácter teórico–científico e ideológico–clasista, y que el partidismo filosófico responda simultáneamente a raíces epistemológicas y a raíces sociales o clasistas, como demostrara Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*. Por último, semejante punto de vista concuerda de lleno, con la tesis marxista de que la filosofía representa la quinta esencia de una época histórico–concreta.

De este modo, la profundización en la naturaleza irreductible del saber filosófico, de su contenido y de su forma atestigua que el conocimiento filosófico debe por igual diferenciarse de las ciencias concretas y de las formas valorativas, así como de la conciencia cotidiana y de la concepción del mundo. No obstante es importante dejar establecido que la originalidad del saber filosófico sólo puede optarse al relacionar multilateralmente y no unilateralmente la filosofía con las restantes formas de la conciencia.

Al insistir en la originalidad e irreductibilidad de la problemática filosófica y de su problema fundamental es ineludible partir del principio leninista de que la conciencia no sólo refleja al mundo sino que lo crea. Por lo tanto, el mundo que aparece ante la conciencia filosófica no es simplemente aquel que existe objetivamente, sino el, mundo de lo posible y el mundo que debe ser, esto es el mundo que se capta y expresa a través de las necesidades y deseos del sujeto de la práctica social.

Por otra parte, es importante no perder de vista que sólo a la teoría marxista–leninista le es dada la posibilidad de fundamentar, argumentar y realizar el proceso de delimitación del conocimiento filosófico. Y ello, como se ha visto, responde no solo al nivel avanzado por los conocimientos científicos en la época de

formación y desarrollo del marxismo, sino además y sobre todo a la esencia clasista de sus postulados.

De lo expuesto con anterioridad se deduce que el enfoque lógico–gnoseológico de la filosofía aporta las siguientes conclusiones:

1. La región o esfera exclusiva de la investigación de la filosofía es la estructura categorial del pensamiento teórico de una época histórica determinada, que encarna la relación activa hombre–mundo.

2. Esta estructura categorial se forma a partir de los resultados de la historia de la práctica social y de los conocimientos científicos que al repetirse cientos de millones de veces se fijan en forma de figuras y esquemas lógicos con fuerza de axiomas.

3. En esa estructura categorial se capta la esencia de la actividad social multilateral e íntegramente concebida.

4. Las categorías filosóficas como determinaciones del pensamiento tienen una función primordial, a, saber permiten pensar; y el acto de pensar consiste en enlazar, relacionar o vincular conceptos ideas y valores a través de la síntesis categorial. Por eso, la estructura categorial del pensamiento constituye el fundamento lógico sobre la base del cual se piensan, interpretan y orientan los conocimientos científico–particulares y los valores que encauzan la actividad práctico–social de la humanidad.

5. La generalización filosófica no puede concebirse como simple ampliación de los contenidos de los conceptos científico–particulares y de los valores generados por las formas ideológicas sino que ella representa una forma de universalidad cualitativamente diferente a la generalidad que producen las ciencias y las ideologías.

6. La forma peculiar que adopta el conocimiento filosófico es la forma teórica cosmovisiva. Al delimitar la región de la investigación filosófica al pensamiento teórico y a sus leyes o determinaciones categoriales, la filosofía marxista-leninista puede, por un lado, argumentar el carácter científico y partidista de sus contenidos, y, por otro, superar todas las tendencias científicistas y anticientíficistas burguesas contemporáneas, que reducen la filosofía a otras formas de la conciencia social y con ello pierden de vista el carácter irreductible del objeto de estudio, formas y funciones del saber filosófico. Asimismo, la forma teórico-cosmovisiva del pensamiento filosófico marxista-leninista dista mucho de la concepción ontologizante ognoseologizante de la filosofía tradicional, que al definir el conocimiento filosófico como “ciencia de las ciencias” lo condenaba a duplicar especulativamente los contenidos de las ciencias concretas y de las ideologías.

Estas conclusiones esclarecen la naturaleza del conocimiento filosófico y de su función metodológica respecto a la actividad de las ciencias y a la práctica social. El papel que desempeña la filosofía por lo tanto no consiste en producir los conceptos de las ciencias y los valores de las ideologías, ni en reflejar directamente los diferentes fenómenos y procesos de la realidad. La tarea de la filosofía consiste, por el contrario, en fundamentar la actividad cognoscitiva y práctico-espiritual del sujeto social. A través de la armazón lógica que representa el sistema categorial del pensamiento teórico se sintetiza toda la actividad práctico-espiritual del sujeto social. Esto explica que el nexo de esa estructura categorial con la realidad esté mediado por los conceptos y valores que se gestan en el proceso de la actividad práctico-social. De esta manera, las categorías filosóficas forman el estrato más profundo del pensamiento teórico, es decir, su fundamento o subsuelo, sobre el cual se erigen otros estratos formados por los conceptos y leyes de las ciencias particulares y generales, por los valores e ideales, así como por la experiencia cotidiana de la humanidad.

Aun cuando toda forma de actividad humana esté regida y fundamentada en y por la estructura del pensamiento teórico de una época histórica determinada, ello no aflora directamente a la conciencia del sujeto social. Por lo tanto, es a la reflexión filosófica a quien le corresponde la tarea de desentrañar la naturaleza de la estructura del pensamiento teórico, hacerla consciente y exponerla sistemáticamente. De ahí, el reclamo de los clásicos del marxismo-leninismo de transformar la dialéctica inconsistente y espontánea en una dialéctica consciente y sistematizada, de cultivar el pensamiento teórico mediante el estudio de la filosofía y de su historia, de llevar a cabo una alianza entre los científicos y los filósofos. Y de ahí, también, que Lenin atribuyera un papel de primer orden al análisis del fundamento teórico-filosófico de la actividad práctico-política; y que sistemáticamente, al enfrentarse a los errores y desviaciones en el plano científico y en el plano político pusiera al descubierto desenmascarándolos con igual detenimiento y agudeza crítica las raíces gnoseológicas y metodológicas que los motivaron.