

RESEÑA/REVIEW

Un enfoque marxista de la relación entre lo cognoscitivo y lo valorativo

A Marxist Approach to the Relationship between the Cognitive and the Evaluative

Rogney Piedra Arencibia

Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Cuba

RESUMEN

El ensayo, mediante la polémica con otras posiciones, propone una aproximación marxista a la relación conocimiento-valor, vista como mutua penetración de momentos diferenciados en indisoluble unidad. A partir de esa relación, se concibe y resuelve el problema de la valoración científica (inmanente) del capitalismo, gracias al principio del partidismo objetivo.

PALABRAS CLAVE: conocimiento, marxismo, partidismo objetivo, valor.

ABSTRACT

The essay, through controversy with other positions, proposes a Marxist approach to the knowledge-value relationship, seen as mutual penetration of differentiated moments in indissoluble unity. From this relationship, the problem of scientific (immanent) valuation of capitalism is conceived and solved, thanks to the principle of objective partisanship.

KEYWORDS: knowledge, Marxism, objective partisanship, value.

“El valor del conocimiento dimana del conocimiento del valor”.

Boris Kuznetsov,

Filosofía del optimismo (p. 6)

Uno de los problemas teóricos más apremiantes de la época contemporánea aparece cuando los espectaculares logros por ella alcanzados en el conocimiento de la naturaleza y de la sociedad se contrastan con el estado de injusticia, barbarie, infelicidad y, en fin, de progresiva inhumanidad de esa misma época. El viejo ideal que veía en el conocimiento científico una condición necesaria y suficiente para el progreso social y la formación, mediante una educación en él basada, de un individuo bueno y virtuoso, parecería hoy algo anticuado e ilusorio. De hecho, la humanidad ha presenciado cómo la ciencia se ha empleado con las más antihumanas consecuencias. Así, la fisión —primero teórica y luego práctica— del átomo posibilitó el genocidio que dio fin a la Segunda Guerra Mundial e inició el prolongado terror ante la posibilidad de un invierno nuclear.

Ningún otro período de la historia ha sido más impregnado por las ciencias naturales, ni más dependiente de ellas, que el siglo xx. No obstante, ningún otro período, desde la retractación de Galileo, se ha sentido menos a gusto con ellas. (Hobsbawm, 1999, p. 516)

Ha surgido así una contraposición —muy extraña, en otros tiempos— entre el conocimiento y los valores humanos, entre la verdad y el bien.

En los marcos de la filosofía contemporánea, esta contraposición se expresa muy claramente en el neopositivismo. Su *modus operandi* radica en aislar el hecho del valor; este aparece como una actitud subjetiva (a menudo, un mero estado de ánimo *personal*) hacia aquél (Kolakowski, 1968, pp. 7-8). Elimina así la posibilidad de una valoración *objetiva* de acción u objeto cualquiera; lo que consecuentemente conlleva al relativismo moral. Horkheimer, señalaba

la *afortunada* inconsecuencia práctico-teórica, ante la relación ciencia-valor, de uno de los más grandes representantes del neopositivismo, Bertrand Russell.

A pesar de su filosofía, que afirma que “*los valores morales supremos son subjetivos*”, Russell parece distinguir las cualidades morales objetivas de los actos humanos y nuestra manera de percibirlos (...) Tiene el coraje de asumir la inconsecuencia y así, desviándose de ciertos aspectos de su lógica antidialéctica, sigue siendo de hecho al mismo tiempo filósofo y humanista. Si quisiera aferrarse consecuente-mente a su teoría científicista, tendría que admitir que no existen ni actos terribles ni condiciones inhumanas y que los males que ve son pura imaginación. (Horkheimer, 1973, p. 20)

Esta contradicción entre el pensamiento (científicista) y la acción (humanista) de Russell¹, ilustra la separación entre teoría y práctica, propia de la filosofía burguesa. Para serle fiel a la teoría hay que serle infiel a la moral humanista y, a la inversa, si se quiere ser consecuente-mente humanista hay que traicionar la teoría. Nada de qué asombrarse. La negación del contenido valorativo del conocimiento y del contenido cognoscitivo de la valoración, parte de la —por excelencia, burguesa— comprensión contemplativa de la ciencia. De ahí que ideal positivista de científico sea el individuo aislado en su “*torre de marfil*”, insensible a todo condicionamiento externo a la lógica de la actividad científica, esto es, de todo interés político, moral, emotivo, psicológico, etc. (Schlick, 1981, p. 251).

La teoría pura, en su sentido tradicional, establece una separación de principio entre el proceso cognoscitivo y los contextos de la vida, y así el interés no tiene más remedio que ser entendido como un momento ajeno a la teoría, que llega del exterior y que enturbia la objetividad del conocimiento. (Habermas, 1990, p. 211)

Esta separación descansa, a su vez, sobre la premisa especulativa del divorcio entre el entendimiento (la inteligencia que conoce los hechos) y el sentimiento (la inclinación personal que los valora); la cual, puede rastrearse hasta, por lo menos, David Hume:

[lo] que es honroso, lo que es bello, lo que es decoroso, lo que es noble y lo que es generoso, toma posesión del corazón y nos incita a abrazarlo y a afirmarlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable y lo que es verdadero solo lo obtiene el frío asentimiento del entendimiento y, al satisfacer una curiosidad especulativa, ponemos fin a nuestras investigaciones. (Hume, 1945, p. 30)

Obtenemos así la disyuntiva del conocimiento y el valor “*puros*”, abstractos, externos uno al otro: a la fría razón se le contrapone la calidez del sentimiento. Al estilo de esta caricaturesca batalla entre “*el cerebro*” y “*el corazón*”, las filosofías burguesas oscilan entre los extremos, mutuamente excluyentes, del cientificismo y el “*humanismo*”. Cada extremo no es más que el complemento lógico del otro. Así, como contrapartida a las posturas científicas, dentro de la filosofía burguesa contemporánea sobresale el postmodernismo. Advertamos: por mucho que los posmodernos proclamen a toda voz sus diferencias con el neopositivismo y otras formas de “*racionalismo*”, parten, al igual que estas, de la rígida separación entre el conocimiento y la valoración. La diferencia radica en que el posmoderno absolutiza el polo contrario, el momento valorativo que, para estos autores, no tiene nada que ver con el conocimiento objetivo, sino una mera inclinación personal, una cuestión de gusto. Veamos cómo un abanderado de esta doctrina entiende el asunto:

[Un] punto que ha encolerizado a muchos lectores y molestado a muchos amigos: mi negativa a condenar incluso un fascismo extremo y mi sugerencia de que se le permita sobrevivir. [...] El problema es la pertinencia de mi actitud: ¿se trata de una mera inclinación a la que sigo y acojo favorablemente en otros, o existe “un núcleo objetivo” que me capacitaría para combatir el fascismo no precisamente porque no me guste, sino porque es algo intrínsecamente malo? Y mi respuesta es: tenemos una inclinación, nada más. (Feyerabend, 1996, p. 85)

En efecto, desde la óptica del “*todo vale*”, tanto derecho tiene un nazi como el propio Feyerabend a autoproclamarse humanista. Aquí, el subjetivismo no solo se traduce en este aberrante relativismo moral, sino también en una actitud, ante la ciencia y todos los asuntos

humanos, francamente pueril². A pesar de presentarse como formas teóricas mutuamente excluyentes, tanto el neopositivismo (Kolakowski, 1968, p. 8) como el posmodernismo llegan a la misma conclusión: el único fundamento de los juicios valorativos es el capricho personal. La raíz teórica de estos extremismos radica en la concepción abstracta, unilateral de la relación ciencia-valor. No es casual que, en ambas corrientes, dicha relación sea planteada en forma de estricta disyuntiva: ciencia o valor, razón o humanismo.

La concepción abstracta de la relación conocimiento-valor como “*diferencia insalvable*” (Weber, 1958, p. 47) ha prosperado no solo en la filosofía burguesa, sino también en algunos exponentes de la tradición marxista. El ejemplo gastado es Louis Althusser, con su rígida separación entre ciencia e ideología. Al respecto, las críticas a Althusser no suelen captar lo más significativo: a lo largo de su propio pensamiento, dada la distinción entre sus dos principales etapas, la unilateralidad de la rígida contraposición ciencia-valor se expresa desde sus dos extremos³. Su primera etapa, blanco predilecto de sus críticos, presenta casi todas las características del cientificismo; mientras que, en su —casi siempre inadvertida— segunda etapa, podemos ver las típicas posiciones del practicismo político (Rodríguez Ugidos, 1985, p. 146). Y, de nuevo, el factor común es la rígida separación entre conocimiento y valoración, entre ciencia e ideología; que es, en última instancia, la raíz teórica tanto de su (primer) cientificismo como de su (posterior) practicismo (Rodríguez Ugidos, 1985, p. 154). Dentro de esta última postura, se encontró en su momento Adolfo Sánchez Vázquez, quien afirmó:

Las ciencias son un conjunto de proposiciones o juicios acerca de lo que las cosas son; enuncian o indican lo que algo es. Sus enunciados no tienen un carácter normativo, es decir, no señalan lo que algo debe ser [...] La moral responde a la necesidad social de regular en cierta forma las acciones de los individuos en una comunidad dada [...] La moral no es conocimiento, o teoría de algo real, sino ideología, o sea, conjunto de ideas, normas y juicios de valor. (Sánchez Linares, 1988, p. 48)

Se trata de una noción “*marxista*” que, de manera similar a la filosofía burguesa (Weber, 1958, pp. 39-52), partiendo del divorcio entre lo valorativo y lo cognoscitivo, desemboca en dos extremos unilaterales mutuamente excluyentes: cientificismo y practicismo político. El primero de estos extremos conlleva a ese recalcitrante determinismo de la historia como “*proceso sin sujeto*” y que, en nombre de la Ciencia, desprecia todo interés humano como falsa conciencia. El segundo, convierte la profunda noción marxista de la práctica revolucionaria en la revuelta política, tal vez bien intencionada, pero corta de luces, que solo puede llevar al fracaso.

Del primer extremo se ha hablado bastante, así que prefiero centrarme en el segundo. No es más que la filosofía de la acción quijotesca de la “*praxis libre*” que —supuestamente— crea las circunstancias sin tener en cuenta las leyes objetivas de la realidad, pues, en definitiva, estas también son producidas por la praxis. Por eso, el conocimiento de dichas leyes objetivas “*deterministas*” y del cuadro del mundo donde ellas cobran sentido aparece como prescindible; necesitamos más bien una guía política⁴ de la praxis social, que despeje a las clases explotadas de las ilusiones legitimadoras del capitalismo (Kohan, 1998, p. 78), para realizar la revolución. En el tema que nos ocupa, es interesante cómo Néstor Kohan, a pesar de su crítica a Althusser (Kohan, 2005), parte del mismo presupuesto teórico de fondo que el pensador francés. La única diferencia de importancia radica en que, Kohan, desde un principio, se declina por la variante del practicismo político típica del segundo Althusser⁵. Por eso, cuando lanza sus rayos teóricos contra “*Althusser*” (tratado indistintamente, como si el pensamiento de este fuera homogéneo), en realidad solo se refiere a la primera etapa (cientificista) del filósofo francés, puesto que nada puede alegar contra la segunda sin hacerlo contra sí mismo.

Podríamos reconocer las buenas intenciones de esta interpretación del marxismo como “*teoría política de la rebelión*” (Kohan, 1998, p. 79). Sin embargo, como dice el viejo refrán: “*de buenas intenciones está empedrado el infierno*”. Las sombrías consecuencias prácticas de esta forma de concebir la relación entre lo cognoscitivo y lo valorativo, se expresan con peculiar aticismo en el acercamiento de Jean-Paul Sartre al marxismo en su *Crítica de la razón dialéctica*. En esa obra, el filósofo existencialista, elabora un ejemplo —simpático por su forma, aunque

trágico por su contenido— de su concepción del asunto. Supongamos que un joven trabajador negro de un aeropuerto se topa con la prohibición, debido a la discriminación que pesa sobre su color de piel, de ser piloto. Esta injusta limitación es, desde luego, un —usando la terminología sartriana— *“empobrecimiento subjetivo”* para nuestro imaginario amigo. Pero no se encariñe mucho el lector con este; pues, en un desesperado intento por sobreponerse a esa limitación, rapta un avión e intenta volar sobre el Canal de la Mancha. Acto seguido, como no sabe nada de aviones ni de cómo pilotarlos, se estrella y muere. La verdadera moraleja de esta historia radica en que la acción (política, moral, etc.) bien intencionada pero mal comprendida, desemboca siempre en su impotencia efectiva ante la realidad contra la cual se rebela; por lo que solo puede proporcionar una libertad aparente, la libertad de elección.

Por supuesto, el propio Sartre está lejos de comprender el verdadero significado de su ejemplo. Como buen existencialista, ve en esta trágica y fútil acción un *“acto emancipador”* (Sartre, 1963, p. 100) que resalta la individualidad, la singularidad de su mártir, que refleja, de forma particular, la rebelión colectiva —y frustrada— de los de su condición. Aquí, el existencialista apuesta por la libertad subjetiva del individuo que erige su voluntad y sentimientos, su subjetividad en el criterio de cómo debe ser la realidad; pero, como no puede dominarla realmente, tiene que contentarse con *“dominarla”* en su conciencia, en su imaginación⁶. Se contenta, pues, con la libertad *aparente*, la mera libertad de elección entre distintas posibilidades contradictorias e igualmente *“empobrecedoras”*, solo que re-significadas (subjetivamente) por la elección: *“(…) su elección de una libertad ostentosa y breve, de una libertad para morir”* (Sartre, 1963, p. 100).

Esta impotente moral de rebeldes suicidas, es el resultado consecuente de la concepción de una actividad alienada del conocimiento esencial (científico) de su objeto. Es más, generalmente, estas rebeliones abstractas, por muy aferradas que estén *“a la pasión, a la voluntad, a la praxis colectiva de los miles de hombres y mujeres que luchan contra la explotación y la dominación”* (Kohan, 1998, p. 73), ofrecen un valioso servicio a las clases explotadoras y dominantes. Por ejemplo, volviendo a nuestro desdichado joven estrellado en

algún lugar de la Mancha, ¿no le facilitaría esta “acción emancipadora” la perfecta legitimación y justificación a la propia medida racista contra la que intentó rebelarse? Un tanto menos trágico, aunque sí mucho más patético, es el ejemplo de Holloway (2005, p. 192) que propone como método para luchar contra el capitalismo la “rebelión” de tirar el despertador contra la pared y llegar tarde al trabajo. Por su puesto, Holloway no sabe —o se hace el que no sabe, da igual— que el obrero no puede darse el lujo de que lo despidan y que, si va temprano al trabajo, no es por un engaño que pesa sobre su subjetividad o una arbitraria elección sadomaso-quista, sino porque depende objetivamente de su salario para vivir.

La libertad abstracta se traduce directamente en esclavitud concreta respecto al objeto hostil (Engels, 1973, p. 139). La verdadera (concreta) libertad, en cambio, consiste en la toma de acción con conocimiento de causa. “La libertad no reside en la soñada independencia de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que lleva aparejada de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados” (Engels, 1973, p. 139). Solo así podemos dominar el objeto no solo en nuestra imaginación sino también en la práctica.

El error reside en concebir como campo de acción legítimo para el conocimiento científico el ámbito del ser; la esfera del deber ser ocuparía el territorio de la moral, de la política, del gusto estético, en fin, de las formas *valorativas* de la conciencia. Lo normativo se (mal)interpreta, así, como resultado de la valoración (subjetiva) divorciada del conocimiento (objetivo). Conocer, vale decir, re-producir idealmente las propiedades reales de un objeto, aparece entonces como una actividad independiente a la de valorar, esto es, establecer la significación que tiene un objeto para el sujeto, de modo que este lo pueda calificar como bueno o malo, útil o inútil, importante o irrelevante, bello o feo, etc. De esta forma —recordemos la cita de Sánchez Vásquez—, la ciencia solo podría describir lo que es; en tanto, corresponde a las formas valorativas de la conciencia decirnos cómo deben ser las cosas y cómo comportarnos respecto a ellas. ¡Zapatero a tu zapato! Hay que notar el facilismo de este modo de concebir el asunto. Al científico se le quitaría la responsabilidad sobre los medios, fines y resultados de sus investigaciones⁷; mientras que el político, el cura, el artista, en fin, el sujeto valorativo, se libraría de la odiosa tarea de

investigar a fondo sobre el objeto que valora. El primero, se regiría por las inflexibles y frías leyes de la razón y, el segundo, por la inmediata impresión emocional que le produce el objeto.

La primera ilusión que debemos despejar aquí es la caricatura del científico como fría máquina insensible de elaborar teorías. El hombre de ciencias *“está poseído no solo de la capacidad para el reflejo cognoscitivo, sino además de sentimientos, pasiones, voluntad, que expresan determinados intereses y necesidades que condicionan el proceso de conocimiento de la realidad”* (Fabelo Corzo, 1988, p. 190). De lo contrario, resultaría realmente inexplicable cómo una persona dedica su vida entera a la actividad científica. Al decir del célebre fisiólogo Pavlov: *“la ciencia exige del hombre su vida entera. Y si tuvierais dos vidas, no os bastarían. La ciencia exige del hombre una fuerte tensión y una gran pasión”* (1960, p. 59).

También resulta falsa la imagen del científico encerrado en su *“torre de marfil”*, aislado de toda influencia extra-científica. Al abordar este asunto, el marxismo parte del principio del condicionamiento social, mediante la práctica, de la actividad cognoscitiva del ser humano (Fabelo Corzo, 2009, p. 265). En verdad, nunca ha existido teoría al margen de las luchas ideológicas, de los intereses de clases y de las necesidades de la producción material, que es, en última instancia, su base real. Tanto el ámbito de los valores, como el de la ciencia son momentos indisolubles de un mismo proceso: la práctica humana que transforma la naturaleza y las relaciones sociales. Por tanto, se encuentran siempre condicionados por dicho proceso. Y este condicionamiento no tiene por qué ser necesariamente negativo para la ciencia. A decir de Engels, *“[cuando] la sociedad tiene necesidad de la técnica, este hecho ayuda al progreso de la ciencia mucho más de lo que pudieran hacerlo diez universidades”* (1983, p. 411).

Llegamos a conclusiones similares si tomamos en cuenta la función social del conocimiento científico. *“Nuestra época se caracteriza por la creciente importancia que cobra el conocimiento científico en la actividad práctica y valorativa de los hombres”* (Rodríguez Ugidos, 1984, p. 131). Tanto es así que, a raíz de los adelantos científico-técnicos que rápidamente se

incorporan a la producción y a la vida cotidiana, surgen nuevas y complejas encrucijadas éticas impensables hace tan solo 50 años atrás. Especialmente desde la segunda mitad del siglo xx,

el círculo de la ética ha sido ampliado, pues no solo se piensa la responsabilidad para con el resto de los seres humanos, sino que se incluye una noción de responsabilidad que se proyecta al presente y al futuro, a los seres humanos y también hacia la naturaleza, y de manera muy especial, a la vida. (Delgado Díaz, 1984, pp. 3-4)

El hecho de que la valoración y el conocimiento sean dos momentos inseparables de un mismo proceso, la práctica; obliga a pensar no solo y no tanto las influencias externas que puedan —de forma casual— tener entre sí, sino más bien la relación interna entre lo cognoscitivo y lo valorativo, la necesaria imbricación y penetración de lo uno en lo otro.

Comencemos por el papel interno que tiene lo valorativo en el conocimiento.

La actividad cognoscitiva, desde sus formas más simples, está cargada de contenido y procesos valorativos. Ya el propio fenómeno del reflejo condicionado, presente en toda criatura con corteza cerebral, implica ciertas conexiones temporales entre un estímulo proveniente del ambiente y una respuesta del organismo, según la significación que tenga para el organismo dado. De hecho, todas las funciones cognitivas se distinguen por su carácter selectivo (Luria, 1982, p. 254). Por ejemplo, el fenómeno psicológico de la atención, discrimina entre las percepciones del sujeto; de forma tal que, cuando estas resultan insignificantes para él, el resultado eventual será su proceso opuesto, la distracción.

Lo mismo ocurre con la memoria. Por lo general, retenemos en nuestra memoria solo lo que valoramos —consciente o inconscientemente— como importante. Así, el mecanismo psicológico opuesto al recuerdo, el olvido, es una función automática de nuestro cerebro que desecha la información innecesaria para nuestra actividad consciente.

Si los fuertes cerrojos del olvido fueran arrancados de los oscuros depósitos de la memoria, toda la basura allí acumulada se precipitaría a los departamentos superiores del cerebro y lo harían incapaz para el pensamiento, para la selección, la confrontación, los razonamientos, los juicios. (Iliénkov, 2013, p. 5)

Sin la discriminación (valoración) entre los recuerdos que realiza la memoria, todo el proceso de razonamiento quedaría entorpecido de tal forma que, al igual que sucedía con el personaje Funes el Memorioso de Jorge Luis Borges, resultaría imposible el pensamiento abstracto mediante el uso de nociones generales.

Pero no solo la actividad cognoscitiva en su manifestación psicológica-individual, o sea, cognitiva, implica procesos valorativos. La propia lógica de la actividad científica los requiere. Ante la multiplicidad de la realidad objetiva, o lo que es lo mismo, ante la infinitud de características y rasgos presentes en cada una de las inagotables cosas particulares, el conocimiento científico siempre tiene un carácter selectivo. El viejo materialista Denis Diderot, comprendió de esta forma el asunto:

Puesto que el espíritu no puede comprenderlo todo, la imaginación preverlo, los sentidos observarlo y la memoria retenerlo; puesto que los grandes hombres nacen a intervalos de tiempo tan remotos, y los progresos de las ciencias son de tal modo suspendidos por las revoluciones, es una falta contra el género humano observarlo todo indistintamente. Los hombres de extraordinarios talentos deben emplear el tiempo lo más fructuosamente posible. (Diderot, 1949, p. 266)

Este imperativo, propio tanto de las ciencias naturales como de las sociales (Cohen, 1952, p. 210; Rodríguez Ugidos, 1989, p. 221), no solo se necesita para ahorrar tiempo en la investigación sino que, de hecho, es una condición necesaria para hacer ciencia. La actitud de Carlos Marx ante la categoría económica de valor, muestra ejemplarmente el carácter inalienable de la valoración para la teoría científica. Marx, no procedió a la usanza de los “continuadores” (vulgarizadores) de David Ricardo. Él vio la fuerza de este pensador

precisamente donde estos veían una debilidad a “*superar*”. Recordemos que la teoría ricardiana fijaba al trabajo como la fuente universal del valor de las mercancías, como lo único que podía explicar su naturaleza. Para los epígonos de Ricardo, esta forma de plantear el asunto resultaba muy “*estrecha*”; había pues que incluir más factores. Así, ya no solo el trabajo, sino también sería importante considerar el carácter material del producto, el estado de ánimo del productor, su edad, sexo e inclinaciones personales, lo mismo con el vendedor y con el comprador... ¡ah! pero no podemos olvidar tampoco el estado meteorológico en el momento de la compra-venta, la temperatura, la humedad, la presión atmosférica, en fin, un conjunto infinito de factores, uno al lado del otro, para determinar el valor⁸. Marx comprendió que esta forma “*compleja*” (vulgar), que consiste en la mera suma ecléctica, más o menos sistematizada, de factores y más factores, es precisamente lo opuesto al modo científico de razonar. Esto sería más bien la complejización del sentido común (en este caso, burgués) caracterizado por elaborar inferencias a partir de la tosca inducción de un cúmulo de rasgos que se repiten —¡Dios sabrá por qué!— en la manifestación empírica de un objeto. De esta forma, nunca se comprende la sustancia esencial que da ligazón interna a todos esos factores; y, por tanto, no se explica el objeto, sino que se asume como natural⁹.

El conocimiento científico, que se funda en la distinción entre apariencia y esencia, siempre jerarquiza y subordina la primera a la segunda; valora como esencial y primario un aspecto del objeto y, a otros, como accesorios y secundarios. De otra manera, no comprenderíamos nunca el objeto en su determinación universal, sino que nos limitaríamos a describir cada objeto (particular) que se nos aparezca. Tomemos un ejemplo de Engels —quien ve en ese proceder ecléctico “*no ciencia, sino un mero juego*” (Engels, 1991, p. 185)— donde se destaca la inmanencia de la valoración al razonamiento lógico-científico:

La máquina de vapor ha probado cómo se puede, mediante el calor, obtener movimiento mecánico. 100 000 máquinas de vapor no prueban esto más que una sola, pero van empujando más y más a los físicos hacia la necesidad de explicarlo. El primero que se lo propuso seriamente fue Sadi Carnot. Pero no por inducción. Estudió la máquina, la analizó, encontró que

el proceso de que se trataba no se presentaba en ella de un modo puro, sino encubierto por diversos procesos accesorios, descartó estas circunstancias concomitantes indiferentes para el proceso esencial y construyó una máquina de vapor ideal (la máquina de gas), en rigor imposible de construir, como no pueden construirse, por ejemplo, una línea o una superficie geométricas, pero que, a su modo, presta el mismo servicio que estas abstracciones matemáticas, al presentar ante nosotros el proceso en su forma pura, como un proceso independiente y sin falsear. (Engels, 1991, p. 194)

Toda conceptualización demanda la elaboración de un patrón ideal (deber ser) del objeto particular (ser), que permita enjuiciar la significación del segundo mediante el primero. Toda valoración implica el procedimiento normativo de referenciar un objeto particular a un criterio-patrón ideal que le permita al sujeto establecer la significación del objeto para consigo y, por tanto, su comportamiento con respecto a ese objeto. Cuando afirmo que Carmen es una mujer bella estoy presuponiendo, consciente o inconscientemente, un patrón de belleza contra el cual estoy contrastando a Carmen y, en virtud a su correspondencia o “participación” (Platón, 1986, p. 446) con dicho patrón, le asigno una significación de bella o de fea; a raíz de la cual estructuro mi relación con Carmen: me gusta o no me gusta, voy a su encuentro o huyo cuando la veo. Este procedimiento, que sigue formalmente la lógica de toda acción valorativa-normativa, puede catalogarse como un tipo específico de valoración que colindaría junto a la valoración moral y la estética: la valoración conceptual; que representa el momento valorativo-normativo del concepto en relación con su contenido. De hecho, todos los conceptos científicos que se refieren, de una forma u otra, a la noción de lo normal, se establecen como el criterio, el patrón de medida de un conjunto de fenómenos determinado. En las ciencias médicas, por ejemplo, las nociones de lo sano y lo enfermo, sin las cuales dichas ciencias carecerían de todo sentido lógico-funcional, constituyen el criterio conceptual por el cual se valora al organismo o la psiquis del paciente. Así ocurre también en la más “pura” de las ciencias:

Todos convienen en considerar la matemática pura como una ciencia, aun cuando fácilmente puede ser expuesta en forma normativa. De este modo, para tener un cuadrado perfecto se

deben añadir ciertas cantidades. Para que una serie tienda a un límite, debe poseer ciertas características, etc. (Cohen, 1952, p. 216)

Conceptualizar implica siempre referir particulares a un patrón o modelo ideal que establece cómo deben ser y, por tanto, cómo podemos valorarlos. El filósofo marxista cubano, Jorge Luis Acanda, llega a afirmar:

(...) todo conocimiento es a la vez valoración. Cuando nombro algo, cuando establezco su relación de comunidad esencial con un modelo ideal y lo conceptualizo, no obtengo solamente un conocimiento de lo que es ese objeto, sino también, y como resultado necesario, establezco un juicio sobre cómo debe ser, qué es lo que puedo esperar de ese objeto cómo debe comportarse, pero también cómo debo comportarme respecto a él, qué significado puede tener para mí y para los míos. (Acanda, 2009a, pp. 33-34)

Veamos, entonces, la relación inversa: la función interna del conocimiento en la valoración.

No es posible que un sujeto pueda establecer la significación de un objeto para él si no parte de ciertos —por superficiales que sean— conocimientos sobre las propiedades de ese objeto. Esto ha sido un requerimiento necesario de toda valoración, desde los tiempos más remotos (Fabelo Corzo, 2015). Así, por ejemplo, según recientes descubrimientos (Arsuaga, 2013), es muy probable que el primitivo hombre neandertal, 36 000 años atrás, utilizara óxido (rojo) de hierro para decorar las paredes de sus cuevas y/o su propio cuerpo. Esta función estética (valorativa) de dicha sustancia se explica solo a condición de que el neandertal haya descubierto, aunque sea en un nivel empírico y superficial, las propiedades de esta sustancia (coloración, durabilidad que le proporciona a la pintura, etc.), así como la forma adecuada de mezclarla con agua, los instrumentos adecuados para manipularla, etc. Las distintas funciones sociales —incluidas las funciones valorativas— otorgadas a un objeto al ser insertado en el sistema de relaciones humanas dependen, además de las necesidades e intereses de la sociedad y del individuo que lo utiliza, de sus propiedades físicas, químicas, biológicas, económicas, sociológicas, etc. La valoración no es pues una acción estrictamente subjetiva, sino

que depende tanto de las necesidades e inclinaciones del sujeto como de las propiedades del objeto valorado y, por tanto, del nivel de conocimientos que el sujeto posea sobre él.

También toda valoración presupone un mínimo de conocimientos, no solo del objeto valorado, sino además del propio sujeto que lo valora. No puedo valorar algo como (in)útil para mis objetivos e intereses si no parto de ciertas nociones —por vagas y poco conscientes que sean— de esos objetivos e intereses.

El hecho de que la valoración constituya la expresión subjetiva de la significación que poseen los objetos y fenómenos del mundo circundante para nuestra vida y actividad, presupone que en forma de valoración se produzca, por un lado, la asimilación de las propiedades naturales y sociales de estos objetos y fenómenos y, por otro, el reflejo de los intereses y necesidades del sujeto. (Fabelo Corzo, 1989, p. 125)

Finalmente, la valoración presenta contenido cognoscitivo, no solo en los extremos del sujeto (que valora) y del objeto (valorado), sino en la relación misma que media entre ellos; o sea, la propia significación del objeto para el sujeto puede y debe ser conocida. Así sucede hasta en las formas más avanzadas (civilizadas) de actividad valorativa (González Monzón, 2016, pp. 44-46). En un juicio legal, para elaborar una sentencia justa, el jurado necesita asimilar (interpretar) información tanto del delito como de quien lo cometió, así como el significado preciso del concepto (jurídico) propio del delito en cuestión (Villamot, 2001, pp. 28, 107-114). La sentencia dictada al criminal es, aquí, una valoración fundamentada y mediada de forma consciente por elementos cognoscitivos. Por fuerza, toda valoración está condicionada por las nociones (cognoscitivas) del sujeto. Conocimiento y valoración son dos procesos que ocurren siempre de forma simultánea e influyéndose mutuamente. El quid del problema radica en que la persona que cree valorar algo guiada exclusivamente por “*las inclinaciones del corazón*” o “*un antojo pasajero*”, en realidad se está dejando dominar por sus nociones —las cuales ha aceptado sin crítica— más o menos inconscientes sobre el objeto, sobre sí misma y sobre la significación que tiene este para ella. Dejar cuestiones tan importantes, como son las valorativas, al ingenuo

impacto emotivo de cada individuo, es una locura basada en la incomprensión de la verdadera relación entre los sentimientos y la inteligencia de los seres humanos.

En el ser humano coexisten las facultades emocionales y racionales, no en su separación (abstracción), sino en indisoluble unidad. Donde más palmariamente se evidencia esto es en la valoración estética, que posee mayor impacto emocional en la medida en que se tengan conocimientos sobre el objeto valorado, al possibilitarse una “*contemplación*” activa de este. “*La idea artística (...) unifica lo sensorial, lo afectivo y lo intelectual. (...) A través del placer experimentado por la vista o el oído, son puestos en movimiento sentimientos potentes y comprensiones profundas*” (Breazu, 1986, p. 96). La música se disfruta con mayor plenitud en la medida en que se toma conciencia —mediante el conocimiento de sus elementos, regularidades y estructuras— de su inherente complejidad.

El auditorio inteligente debe estar dispuesto a aumentar su percepción de la materia musical y de lo que a esta le ocurre. Debe oír las melodías, los ritmos, las armonías y los timbres de un modo más consciente. Pero, sobre todo, a fin de seguir el pensamiento del compositor, debe saber algo acerca de los principios formales de la música.

(...) El oyente ideal está dentro y fuera de la música al mismo tiempo, la juzga y la goza, quiere que vaya por un lado y observa que se va por otro, casi lo mismo que le sucede al compositor cuando compone, porque, para escribir su música, el compositor tiene que también estar dentro y fuera de su música, ser llevado por ella, pero también criticarla fríamente. Tanto la creación como la audición musical implican una actitud que es subjetiva y objetiva al mismo tiempo. (Copland, 1970, pp. 25-26)

El sentimiento carente de inteligencia es abstracto, unilateral, pobre (Kuznetsov, 1978, p. 4). El conocimiento desprovisto de valor emocional o interés para el individuo, sencillamente no tiene ningún tipo de influencia real en su actividad intelectual. Es por eso que la lechuza, con su expresión de asombro, es desde antaño el símbolo de la sabiduría. Los antiguos se percataron de que un objeto que no “*asombre*”, esto es, que no tenga un interés especial para el sujeto,

simplemente pasa inadvertido y no se constituye en objeto de conocimiento. *“La objetividad sin pasión puede conducir a la impertinencia y a la indiferencia, llegando a los extremos de permitir lo indefendible, mientras que la pasión sin objetividad conduce a la impotencia y la desesperación”* (Levins, 1998, p. 244). La íntima relación entre lo emotivo y lo racional, no expresa más que otro aspecto de la indisoluble unidad y (mutua) penetración de lo valorativo y lo cognoscitivo.

Sin embargo, una vez reconocida esta unidad interior entre lo valorativo y lo cognoscitivo, no podemos caer en el error opuesto (a la forma de proceder típica de la filosofía burguesa) de identificar totalmente el conocimiento y la valoración. De hecho, dentro de la filosofía burguesa este extremo también está presente. Su representante más conocido es el pragmatismo que, especialmente en su versión instrumentalista, le otorga al conocimiento científico el papel de mero instrumento, verdadero en tanto que útil y, por tanto, considerado con absoluta independencia de su contenido objetivo (Rodríguez Ugidos, 1989, p. 216). El conocimiento se confunde así con su valor (Kolakowski, 1968, pp. 168-169). Es necesario, para la teoría, separar mediante la abstracción lo cognoscitivo de lo valorativo, en orden de comprenderlos como procesos diferenciados. Esto, desde luego, no significa que sean procesos que en sí mismos puedan existir por separado. El físico sabe que la temperatura de un cuerpo no puede existir con independencia de su masa, aunque él mentalmente puede y debe abstraer (separar) una cosa de la otra, a la hora de estudiar su comportamiento mecánico o termodinámico. No obstante, ni la teoría del conocimiento (gnoseología), ni la teoría de la valoración (axiología) estarían completas si se detienen en la distinción entre conocimiento y valor. Ambas deben, una vez realizado el análisis de estos momentos abstractos, reconstruir idealmente su real y concreta unidad.

La filosofía consecuentemente marxista siempre insiste en unir interiormente, en fundir lo cognoscitivo con lo valorativo; pero esto es muy diferente a confundir lo uno con lo otro. De hecho, aquí radica una de las diferencias esenciales entre el ser humano y el resto de los animales. La conciencia animal, no diferencia entre lo cognoscitivo y lo valorativo. Al contrario

del animal, para el que la realidad aparece siempre (con)fundida con sus necesidades (Leontiev, 1982, p. 124), el hombre distingue entre las cualidades del objeto y sus propios intereses. Ello explica que el hombre puede interesarse por los objetos que no necesita directamente para la reproducción inmediata de su vida material. Como bellamente expresara Feuerbach:

El animal solo es afectado por el rayo de luz necesario para la vida; el hombre, en cambio, se emociona también por el rayo indiferente de las estrellas más lejanas. Solo el hombre tiene alegrías y afectos puramente intelectuales; solo el hombre celebra fiestas puramente teóricas para sus ojos. (Feuerbach, 1976, p. 43)

Gracias a la práctica, a la actividad consciente transformadora de la realidad material (natural y social), el ser humano puede discernir entre aquellos rasgos que son propios del objeto y aquellos que ha introducido u “objetivado” mediante esa misma actividad. “*Pues aquella misma actividad que transforma (a) la ‘verdadera imagen’ de la naturaleza, es la única que puede mostrarla, como era antes, sin las ‘deformaciones subjetivas’*” (Iliénkov, 1977, p. 286). Solo en los marcos del *trabajo*, de la actividad práctico-vital teleológicamente orientada, el hombre adquiere este conocimiento del objeto tal y como es (Marx, 1980, p. 25); y como resultado, a diferencia del animal, puede imponer su voluntad (sus “*intereses*”) a la naturaleza (Engels, 1991, p. 151). Es por ello que el conocimiento humano no puede confundirse con la valoración.

De la misma forma, la valoración no puede diluirse en el conocimiento; menester es pues, no perder de vista su diferencia específica ante el reflejo cognoscitivo. Después de todo, la finalidad de toda valoración no radica en conocer algo sobre el objeto valorado, sino en establecer la significación que ese objeto tiene para nosotros y así, por mediación de los conocimientos culturalmente desarrollados que poseamos sobre dicho objeto, sobre nosotros y sobre nuestra relación con él, estructurar entonces nuestro comportamiento hacia él.

Al llegar a este punto, resurge el problema del relativismo valorativo (moral, estético y cognoscitivo). Dada la diferencia específica —señalada anteriormente— de la valoración ante el conocimiento, dos sujetos diferentes, partiendo de conocimientos relativamente correctos sobre

un mismo objeto, pueden valorarlo de forma diametralmente opuesta, por la sencilla razón de que sus intereses son opuestos entre sí. Caballo toma a reina en f3, jaque-mate: ambos jugadores comprenden de igual manera este hecho, sin embargo, para uno de ellos significa la victoria y para otro la derrota.

El socialismo, por ejemplo, posee una evidente significación positiva para la clase obrera y una significación negativa no menos real para la burguesía y sus intereses de clase. Nos encontramos aquí, [...] con valoraciones diametralmente opuestas que reflejan, sin embargo adecuadamente su objeto. (Fabelo Corzo, 1988, p. 211)

¿Tenemos que, después de todo, aceptar el “*todo vale*” del posmodernismo? Recordemos a dónde nos lleva esta forma “*democrática*” de entender el asunto: un nazi y sus víctimas de guerra tienen la misma razón, un cubista tiene razón, pero también la tiene un realista, el sistema geocéntrico es tan racional como el heliocéntrico, el comunista tiene tanta razón como el capitalista, etc. Todos tienen el mismo derecho; seamos “*inclusivos*”, “*democráticos*” y “*plurales*”. ¿Cómo salir del atolladero del relativismo estético, moral y gnoseológico?

El criterio objetivo (no basado en la voluntad o capricho personal) para valorar la realidad, debe partir del conocimiento científico (no de la mera generalización empírica de la apariencia de las cosas, sino en la comprensión conceptual, bajo la óptica de lo universal) de la lógica inmanente (racionalidad) de la propia realidad. Caballo toma a reina en f3, jaque-mate: incluso el jugador perdedor, si no es cegado por su egoísta interés personal, puede reconocer el triunfo y la genialidad de su adversario al entender la lógica de funcionamiento del juego. Para el (buen) perdedor, la jugada que significa su derrota también significa un triunfo del ajedrez universal y del genio humano, no puede sino admirar ese triunfo y verlo, en parte, como suyo¹⁰.

Aquí surge otro inesperado problema. Si una realidad determinada debe ser valorada por el rasero de su propia racionalidad, ¿cómo valorar la racionalidad misma? Ilustremos este problema con una historia —tal vez no tan— ficticia. Era esta una señora que cuidaba con mucho esmero su jardín. Una mañana un niño empezó a hacer todo tipo de destrozos en él. La

señora lo ahuyentaba, pero el muy travieso volvía cada mañana a repetir la gracia. La situación se volvió intolerable, al punto que la señora fue a quejarse con la madre del niño. Sin embargo, para su sorpresa, nuestra desesperada señora solo obtuvo por respuesta: *“Imagínese usted, él es un niño. Así son los niños”*. ¿Qué pasó aquí? La madre del niño tomó como patrón, como modelo de conducta para su hijo a la lógica de comportamiento de los niños, y vio que el suyo no contrastaba con esa lógica; por tanto, estimó que su niño era *“normal”*, como otro cualquiera, como deben ser los niños. Y si se le preguntara cómo deben ser los niños, su respuesta no se haría esperar: *“como ellos son”*. Esta lógica de valoración, que recuerda a un perro persiguiendo su propia cola, es la misma a la que Marx se enfrentó en su crítica a la economía política burguesa. Él comprendió que la sociedad capitalista debía valorarse desde el criterio objetivo de su propia racionalidad inmanente. Tomar por criterio un punto de vista exterior a esta racionalidad significaría una infracción contra el principio (materialista) del inmanentismo; lo que solo podía desembocar en un repudio subjetivo, en un impotente acto de moralina. Pero, ¿cómo valorar la racionalidad capitalista tomándola a ella misma como criterio? Para valorar algo se necesita comparar ese algo con otra cosa distinta. Si digo que Carmen es tan bella como la propia Carmen, no he dicho nada en lo absoluto.

Este problema ha servido de argumento a favor de la tesis de la imposibilidad de valorar racionalmente la sociedad (capitalista) moderna (Marcuse, 2010); tesis que se expresa sobre todo en el neutralismo (supra-partidismo) científico. Lo que a su vez conlleva, partiendo de la supuesta incompatibilidad ciencia-valor, a los extremos del científicismo y el humanismo abstracto. Así, John Holloway (2005, p. 7) reniega de la *“objetividad”* del conocimiento científico sobre la sociedad por estar este supuestamente anclado a la *“positividad”*, es decir, por su supuesta incapacidad para negar el estado actual (el ser) de la realidad; y le relega el papel de la negatividad (del deber ser) al *“grito”* y a los *“sentimientos”* del descontento social.

Hay que reconocer la dificultad del problema: si la ciencia descubre la realidad esencial del objeto (en este caso la sociedad capitalista), esta verdad no depende de los intereses de un sujeto cualquiera, sea una persona o una clase social. La verdad no admite criterios externos a

la lógica de su objeto, ¿cómo, entonces, asumir una postura a favor o en contra del objeto, sin abandonar el terreno de la científicidad? En la historia de la filosofía, existe una anécdota bien conocida que ilustra este problema. Como es sabido, Aristóteles realizó una fuerte crítica a la teoría de su (querido) maestro Platón. Cuando le preguntaron por qué había criticado de esa manera a su amigo y maestro, dijo: “Platón es mi amigo, pero más amiga la verdad”¹¹. El conocimiento científico, visto así, no admite tomar partidos, sino más bien una neutralidad, una imparcialidad ante la lógica inmanente de la realidad, en orden de alcanzar su valor cimero: la verdad.

Sin embargo, el marxismo es una teoría que pretende científicidad (conocimiento verdadero sobre su objeto) y, a la vez, se proclama abiertamente como teoría que asume el punto de posicionamiento y los intereses del proletariado; en otras palabras, pretende —y debe— ser una teoría científica y a la vez partidista. ¿Cómo conciliar lo uno con lo otro?

En primer lugar, hay que desmitificar la supuesta identidad absoluta (inmutabilidad) de lo racional. En el interior de todo objeto, encontramos siempre un conjunto de contradicciones entre sus distintas tendencias objetivas. Es en el conocimiento de estas contradicciones donde reside el secreto para la valoración objetiva de la realidad desde su racionalidad inmanente. *“Marx destacó el carácter internamente contradictorio de la racionalidad capitalista, y con ello pudo anclar en la inmanencia su crítica a la realidad existente”* (Acanda, 2009b, p. 102). Pero esto ya implica que la identidad cualitativa de un objeto consigo mismo nunca sea absoluta, sino relativa y pasajera. La aparente identidad absoluta ($A=A$) se destruye una vez que se considera el objeto (A) en el tiempo. Un grupo de tendencias puja por el mantenimiento de la cualidad específica del objeto, por su conservación; mientras que otro, en contradicción con el primero, lo impulsa hacia su transformación en otro objeto, hacia su desarrollo, hacia la superación de su estado actual. $A=A$, sí, pero solo de forma momentánea, relativa; simultáneamente se auto-diferencia hacia no- A . Este es el dinamismo enérgico de la dialéctica hegeliana que Marx y Engels liberaron de su costra idealista. Ante ella, *“no existe nada definitivo, absoluto, consagrado; en todo pone de*

relieve su carácter perecedero, y no deja en pie más que el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer” (Engels, 1980, p. 619).

Tomemos una vez más, como ejemplo, al niño travieso que destroza el jardín de la señora. Son propias de cada niño, no solo las tendencias que lo atan al estado de la infancia, sino también aquellas que lo empujan a salir de ese estado hacia uno superior, hacia la madurez. La madre consideró a su hijo en su identidad absoluta, como si este viviera en *“la tierra de nunca jamás”*; su valoración no tomó en cuenta la tendencia objetiva e interior que tiene todo niño hacia la superación de la infancia. Su valoración estuvo signada por la noción (imagen cognoscitiva) formal, abstracta, fija e intemporal que poseía de su objeto. La modelación conceptual dialéctico-concreta, esto es, el reflejo ideal, mediante la actividad científica, de la tendencia objetiva (sentido inmanente) de la contradicción real del objeto, es el requisito teórico fundamental para la valoración y actuación según criterios objetivos. *“En la comprensión del concepto se reconoce el hecho como contradictorio en sí mismo y se puede concebir la forma de su superación y, por tanto, la posible orientación de cómo actuar”* (Heins Holz, 2012, p. 35).

Marx encontró las tendencias que impulsan la sociedad capitalista hacia su propia superación, comprendió el papel objetivo que juega el proletariado en ese proceso¹² y, por ello, su partidismo no es de pura voluntad, sino un partidismo objetivo:

Investigación más profunda, que por sí misma conduce al partidismo (...) el marxismo no une lo revolucionario a lo científico desde fuera, sino que lo funde en la propia teoría desde dentro, internamente. (...) De modo que la exigencia del partidismo objetivo es no solo la fidelidad a los principios sino la fidelidad de los principios. (Rodríguez Ugidos, 1984, pp. 136-138)

Los contenidos ideológicos del marxismo, no surgen desde fuera de la ciencia para luego tratar de conciliarlos con ella; sino que son el producto del conocimiento científico de su objeto, en este caso, la sociedad capitalista. Y ello explica por qué Marx y Engels no se dedicaron a diseñar sociedades ideales que suplantasen la (despreciable) sociedad actual, sino a comprender las tendencias objetivas inmanentes de esta sociedad, que pujan por su superación.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado actual de las cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente. (Marx & Engels, 2014, p. 95)¹³

No es en la idealización de una sociedad no existente (ya sea celestial o terrenal pero situada en el pasado o en el futuro), sino en el conocimiento científico de la sociedad actual, donde encontramos el criterio valorativo-cognoscitivo con el cual podemos enfrentar exitosamente tanto a la actividad teórica como la práctica. Es allí, en la comprensión de las tendencias objetivas de la sociedad actualmente existente, donde encontramos la clave tanto para conocer-valorar las sociedades pasadas, como para comprender-valorar las condiciones de posibilidad de las futuras.

La sociedad burguesa constituye la organización histórica de la producción más desarrollada y más diversificada. Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y aseguran la comprensión de sus estructuras, nos permiten al mismo tiempo entender la estructura y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas, sobre cuyas ruinas se haya edificada la sociedad burguesa, la cual conserva ciertos vestigios de las primeras, mientras que algunas virtualidades, al desarrollarse, han tomado en ella todo su sentido. La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono. (Marx, 1970, p. 42)

El carácter internamente contradictorio de la sociedad capitalista, exige del marxismo una actitud práctico-cognoscitiva siempre orientada por la valoración verdadera de las tendencias inherentes a esa sociedad, en tanto progresistas o reaccionarias. El materialista práctico, el marxista no reniega de los grandes logros productivos (materiales y espirituales) de la burguesía; al contrario, su misión es más bien producir las condiciones objetivas que permitan potenciarlos. Sin embargo, esta tarea no debe ser asumida acríticamente ante las —cada vez más fuertes— tendencias reaccionarias del modo de producción capitalista que frenan e incluso revierten sus propios logros. Por ello, necesitamos *“usar la ciencia burguesa, pero batallar dentro de ella”*

(Levins, 2016, p. 160). “Esto significa que los comunistas y todos los materialistas consecuentes deben, al mismo tiempo que realizan en cierta medida su alianza con la parte progresista de la burguesía, desenmascararla sin reserva cuando esta se desliza a la reacción” (Lenin, 1970, p. 685).

Marx, Engels y Lenin, comprendieron que si bien la verdad objetiva (no así el proceso subjetivo de su relativa adquisición) es esencialmente independiente de los intereses del ser humano, la consumación de estos nunca es independiente de la verdad. El criterio objetivo para valorar la realidad reside en el conocimiento de las contradicciones entre sus tendencias esenciales y en el modo de resolución de esas contradicciones. Los clásicos del marxismo asumieron el punto de vista de la tendencia objetiva universal que resuelve la contradicción actual del objeto en cuestión, la sociedad capitalista. Y la contradicción burguesía-proletariado encuentra su resolución en el segundo polo, en la clase proletaria¹⁴. Esta realidad es, desde luego, adversa a los intereses de la burguesía; circunstancia que implica una progresiva incompatibilidad de dichos intereses con el conocimiento verdadero de la naturaleza y la sociedad. De ahí que, tarde o temprano, la ciencia burguesa (la ciencia que de forma consciente o inconsciente asume el punto de vista de la burguesía) termine en el grosero escamoteo de las verdades incómodas para esa clase (cf. Engels, 1980, p. 654).

La toma consciente de partido a favor de los intereses de la clase proletaria se revela así como condición necesaria —si bien, no suficiente—¹⁵ para el conocimiento objetivo de la realidad. Es por ello que el teórico marxista, a diferencia de Aristóteles con Platón, puede y debe tomar partido a favor del proletariado precisamente porque es amigo de la verdad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ACANDA, J. L. (2009A). El pensamiento ético en la Antigua Grecia. En Colectivo de Autores (Ed.), *Introducción a los debates filosóficos actuales* (pp. 27-80). La Habana: Félix Varela.

ACANDA, J. L. (2009B). Marx y la preocupación ética. En Colectivo de Autores (Ed.), *Introducción*

a los debates filosóficos actuales (pp. 81-104). La Habana: Félix Varela.

ARSUAGA, J. L. (2013). Neandertales. Más cerca de nosotros. *National Geographic*, 32.

BREAZU, M. (1986). Objetividad del valor artístico. En Colectivo de Autores (Ed.), *Estética y marxismo* (pp. 79-103). Barcelona: Planeta-De Agostini.

CANDIOTI, M. (2014). El carácter enigmático de las *Tesis sobre Feuerbach* y su secreto. *Isegoría*, 50, 45-70.

COHEN, M. R. (1952). *Introducción a la lógica*. México: Fondo de Cultura Económica.

COPLAND, A. (1970). *Cómo escuchar la música*. La Habana: Editorial Arte y Literatura.

DELGADO DÍAZ, C. J. (1984). *Revolución científica y bioética*. La Habana: Pueblo y Educación.

DÍAZ CASTAÑÓN, M. D. P. (2010). Louis Althusser: Mito y realidad. *Temas*, 64, 100-108.

DIDEROT, D. (1949). Interpretación de la naturaleza. En Voltaire & Diderot (Ed.), *Obras escogidas* (pp. 227-278). Buenos Aires: W. M. Jackson.

ENGELS, F. (1970). Del socialismo utópico al socialismo científico. En Marx, C. & Engels, F. (Eds.), *Obras escogidas (en tres tomos)* (Vol. III, pp. 98-160). Moscú: Progreso.

ENGELS, F. (1973). *Anti-Dühring*. La Habana: Pueblo y Educación.

ENGELS, F. (1980). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En Marx, C. & Engels, F. (Eds.), *Obras escogidas (en un tomo)* (pp. 614-653). Moscú: Progreso.

ENGELS, F. (1983). Carta a Starkenburg del 25 de enero de 1894. En Marx, C. & Engels, F. (Ed.), *Cartas sobre El capital* (pp. 410-413). La Habana: Editora Política.

- ENGELS, F. (1991). *Dialéctica de la naturaleza*. La Habana: Pueblo y Educación.
- FABELO CORZO, J. R. (1988). Acerca de la teoría marxista-leninista de los valores. En Sánchez Linares, F. (Ed.), *¿Es ciencia la filosofía?* (pp. 159-226). La Habana: Editora Política.
- FABELO CORZO, J. R. (1989). *Práctica, conocimiento y valoración*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- FABELO CORZO, J. R. (2009). Conocimiento y valor. En Suárez Martín, L. (Ed.), *Filosofía Marxista I* (pp. 243-280). La Habana: Félix Varela.
- FABELO CORZO, J. R. (2015). Antecedentes filogenéticos de la capacidad humana de valorar. *Revista Cubana de Filosofía*, (27).
- FEUERBACH, L. (1976). *La esencia del cristianismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- FEYERABEND, P. (1996). *Adios a la razón*. Madrid: Tecnos.
- FEYERABEND, P. (2003). *Provocaciones filosóficas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARGIULO, T. (2014). El relativismo de Paul Karl Feyerabend. *Ideas y valores*, 65 (160), 95-120.
- GONZÁLEZ MONZÓN, A. (2016). *Naturalismo y positivismo en el derecho*. Bogotá: Leyer Editores.
- GUTHRIE, W. K. C. (1993). *Historia de la filosofía griega* (Vol. VI). Madrid: Gredos.
- HABERMAS, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.
- HEINS HOLZ, H. (2012). Dialéctica. Forma teórica y apariencia. *Marx Ahora* (33), 33-41.
- HOBBSAWM, E. J. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- HOLLOWAY, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*.

Valencia: Vadell Hermanos Editores.

HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

HUME, D. (1945). *Investigación sobre la moral*. Lozada: Buenos Aires.

ILIÉNKOV, E. V. (1977). *Lógica dialéctica*. Moscú: Editorial Progreso.

ILIÉNKOV, E. V. (2013). *La escuela debe enseñar a pensar*. [Material inédito (en español) traducido del ruso por Eduardo Albert, revisado y facilitado por el Dr. Rafael Plá León]. Las Villas.

KOHAN, N. (1998). *Marx en su (tercer) mundo*. Buenos Aires: Biblos.

KOHAN, N. (2005). *El capital. Historia y método*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

KOLAKOWSKI, L. (1968). *The Alienation of Reason. A History of Positivist Thought*. New York: Doubleday & Company.

KUZNETSOV, B. (1978). *Filosofía del optimismo*. Moscú: Progreso.

LENIN, V. I. (1970). Sobre el significado del materialismo militante. En Lenin, V. I. (Ed.), *Obras escogidas (en tres tomos)* (Vol. III, pp. 681-689). Moscú: Progreso.

LEONTIEV, A. N. (1982). *Actividad, conciencia y personalidad*. La Habana: Pueblo y Educación.

LEVINS, R. (1998). Defiendan la ciencia, critiquen la ciencia. *Marx Ahora*, (4-5), 242-246.

LEVINS, R. (2001). Cuando la ciencia nos falla. *Marx Ahora*, (11), 127-143.

LEVINS, R. (2016). La ciencia clasista y la verdad científica. *Marx Ahora*(42), 149-162.

LURIA, A. R. (1982). *El cerebro en acción*. La Habana: Pueblo y Educación.

- MARCUSE, H. (2010). Max Weber: racionalidad y capitalismo. En Martínez Heredia, F. (Ed.), *La crítica en tiempos de Revolución* (pp. 445-464). La Habana: Editorial Oriente.
- MARX, C. (1970). *Fundamentos de la crítica de la economía política* (Vol. I). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MARX, C. (1980). Tesis sobre Feuerbach. En Marx, C. & Engels, F. (Eds.), *Obras escogidas (en un tomo)* (pp. 24-26). Moscú: Progreso.
- MARX, C. (1983). *El capital* (Vol. I). La Habana: Pueblo y Educación.
- MARX, C. & ENGELS, F. (1980). El manifiesto del partido comunista. En Marx, C. & Engels, F. (Eds.), *Obras escogidas (en un tomo)* (pp. 27-60). Moscú: Progreso.
- MARX, C. Y ENGELS, F. (2014). *La ideología alemana. Artículos, borradores y anotaciones destinados a: I. Feuerbach*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PAVLOV, I. P. (1960). Carta a la juventud. En Pavlov, I. P. (Ed.), *Obras escogidas* (pp. 8-9). Buenos Aires: Quetzal.
- PIEDRA ARENCIBIA, R. (2015). La intuición y el inconsciente en la actividad científica. *Horizontes y Raíces*, 3 (1), 69-95.
- PIEDRA ARENCIBIA, R. (2017). *Marxismo y dialéctica de la naturaleza*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PLATÓN. (1986). La república. En Eggers Lan, C. (Ed.), *Diálogos* (Vol. IV). Madrid: Gredos.
- RODRÍGUEZ UGIDOS, Z. (1984). *Problemas de lógica dialéctica*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- RODRÍGUEZ UGIDOS, Z. (1985). *Filosofía, ciencia y valor*. La Habana: Editorial de Ciencias

Sociales.

RODRÍGUEZ UGIDOS, Z. (1989). Ciencia y valor *Obras* (Vol. 2, pp. 211-228). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

SÁNCHEZ LINARES, F. (1988). *¿Es ciencia la filosofía?* La Habana: Editora Política.

SARTRE, J. P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

SCHLICK, M. (1981). ¿Qué pretende la ética? En Ayer, J. (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 251-268). México: Fondo de Cultura Económica.

VILLAMOT, E. (2001). *El elemento valorativo en la interpretación del derecho*. Tesis de Doctorado. Universidad de Extremadura, Cáceres, España.

WEBER, M. (1958). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Enviado: 09/02/2018

Aprobado: 09/04/2018

Lic. Roney Piedra Arencibia, Profesor Instructor, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, Cuba, ORCID 0000-0002-2680-5195, Correo electrónico: rpiedra@ffh.uh.cu

NOTAS ACLARATORIAS

- ¹ Bertrand Russell fue un incansable pacifista que jugó un importante papel en la lucha de los intelectuales de su época contra el uso de armas nucleares; asimismo, presidió el tribunal que juzgó los crímenes de la guerra de Vietnam. Debido a su activismo progresista, Russell, fue encarcelado dos veces.
- ² Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: *“De vez en cuando puedo ‘tomar una posición’ [...], pero, si lo hago, entonces la razón es un antojo pasajero, no una “consciencia moral” o algún otro monstruo de esta índole”* (Feyerabend, 1996, p. 97). Este relativismo extremo fue matizado posteriormente por el autor, en una etapa menos conocida de su pensamiento (Feyerabend, 2003; cf. Gargiulo, 2014, pp. 107-109).
- ³ La crítica profunda de la filósofa cubana, Zaira Rodríguez Ugidos, a la filosofía althusseriana, es una de las pocas excepciones, precisamente, porque partió de una *consecuente* postura marxista ante el problema de la relación entre lo cognoscitivo y lo valorativo (Rodríguez Ugidos, 1985).
- ⁴ En opinión de Néstor Kohan, *“[el marxismo] es una filosofía de la praxis que aborda los problemas fundamentales de la filosofía y de la política —sobre todo de la política, que es lo que más nos interesa— [...] no pretende dar una nueva “interpretación del mundo” [...] sino que es dirigido centralmente a guiar la revolución social a través de uno de los polos privilegiados de la actividad humana: la praxis política revolucionaria, el ejercicio de la hegemonía”* (Kohan, 1998, pp. 75-76).
- ⁵ Al igual que sucede en Néstor Kohan, en el segundo Althusser *“el sustrato de la referencia práctica de la filosofía se reduce a la política”* (Díaz Castañón, 2010, p. 105). Asimismo, el concepto de práctica de Kohan (1998, p. 73), como una actividad que transforma *“el mundo objetual”*, padece del mismo defecto esencial que el de Althusser, el cual *“obvia la especificidad de lo ideal, cuya actividad no presenta diferencia alguna respecto a la*

material” (Díaz Castañón, 2010, p. 104). Por último, Kohan, al igual que el segundo Althusser (Candiotti, 2014, p. 67; Rodríguez Ugidos, 1985, p. 161) desprecia el carácter cosmovisivo de la filosofía marxista; recordemos que para él, “*el pensamiento filosófico y teórico marxiano no pretende dar una nueva ‘interpretación del mundo’ [...]*” (Kohan, 1998, p. 76). En mi opinión, la relación ciencia-valor en este autor se dificulta grandemente por su rechazo a la reflexión filosófico-marxista sobre la naturaleza y las ciencias que la estudian. Se trata de un tema polémico que merece ser tratado en otro lugar (Piedra Arencibia, 2018).

⁶ Feuerbach ya había caracterizado esta actitud subjetivista: “*El hombre subjetivo hace de sus sentimientos el criterio de lo que debe ser. Lo que a él no le gusta, lo que ofende sus sentimientos [...], no debe existir, y aunque aquello que le place a él, no puede existir sin aquello que le disgusta —el hombre subjetivo no pregunta por las leyes fastidiosas de la lógica y la física, sino por su fantasía arbitraria— él rechaza lo que le disgusta y retiene lo que le place*” (Feuerbach, 1976, p. 191).

⁷ “*El llamado a separar el pensamiento del sentimiento o los hechos de los deseos [...] estimula el pasivo modo impersonal de la escritura científica, ocultando la historia y las razones de una investigación. Esto ha permitido que científicos participen en los más abominables crímenes sintiendo que actúan correctamente*” (Levins, 2001, p. 128).

⁸ “[S. Bailey] cree haber descubierto todas las determinaciones conceptuales del valor con apuntar a las diversas y abigarradas expresiones relativas del valor de una misma mercancía” (Marx, 1983, p. 30, nota al pie 26).

⁹ “[...] yo entiendo por economía política clásica toda la que [...] investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar, que no sabe más que hurgar en concatenaciones aparentes [...], y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y

engreídas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles” (Marx, 1983, p. 30, nota al pie).

¹⁰ El famoso “*match del siglo*”, en 1972, entre el ajedrecista norteamericano Bobby Fischer y el soviético Borís Vasílievich Spaski, constituye un excelente ejemplo. Al perder, el ajedrecista soviético levantándose de su asiento se unió en un gesto de genuino reconocimiento a los aplausos que recibía su rival. Este match, no solo sería recordado como uno de los mejores duelos de la historia del ajedrez, sino también como un símbolo (deportivo) de la Guerra Fría.

¹¹ Su conocida versión en latín: “*Amicus Plato, magis amica Veritas.*” (vid. Guthrie, 1993, p. 39).

¹² “*Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios*” (Marx & Engels, 1980, p. 38).

¹³ En una obra posterior, Engels afirma: “*De este modo el socialismo [aparece] como el producto necesario de la lucha entre dos clases formadas históricamente: el proletariado y la burguesía. Su misión no era elaborar un sistema lo más perfecto posible de sociedad, sino investigar el proceso histórico económico del que forzosamente tenían que brotar estas clases y su conflicto. Descubriendo los medios para la solución de este en la situación económica así creada*” (Engels, 1970, p. 140).

¹⁴ “*Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase*” (Marx & Engels, 1980, p. 60).

¹⁵ *“La posición de clase de la ciencia no es la negación de la objetividad, sino su modo de operar. Y al propio tiempo, las mentiras, la miopía y la estrechez de la ciencia provienen también de su posición de clase. Y esto es cierto incluso en el caso de una clase en ascenso. De modo que la dicotomía de que las clases reaccionarias mienten sobre la naturaleza, mientras que las clases progresistas dicen la verdad, no es completamente cierta. Precisamente la clase que lucha más desesperadamente por resolver las necesidades inmediatas, urgentes y apremiantes del pueblo, se mostrará también más impaciente ante las desviaciones teóricas que posponen la satisfacción de esas necesidades”* (Levins, 2016, p. 160).