

ÉTICA, PRAXIS Y GENERICIDAD EL EMPLAZAMIENTO DE LA FILOSOFÍA MORAL EN EL MARXISMO

Jordi Magnet Colomer

Universitat de Barcelona

Resumen:

La construcción de una teoría ética de inspiración marxiana demanda una identificación de los intereses morales del movimiento emancipatorio con la ética; sin embargo, en no pocas ocasiones ha prevalecido la identificación de éstos con códigos de tipo consuetudinario. El primer punto aborda esta problemática junto a la refutación de los argumentos contrarios a elaborar una ética desde el marxismo. En la siguiente sección se lleva a cabo una discusión en torno la noción normativa y descriptiva de la praxis, seguido de un análisis del rol desempeñado por el concepto valor genericidad en el humanismo marxista. Ya por último, vienen a apuntarse las directrices fundamentales del giro ético-comunicativo emprendido por J. Habermas y A. Wellmer en la Teoría Crítica.

Palabras clave:

Ética, praxis, genericidad, marxismo.

Abstract:

Building a Marxian-inspired ethical theory demands an identification of emancipatory movement's moral interests with ethics, nevertheless on many occasions it has prevailed such identification with consuetudinary type codes. The first point addresses this predicament with the refutation of arguments contrary to developing an ethics from Marxism. The next section discusses normative and descriptive notions of praxis, followed by an analysis of the role played by species-being concept-value in Marxist humanism. Finally, pointing out the fundamental guidelines of the ethical-communicative turn undertaken by J. Habermas and A. Wellmer in Critical Theory.

Key words:

Ethics, Praxis, Species-being, Marxism.

Recibido: 20/03/2013

Aceptado: 29/05/2013

¿EXISTE UNA ÉTICA EN MARX?

Antes de emprender esta disquisición es menester abordar en sus líneas elementales las discusiones que entablaron hace ya varias décadas los partidarios de tres concepciones distintas de la obra de Marx. La primera de ellas defendía el postulado de una “ruptura epistemológica” en la producción teórica marxiana, diferenciada nítidamente en dos períodos: el joven Marx (filósofo) y el Marx maduro (científico). La segunda postura sostenía también, ya fuera directa o indirectamente, la existencia de tal “ruptura epistemológica”, pero a diferencia de la primera, que se decantaba por el Marx maduro desechando las aportaciones del joven Marx por considerarlas pre-científicas, idealistas y hegelianas, la segunda concepción se encomiaba, en cambio, al joven Marx, haciendo gala de un desprecio absoluto hacia el método científico en general y, por extensión, aún sin quererlo, hacia el Marx maduro. Por último, la tercera visión negaría la existencia de tal ruptura en su pensamiento, evidenciando la continuidad e influencia recíproca entre ambos períodos. Conviene señalar que la frontera entre las dos últimas concepciones se encuentra, a menudo, muy difuminada.

En vista a sus numerosas similitudes, más que a sus diferencias de detalle, no es osado agrupar en el primer grupo al Engels de la *Dialéctica de la Naturaleza*, al Lenin de la “teoría de la consciencia como reflejo de la materia” (*Materialismo y empiriocriticismo*), a la práctica totalidad de autores pertenecientes a la socialdemocracia durante la época de la II Internacional, al marxismo soviético del culto a la personalidad, al estructuralismo marxista y a la escuela del marxismo analítico. En el segundo grupo incluimos a un sector nada despreciable del existencialismo marxista que encontraba sostén en la *Lebensphilosophie* o en la fenomenología y, por otro lado, a una parte no poco significativa del marxismo occidental. La tercera concepción agruparía a la mayoría de autores del humanismo marxista revisionista dentro del bloque soviético y a un sector más reciente enmarcado también en la tradición del marxismo occidental.

No cabe duda de que los orígenes del humanismo marxista discurren de forma paralela a los inicios del marxismo occidental, si bien con el tiempo irá adquiriendo ciertos atributos diferenciales y un ritmo propio que tornan problemática toda asimilación estricta a esta tradición, sobre todo al modo como fue desarrollada con posterioridad en su versión hegemónica en el seno del *Institut für Sozialforschung*. Es sabido que *Historia y conciencia de clase* del joven Lukács y *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch sentaron las bases filosóficas del marxismo occidental. En ambas obras,

publicadas simultáneamente en 1923, al sujeto le es restituido su estatuto como agente activo del proceso histórico, en lugar de relegarlo a mero instrumento ejecutor de las leyes objetivas del capital tal como sucede en las versiones positivistas del marxismo. Y aunque ni en el primer Lukács ni en Korsch exista desarrollo alguno de una teoría ética en sentido explícito, su énfasis en el factor subjetivo se encargó de abrir para la generación venidera un nuevo horizonte teórico donde nociones como “alienación”, “cosificación” o “praxis” venían a colocarse en el centro de gravedad filosófico. Debe hacerse notar que por aquel entonces no habían sido publicados todavía los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx, en los cuales se manifiesta de modo claramente inequívoco la herencia hegeliana y el humanismo subyacente en su crítica de la economía política.

Con la aparición de los *Manuscritos* a inicios de la década de los treinta del pasado siglo, las primeras tentativas llevadas a cabo por el reciente humanismo marxista encontraron mayor soporte y fundamentación teórica. Sin embargo, renombradas figuras de la tradición marxista occidental se alejaron decididamente de esta orientación humanista, así como de cualquier tanteo encaminado a erigir una suerte de ética desde el materialismo histórico, aduciendo disímiles razonamientos (Adorno, Althusser). Otras, en cambio, mostraron una postura ambivalente al respecto (Marcuse). Surgieron, a su vez, “filosofías del hombre” que partían de un humanismo blando, y con excesiva frecuencia abstracto, que tendía a focalizar su atención exclusivamente en las obras de juventud de Marx (Fromm). Frente a este humanismo, que desmenuzaba la trayectoria teórica de Marx en sentido inverso al cientificismo, se fue conformando un núcleo de autores, especialmente en los países del bloque soviético, donde las problemáticas vinculadas con la ética fueron abordadas desde un humanismo concreto que insistía en preservar la continuidad entre el joven Marx y el Marx maduro. Sus máximos exponentes fueron los discípulos de Lukács agrupados en la “Escuela de Budapest” (Márkus, Vajda, Heller, etc.), la “Escuela de la Praxis” yugoslava (Petrovic, Kangrga, Markovic, etc.) y otros autores como el primer Kolakowski o Schaff en Polonia.

A juicio de Ágnes Heller, “la promesa e incluso el postulado de una ética marxista han aparecido ya tres veces: la primera con Marx mismo (en la propia construcción del marxismo de Marx, la revolución de 1848 y la época de la I Internacional), la segunda en el período de renovación revolucionaria del siglo XX (el Lenin del *¿Qué hacer?*, Rosa Luxemburg, Gramsci, el joven Lukács, Pannekoek, Bauer)¹ y la tercera hoy (la autora se refiere, en ese contexto, a las tendencias

¹ Sin embargo, y a pesar del énfasis en el factor subjetivo y la praxis, durante el período de renovación revolucionaria del siglo XX “tampoco se convirtió en cuestión central la elaboración de la ética marxista” y las diversas contribuciones no se fundieron “en un todo unitario.” (Heller, 1972: 159).

revisionistas del momento) " (Heller,1972:157). Añadamos ahora una cuarta: el intento de fundamentación normativa de la teoría crítica llevada a cabo por los autores de la segunda y la tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Honneth).

De lo anterior deducimos que la construcción de una teoría ética de inspiración marxiana permaneció sin resolver, olvidada o despreciada por el marxismo de los clásicos de la socialdemocracia, por el marxismo positivista y el marxismo soviético del culto a la personalidad; por aquellos, pues, que de una forma u otra, unas veces explícitamente otras implícitamente, defendían la "ruptura epistemológica" a la que nos hemos referido. Hilferding fue quien mejor representó la posición según la cual el marxismo es una ciencia axiológicamente desvinculada "que destruye las bases mismas del moralismo y desenmascara las exigencias morales como meros intereses económicos encubiertos" (Kamenka, 1972:24). En el prólogo del *Capital Financiero*, proclamó que

La política del marxismo, al igual que la teoría, está libre de juicios de valor (...) porque, considerado únicamente como sistema científico, esto es, prescindiendo de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del devenir de la sociedad, que formula, en general la concepción marxista de la Historia, mientras que la economía marxista la aplica a la época de la producción de mercancías (...) pero el reconocimiento de la exactitud del marxismo, que lleva ínsito el reconocimiento de la necesidad del socialismo, no implica en modo alguno la formulación de juicios de valor ni tampoco reglas de conducta práctica (Hilferding, 1985:5) ².

Kautsky, por su parte, en la obra *Ética y concepción materialista de la historia*, ratifica que la interpretación materialista de la historia fue la primera en destronar el ideal moral como factor directriz de la revolución social.

En realidad, lo que aconteció en la citada etapa -II Internacional y marxismo soviético-, influyendo decisivamente en la producción teórica subsiguiente, se explica, de manera plausible, tomando como punto de referencia la relación entre ética, moral y códigos consuetudinarios. Pues la ética sólo es elaborada dentro de un movimiento cuando los intereses morales del mismo se identifican con ella en lugar de hacerlo con códigos de tipo consuetudinario. En dicho período, por el contrario, los intereses morales del movimiento tuvieron más afinidad con la acción dirigida por códigos que con la ética. Es sintomático de la prevalencia de códigos consuetudinarios la tendencia a regirse mayoritariamente por el automatismo, el

² No obstante, puede aseverarse, junto con E.Kamenka, que "Marx mismo no hubiera admitido la distinción entre "hechos" y "valores", "ciencia" y "actitud", en los crudos términos que propone Hilferding." (Kamenka, 1972:25)

voluntarismo ciego y el convencionalismo en detrimento de la elección consciente de valores efectuada en base a la responsabilidad y la libertad individual. Cuando no es el resultado de un practicismo irreflexivo, los códigos de conducción consuetudinaria vienen dictados por instancias y poderes externos, pudiendo ser por ello funcionales respecto determinados sistemas de dominio instaurados en modelos societarios específicos. Esto sitúa a los individuos en un estado de “minoría de edad” en el sentido empleado por Kant en *¿Qué es la Ilustración?*

Los cuatro requisitos para la construcción de una teoría ética dentro de un movimiento son: a) que el movimiento en cuestión no se considere absoluto, b) que finalice la espontaneidad o la conciencia de la espontaneidad, pues ésta restringe la elección individual y da lugar al comportamiento burocrático, a interpretar la moral como moral de clase³, a derivarla de las necesidades y los intereses y, en definitiva, a concebir biológicamente las motivaciones morales, c) que aumente el margen de la práctica y la decisión individual –autonomía relativa de la acción humana por oposición al determinismo estricto- y d) conciencia, autoconocimiento y autocrítica, posibilitando así el surgimiento de contradicciones que se presentan a los individuos en forma de contradicciones morales⁴. Tanto a), como b), c) y d) permanecieron a un nivel de desarrollo ínfimo durante la época de la II Internacional y del marxismo soviético, adoptando, incluso, un impulso inverso al señalado. Nos preguntamos, pues, si en el propio Marx ya podían hallarse estas ideas relativas a una ciencia axiológicamente desvinculada o al conocimiento de los fundamentos materiales a partir de los cuales inferimos, de manera determinista, nuestros objetivos sociales (lo que debemos hacer).

La postura de Marx acerca de la función de la ética y la moral fue, en efecto, ambigua y contradictoria. En ocasiones subrayó el carácter histórico y social de la moral, esto es, su naturaleza ideológica y su vinculación con los intereses de clases y las relaciones de producción. Hallamos afirmaciones de este tipo en el *Manifiesto del Partido Comunista* o en *La ideología alemana*. Sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, la *Crítica del Programa de Gotha* o en los *Grundrisse*, vislumbramos un claro contenido ético-moral. No puede negarse que el punto de vista antropológico-crítico del joven Marx, del ser humano como un ser

³ En el *Anti-Dühring*, Engels ya sentenció a la moral en los términos indicados, afirmando “que toda teoría moral hasta ahora fue producto, en último análisis, del estado económico de la sociedad en la época correspondiente. Y como la sociedad se ha movido siempre en antagonismos de clases, la moral ha sido siempre una moral de clase; o bien ha justificado el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien ha representado, desde que la clase oprimida se hacía bastante fuerte para eso, la revuelta contra esa dominación y los intereses del porvenir de los oprimidos.” (Engels, 1967:104).

⁴ El análisis de los requisitos necesarios para la elaboración de una ética dentro del movimiento, puede encontrarse en A. Heller, *Historia y vida cotidiana* (1972: 155-156).

social, racional, potencialmente libre y creador, es dado por supuesto en su período de madurez. Conviene remarcar aquí que ya fuera en su juventud o en su madurez, Marx siempre tuvo clara la distinción entre las disposiciones humanas universales (aquellas normas morales que superan los límites de clase y la época y son, por tanto, independientes a todo modo de producción) y las disposiciones humanas particulares (la moral perteneciente a un modelo de organización social específico)⁵. Los conceptos de valor universales son, para Marx, la libertad, la comunidad y la autorrealización -que reúne dentro la noción más amplia de “riqueza del género”-. Como “el concepto de valor implica siempre relación con un sujeto que valora, sea este un individuo, un grupo social, o el hombre en general” (Markovic, 1968: 51), el determinismo, comprendido en su acepción estricta o fatalista⁶, donde la moral no es más que una superestructura dependiente de la base económica de la sociedad, esto es, de los intereses materiales o de clase, no hace, en verdad, justicia a la significación real que éste posee en la obra de Marx. El determinismo que advertimos al leer ciertos fragmentos de su obra, especialmente del período de madurez, no hay que entenderlo, según Markovic, como supresión de toda responsabilidad moral o de toda libertad de elección:

Los procesos en la naturaleza y la sociedad son regulados por leyes. No obstante, éstas no son estrictas en el sentido de que excluyan todo azar y toda posibilidad de libertad humana. Las leyes deben ser interpretadas como tendencias, como modos de comportamiento más probables de cosas y organismos vivientes (1968: 48).

Una teoría moral requiere siempre libertad de elección y responsabilidad moral. En este sentido, la teoría de Marx no es una ciencia determinista donde no haya siquiera lugar para imaginar la posibilidad de que los sujetos puedan actuar guiando sus pautas de acción en base a normas morales de manera relativamente libre o autónoma. La III tesis de Marx sobre Feuerbach confirma esta hipótesis, refutando con ello la pretensión de erigir una suerte de ciencia marxista libre de toda valoración moral y aislada de la praxis:

⁵ M. Markovic sostiene al respecto que “si bien todo conocimiento y juicio es relativo a las condiciones temporales y locales, y al estado de desarrollo de la cultura humana, existen, en cambio, ciertos elementos (la verdad, los valores) que sobreviven a diferentes épocas y tienen una significación humana permanente. Estas constantes humanas (no absolutas) constituyen el fundamento de todo conocimiento y valoración”; y, más adelante: “Marx no quiso reducir la naturaleza humana exclusivamente a su carácter de clase. Estableció una diferencia entre los impulsos fijos, permanentes, que persisten bajo cualquier circunstancia” (Markovic, 1968: 47- 48 y 56).

⁶“El fatalista sostiene que las decisiones y los actos humanos o bien no tienen repercusión en la historia, o, en el mejor de los casos, sólo aceleran un proceso inevitable. El determinista estricto sostiene que las decisiones y los actos humanos son en gran medida eficaces, pero están determinados ellos mismos por causas necesarias externas o internas que predeterminan a los agentes de los procesos, y por eso son predecibles”. (Crocker, 1994: 106).

La doctrina materialista del cambio o transformación (Veränderung) de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser cambiadas o transformadas por los seres humanos y que al educador mismo hay que educarlo (...) La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio o transformación de sí mismo (Selbstveränderung) sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria (Marx, 2005:15).

Entremos ahora a analizar detenidamente los cuatro argumentos contrarios al intento de construir una teoría ética de inspiración marxiana: el realismo antiutópico (1), el antimoralismo revolucionario (2), la teleología revolucionaria (3) y el optimismo utópico marxista (4)⁷.

(1) El realismo antiutópico emerge de una peculiar variante de la izquierda hegeliana que hunde sus raíces en Marx pero que digiere a Hegel utilizando acríticamente sus mismas armas. Según esta versión del hegelianismo marxista, los modelos éticos son utópicos porque proponen ideales inalcanzables, alejados de las tendencias sociohistóricas objetivas. Asimismo, las normas morales, en las que se sustentan los modelos éticos propuestos, no son realistas; no logran motivar a los seres humanos puesto que no apelan directamente a sus pasiones:

La razón por la que la crítica puede ser eficaz es porque habla directamente a estas pasiones. Tiene el poder no de perfilar algún ideal utópico por el que hay que luchar, sino el de revelar a los hombres la comprensión crítica de por qué están sufriendo. A menos que la crítica consiga esto no pasará de ser una especulación vacía; la prueba de fuego de la corrección de una crítica radical es su capacidad para llevar los conflictos y sufrimientos de los hombres a una forma de autoconciencia humana (Bernstein, 1979: 67).

Pero al rechazar todo lenguaje normativo independiente, el realismo antiutópico bien podría terminar ratificando las instituciones sociales realmente existentes en las que se manifestaría -y aquí entra en escena ese Hegel asimilado en su vertiente más ortodoxa-la unidad del *Sein* (ser) con el *Sollen* (deber ser).

Los principales argumentos esgrimidos no son, sin embargo, irrefutables. En primer lugar, constatamos que en esta objeción prevalece cierta tendencia a confundir el humanismo retórico y abstracto (aquél que propone modelos éticos ideales desvinculados de toda aplicabilidad práctica) con el humanismo marxista (aquél que propone modelos éticos concretos respaldados por ideales sociales y normativos realizables, en el sentido de que es posible demostrar que tales ideales se han realizado en el curso de la historia). Por otra parte, nos resulta difícil compartir la creencia según la cual sólo la crítica teórica es capaz de dirigirse a las pasiones de los sujetos, logrando así que su sufrimiento devenga autoconsciente. Creemos, más

⁷ Sigo aquí la exposición magistral de David. A. Crocker en *Praxis y socialismo democrático* (1994:223-239).

bien, que “la articulación explícita de los ideales éticos en determinados contextos también puede intensificar la conciencia del sufrimiento y ser, a la vez, el motivo de una acción apasionada para obtener algo mejor” (Crocker, 1994:231). Además, toda crítica teórica, si no es nihilista, parte siempre de cierta idea sobre la vida y la sociedad buenas. Por todo ello, “una teoría social y política adecuada, deber ser empírica, interpretativa, crítica y normativa” (1994: 231).

(2) El antimoralismo revolucionario juzga a la moral de irrelevante, por cuanto la entiende como una cuestión exclusivamente privada e individual que carece de consecuencias directas para la transformación de las estructuras sociales, políticas y/o económicas. Ahora bien, al identificar las ideologías ético-morales con la preocupación por lo privado y personal, al reducir, pues, la moral y la ética al moralismo y a lo moralizante, el antimoralismo revolucionario no alcanza a comprender cuan interrelacionados están los enfoques caracterológicos con los enfoques de las instituciones del sistema. La ética que se pretende construir desde el humanismo marxista subraya, en cambio, la conexión ineludible entre personalidad y organización social. Por este motivo, no dejaría de resultar contradictorio que un individuo que adhiera su comprensión del mundo social a las tesis marxianas, pudiera ser, en su “vida privada”, un ferviente seguidor de Schopenhauer.

(3) El rasgo primordial de la teleología revolucionaria consiste en subordinar la moral a la política. El razonamiento teleológico-revolucionario procede arguyendo que las normas morales impiden a los revolucionarios conquistar su fin, imponiéndoles delimitaciones morales de tipo prescriptivo e imperativo que actúan disminuyendo o entorpeciendo sustancialmente sus capacidades de acción. De esta forma, la concepción maquiavélica según la cual “el fin justifica los medios” llega a erigirse en máxima moral de los sujetos. Trotsky la expresa en los siguientes términos: “La revolución exige de la clase revolucionaria que alcance su finalidad valiéndose de todos los medios a su disposición” (Trotsky, 1961:58). La interpretación humanista de Marx no puede más que discrepar ante semejantes postulados; pues si el fin de un movimiento no radica solamente en la transformación de las estructuras sociales o en la conquista del poder político, sino también, y sobre todo, en la humanización general de la vida y de la sociedad en ese proceso, no es sensato, entonces, ignorar el hecho de que la obtención de un fin noble con medios innobles pervierte al mismo fin y que, a la inversa, la obtención de un fin innoble con medios nobles desacredita a los propios medios. La propuesta humanista de la ética marxista apunta a la asunción de una “dialéctica normativa entre fines y medios” como concepción cabal de la vida entera.

(4) El optimismo utópico marxista, que aspira a abolir toda alienación y, con ello, toda necesidad de una ética o una moral en la futura sociedad comunista⁸, surge de una visión rousseauiana de Marx. Utilizando un procedimiento deductivo similar al del marxismo hegeliano, este utopismo tiende a vincular la sociedad comunista del futuro con la culminación en el autodesarrollo del *Geist*; con la identidad entre el *Sein* (ser) y el *Sollen* (deber-ser). Sin embargo, parece un tanto mesiánico confiar en que en tal estadio de la historia, entendida como progreso del *Geist*, se suprimirán, de una vez por todas, el conjunto de alienaciones externas (sociales) e internas (individuales) y que, seguidamente, los seres humanos vivirán en un estado automático de armonía universal. En un conocido fragmento de los *Manuscritos de economía y filosofía*, el propio Marx adopta esa fe mesiánica en el comunismo como

(...)superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución (Marx, 2001:139).

El inconveniente en la apropiación marxiana de la conceptualización del estado de “eticidad absoluta”, tal y como es planteado en el sistema hegeliano, esto es, como indiferencia absoluta entre concepto (particularidad) e intuición (universalidad), reside en la falta de credibilidad que nos proporciona la ilusoria creencia en un posible fin de la (pre) historia y en el posterior surgimiento de una historia libre de todo conflicto o posthistoria. En contra de lo que creía Hegel, el imperio napoleónico no representó el fin de la (pre) historia humana, y no se produjo identidad alguna entre *Sein* y *Sollen* o indiferencia absoluta entre particularidad y universalidad. Que en el comunismo sí pueda lograrse esa abolición de todas alienaciones es algo cuanto menos discutible, “pues la “esencia” o “naturaleza” humana no es algo dado e intransformable que pueda realizarse de una vez para siempre” (Petrovic, 1970:179). Sabemos que en la naturaleza humana coexisten disposiciones latentes buenas y malas. Podemos aspirar, a lo sumo, al desarrollo y

⁸ Prescindir de la ética y la moral, alegando que en la sociedad comunista no serán necesarias, equivale a equiparar toda moral con la moral heterónoma, es decir, con la moral impuesta por fuerzas externas a los individuos. Pero sabemos que la moral y la ética son también autónomas y funcionan en la vida de los seres humanos sin ningún tipo de coacción exterior, sin necesidad de cristalización alguna en forma de códigos externos a los propios sujetos.

potenciación de aquellas condiciones sistémicas necesarias para el desarrollo de individuos básicamente desalienados, “pero es imposible organizar una sociedad que produzca automáticamente estos individuos” (1970:181). No es viable anhelar un “reino de la libertad” absolutamente desalienado⁹, sin contradicciones, pero sí lo es anhelarlo en términos de una desalienación relativa.

Si la teoría y la práctica del marxismo son, en su unidad indisoluble, crítica de lo existente, proyección de ideas de emancipación humana y social, conocimiento de la realidad capitalista a transformar y, por último, praxis¹⁰, podemos aseverar que sí hay lugar en él “tanto para una ética que trate de explicar la moral realmente existente, como para una ética normativa que postule una nueva moral, necesaria, deseable y posible cuando se den las bases económicas y sociales necesarias para construir la nueva sociedad en la que esa moral ha de prevalecer, (...) pero precisando inmediatamente que la hay si el marxismo se interpreta, no en un sentido científicista, determinista u objetivista, sino como filosofía de la praxis” (Sánchez Vázquez, 2006:305-306).

LA NORMATIVIDAD DE LA PRAXIS DESDE EL HUMANISMO MARXISTA

En algunos círculos pronto empezó a manifestarse la imperiosa necesidad por superar el estancamiento en el que se había sumido parte del marxismo crítico que, por lo general, no lograba encontrar ninguna salida satisfactoria a la estrechez teórica derivada de la caracterización antropológica del ser humano en cuanto

⁹ En 1948 Kojève comprendió que el fin hegeliano-marxista de la Historia ya no era un porvenir sino un presente. El *American way of life* representaba para él el género de vida propio del período post-histórico, esto es, la etapa final vaticinada por el “comunismo marxista” (como naturalización del hombre y humanización de la naturaleza, el “reino de la libertad” de Marx) en la que “el hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de acuerdo con la Naturaleza o el Ser-dado” y cesa, por tanto, la oposición Sujeto-Objeto así como “la Acción negatriz de lo dado y el Error” (las guerras, las revoluciones, etc.). Pero a consecuencia de un viaje a Japón en 1959, Kojève cambió de opinión en este punto: la sociedad japonesa era el arquetipo de la post-historia. Esta famosa tesis hegeliano-marxista de derechas fue retomada por su antiguo alumno F. Fukuyama en una particular reinterpretación del “fin de la historia” que aún hoy continúa provocando airadas polémicas. Véase Kojève (2007: 217-220).

¹⁰ Una discusión en profundidad sobre estos cuatro elementos indisolubles de la teoría marxiana, se encuentra en Sánchez Vázquez (2006: 297-307). Centrarse en uno de los aspectos señalados, en detrimento de los demás, es sintomático de una comprensión parcial de la obra de Marx. La teoría no puede limitarse a la crítica destructiva de lo existente, al conocimiento objetivo de las leyes de la sociedad o a proponer ideales éticos o normativos sin conexión con la realidad empírica. Estos tres aspectos señalados deben fusionarse entre ellos alrededor de un eje central: la práctica transformadora. (Sánchez Vázquez, 2006: 306).

“animal productor de herramientas”. Un aspecto consolidado, y, a día de hoy, compartido por la mayoría de propuestas éticas que se pretenden continuadoras del legado de la teoría crítica de la sociedad, consiste en la aceptación del tránsito operado desde el paradigma de la producción-trabajo (hombre como animal productor de herramientas) al paradigma ético-comunicativo (hombre como animal simbolizador y como animal productor de herramientas). La necesidad de una transición de tal calibre, también fue sentida, en sus rasgos fundamentales, por algunos filósofos yugoslavos pertenecientes a la llamada “Escuela de la Praxis”; particularmente en su intento por elaborar un modelo ético-humanista respaldado en el concepto de praxis; un modelo donde el principio referente a la realización efectiva de ciertas disposiciones óptimas universales, entre ellas la disposición intersubjetiva a la sociabilidad, veladas o aún en estado latente en el actual sistema social, pasaba a convertirse en exigencia intrínseca a toda crítica marxista y humanista dirigida a la moral realmente existente.

El acento en la disposición óptima a la sociabilidad, abre el camino para un acercamiento del “modelo ético de la praxis” a los modelos elaborados por Habermas, Wellmer o Honneth. Sin embargo, el concepto de praxis, especialmente en la forma desarrollada por M. Markovic o S. Stojanovic, no adquiere el tono axiológicamente neutro que, sin lugar a dudas, posee en la obra de Habermas o Wellmer. La teoría normativa de la praxis es pensada por los dos filósofos de Belgrado como una teoría del ser (criterio de vida ideal) y como una teoría del hacer (norma rectora de la vida buena).

La concepción de la praxis en su relación con la eudemonia y la “vida buena” podría ayudar a suplir ciertas deficiencias atribuibles a la ética discursiva, al menos a aquellas que en vista a las críticas de Hegel a Kant, que son asumidas y rebatidas por Habermas (1991: 97-129), apuntan al universalismo abstracto y a la falta de eticidad concreta.

Nos hemos referido ya al hecho de que en el joven Marx, la “riqueza del género” se expresa, valorativa y normativamente, a través de las disposiciones humanas universales de libertad, comunidad, y autorrealización. Éstas también juegan un papel destacado en el diagnóstico valorativo de la “Escuela de la Praxis”, no obstante, se amplían, al mismo tiempo, con la inclusión de otras disposiciones o elementos característicos al esquema de la praxis, tales como: la intencionalidad, la creatividad o la sociabilidad (ésta última alcanzando un grado mayor de conceptualización en contraste con el vago concepto de comunidad esgrimido en algunas ocasiones por Marx).

Por *intencionalidad* entendemos “la conciencia de un fin determinado y la intención de realizar ese fin”. La conducta del individuo será intencional siempre y cuando entren en juego la conciencia, la deliberación y el establecimiento de uno a

o varios propósitos. Ya Marx definía al ser humano como un ser práctico que establece fines. El contexto histórico-social en el que los sujetos se encuentran inmersos puede facilitar o bien anular por completo la conducta intencional de los individuos; así, por ejemplo, una sociedad represiva normalmente fuerza a los sujetos a adoptar una forma de conducta basada en hábitos, impulsos o instintos de los cuáles la persona rara vez es consciente. Los conceptos teleológicos (intención, motivo, propósito, elección, etcétera) son, en cambio, realidades efectivas en la conducta de los individuos dentro de aquellos sistemas sociales en los que se promueve (o, por lo menos, no se obstaculiza) la actividad humana no alienada ni reificada. No obstante, la conducta instintiva o conforme al hábito no siempre es mala, a veces es incluso deseable. Por la razón de que no parece factible someter todos nuestros actos en la vida cotidiana a una deliberación consciente –hecho que resultaría mentalmente agotador–, la conducta en base al hábito constituye una pauta necesaria cuando tratamos de realizar acciones de tipo manipulativo en la utilización de máquinas como el automóvil u de otros artefactos o utensilios. Por otra parte, la conducta instintiva podría resultar imprescindible en determinadas situaciones donde la propia vida -o la ajena- corran peligro y se requiera celeridad en la respuesta.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la gestación de una intención no fue resultado de una elección libre y autónoma, sino consecuencia de distintas presiones de tipo externo y/o interno al sujeto? Una acción se constituye en praxis cuando es intencional y libre. Markovic se opone aquí a las ideas de libertad –o, mejor dicho, a la falta de ella– del determinismo fatalista y rechaza, a su vez, la concepción de la libertad plena que emana del indeterminismo (cuyo prototipo paradigmático sería el joven Sartre). Nuestro autor intenta encontrar un hueco para la libertad dentro del determinismo y de la explicación causal, criticando, asimismo, todo proyecto que pretenda definir ontológicamente al ser humano como un ser absolutamente libre -de toda restricción causal-. “La libertad no significa la negación de toda causalidad o determinación, y de ninguna manera podemos hablar de libertad absoluta” (Markovic, 1978:209). Un acto de libertad es también un acto autoconsciente, autónomo y autodeterminante.

Puesto que el hombre vive en un universo en el cual coexisten el orden y el azar, está en condiciones de comportarse libremente en la medida en que a) se vuelva consciente de las dos clases de factores determinantes: los factores de tipo externo (condiciones objetivas, leyes naturales y sociales), y los factores determinantes de tipo interno (rasgos de carácter, intereses, convicciones) que limitan sus posibilidades de elección y de acción, y en que b) esté dispuesto a adoptar una posición crítica, a resistir la presión externa e interna, y a tomar las decisiones que más de acuerdo estén con sus convicciones y su propia escala de valores (Markovic, 1968: 48-49).

No obstante, es preciso subordinar este bien tanpreciado a la valoración ética, ya que la garantía de una elección autónoma o no forzada (libre), no implica, *ipso facto*, que la elección en cuestión sea moralmente buena.

En la autorrealización de la autonomía, la *creatividad* asume una importancia capital. Pero en lo que tiene de originalidad, la creatividad debe complementarse con la belleza. Así como una elección libre no es sinónimo de elección buena, así un acto original y creativo también puede ser malo o trivial. Incorporar el componente “belleza” a la creatividad no es tanto estetizar el elemento creativo de la praxis como evitar la inclusión en ella de acciones creativas malas o triviales. “Mas para ser praxis, tanto la novedad como la belleza tendrán que añadirse a la acción intencional, no forzada e impredecible” (Crocker, 1994:117).

Los filósofos de la praxis emplean la noción de *sociabilidad* tanto en su sentido normativo como en su sentido no normativo. Sin ser normativa, la sociabilidad constata un hecho inherente a la vida del hombre en cuanto ser social: la apropiación de las diversas objetivaciones genéricas en-sí, como resultado de una sedimentación históricosocial que ya encuentra preconfiguradas en su vida cotidiana (lenguaje, hábitos, códigos de conducta elementales...). En su sentido normativo, el concepto de sociabilidad apunta al hecho de que las acciones individuales intencionales y libres han de coordinarse con las acciones intencionales y libres de los demás. Una vida de praxis, en cuanto ideal de la vida buena, no es una vida en solitario; devenir un ser de praxis depende, en todo momento, de la interacción con otros. La sociabilidad se refiere aquí al esfuerzo por desarrollar y mantener relaciones humanas en las que prevalezca el entendimiento (*Verstehen*) basado en la coordinación entre sujetos (1), en la comunicación veraz y libre de dominio (2) y en la promoción recíproca de la autorrealización (3). “En la praxis, una persona ejerce su capacidad genérica para entender a los demás y para hacerse entender sin importar la clase social, la cultura, la nación o la raza de la persona con quien se comunica (...) La praxis se aproxima a lo que Habermas llama “situación ideal del discurso” (Crocker, 1994:121). Si el elemento de la intencionalidad otorga un componente teleológico a la teoría normativa de la praxis, la disposición humana a la sociabilidad le añade, además, ciertos límites, deberes y prohibiciones de tipo deontológico, con el fin de lograr una correcta armonización de mi yo con el de los demás.

Contrariamente a lo que profesa la concepción común, la praxis no se define por su oposición o, en el mejor de los casos, por su complementariedad con la teoría; la praxis no es ni antiteórica ni ateorética. Teoría y praxis no son dos dimensiones separadas en la vida del ser humano. Aristóteles nos aporta por primera vez un corpus sistematizado entorno el concepto de praxis, pero la noción aristotélica de la praxis excluye de ella tanto la actividad intelectual pura, como la labor física, la

theoria y la producción de artefactos (*poiesis*). Con esta delimitación, quedaba fuera del ámbito de la praxis tanto la actividad doméstica de las mujeres como la actividad agrícola –física- de los esclavos. Ambas eran consideradas actividades prepolíticas. Es el hombre libre y varón (el único que disponía de ocio en la *polis*) quien puede llevar una conducta moral y una vida política (praxis). Sólo en el hombre libre de la *polis* lograban conjugarse *theoria* (la realización de lo divino en el ser humano mediante el conocimiento y la vida contemplativa) y praxis (la realización de la humanidad del ser humano en tanto que *zoon politikon*). Ni que decir tiene que el empleo del concepto praxis en Markovic o Stojanovic no restringe ésta a un sector especial de la vida humana, ni elimina la opción de devenir un ser de praxis en la actividad física, la actividad doméstica, la producción de artefactos o la *theoria* (de ahí que añadan también el elemento de racionalidad en la praxis).

La *autorrealización* funciona a modo de corolario a las distintas disposiciones humanas universales. En los actos individuales de autorrealización no sólo deben plasmarse las mejores capacidades potenciales de los sujetos, sino también los demás elementos genéricos de la praxis. De esta forma, la praxis converge en una actividad experimentada como placentera por sí misma, esto es, como un fin en sí donde la autorrealización es parte esencial y, por ende, la riqueza de la vida puede manifestarse en toda su intensidad e inmensidad. Aquí Markovic dirige la atención a los análisis sobre el trabajo alienado presentes en los *Manuscritos de economía y filosofía* de Marx. La autorrealización en el trabajo, en tanto que oportunidad para plasmar las mejores aptitudes o potencialidades del individuo, no es posible en las condiciones impuestas por el trabajo alienado ni por el trabajo no alienado pero axiológicamente neutro. En el primer caso, las únicas aptitudes a realizar son aquellas que resultan rentables al mercado, dándose un nulo o muy escaso margen a la autorrealización personal. En el caso del trabajo no alienado pero axiológicamente neutro, las mejores capacidades y potencialidades de los sujetos se realizan sólo en forma parcial a causa de la rígida división del trabajo que aun impera en él. Ambos tipos de actividad deben excluirse, pues, de la praxis, sin que ello suponga que nadie deba ejecutarlos jamás. Más bien hay que tender a reducirlos a su mínima expresión, a substituirlos, siempre que ello resulte viable, por la actividad de las máquinas, o bien someterlos a rotación con tal de que cada cual disponga de iguales posibilidades para autor realizarse. Sólo el trabajo no alienado o praxis permite la autorrealización individual.

Quisiera abrir un inciso para advertir que el pluralismo de los elementos de la praxis hasta ahora esbozados (intencionalidad, libertad, creatividad, sociabilidad, racionalidad, autorrealización) no son contradictorios entre sí¹¹ ni se presentan con

¹¹ Al estilo del pluralismo –contradictorio- de deberes *prima facie* en W.D. Ross (*The Right and the Good*).

ordenaciones jerárquicas de prioridad¹². Markovic teje de tal forma la conexión entre las seis disposiciones óptimas universales que aparentemente nunca llegan a entrar en conflicto entre sí.

El camino que debe recorrer todo ser que pretenda devenir un ser-de-praxis es, pues, análogo al proceso que conduce de la alienación a la desalienación. Praxis y desalienación funcionan al modo de ideales éticos concretados en normas rectoras del carácter bueno, de la acción buena y la vida buena. A continuación, y con objeto de mostrar terceras propuestas que evidencian la falta de unanimidad entorno la presunta normatividad de la praxis, procederemos a delinear *grosso modo* los postulados en los que la praxis aparece definida no ya en su aspecto normativo sino como actividad específica a la naturaleza genérica del ser humano.

GENERICIDAD COMO CONCEPTO-VALOR UNIVERSAL

Cuando eliminamos de la praxis todo contenido normativo, ésta deja de ser un ideal ético (un deber ser) y pasa a convertirse en la dimensión esencialmente productiva de la vida humana (un modo-de-existencia o ser). El principal elemento que separa la noción normativa y la noción descriptiva de la praxis radica en el hecho de que, para la primera, la praxis constituye una forma de vida que es preferible a otra, mientras que, para la segunda, la praxis no es sino una categoría ontológica que define la modalidad de existencia específicamente humana como “actividad creadora universal y creadora de sí misma mediante la que el hombre crea y transforma a su mundo y a sí mismo” (Petrovic, 1970:93). Ahora bien, si se sostiene que la praxis es un modo-de-existencia del ser, admitimos consecuentemente que en el ser presente, pasado o futuro, ésta pueda adoptar una forma histórica o bien alienada (mala) o bien desalienada (buena). “El capitalismo, entonces, no es más que una de las formas históricas adoptadas por la praxis humana, y *El Capital* se interesa por los orígenes del conjunto de las condiciones históricas, así como por la superación de esta forma alienada de praxis o trabajo” (Bernstein, 1979:74). Sin embargo, para la noción normativa de Markovic, es autorefutatorio referirse a un tipo histórico de praxis como praxis alienada; puesto que, como ideal ético bueno en y por sí mismo, la praxis siempre es desalienante/desalienada. En todo caso, podríamos referirnos a un estadio histórico (a superar) en el que aún predomina el trabajo alienado, sin llegar a equiparar a éste con la praxis (buena).

¹² Así sucede en la *Teoría de la justicia* de Rawls, donde no existen contradicciones entre los diferentes deberes a causa de la ordenación jerárquica construida a partir de ciertas reglas de prioridad.

La única premisa antropológica derivable de la noción descriptiva de la praxis consistiría en afirmar que el “hombre es un animal activo y productivo por naturaleza. “Por naturaleza” significa simplemente que el hombre es una criatura que no puede sobrevivir a menos que produzca –ejercite su fuerza de trabajo- con el único fin de mantenerse a sí mismo. Esta dimensión esencialmente productiva de la vida humana es la praxis” (Bernstein, 1979:75). Con la reducción de la praxis al concepto de trabajo, su alcance se limita así a la dimensión meramente productiva e instrumental de la vida humana. La amplitud de este concepto de trabajo, en tanto que actividad sensorial de interacción instrumental del ser humano con su entorno natural, es lo que permite la integración precipitada de la dimensión simbólica humana -el hombre como animal simbolizador-, en el seno de la dimensión productiva –el hombre como animal productor de herramientas-.

La divergencia señalada entre las posturas normativas de la praxis de M. Markovic y S. Stojanovic por un lado y, por el otro, las no-normativas de R.J. Bernstein y G. Petrovic, no hace sino constatar que la unanimidad acerca la naturaleza de la praxis no fue tal ni en el seno de la misma “Escuela de la Praxis”; aunque, a decir verdad, tampoco lo fue para el conjunto del marxismo occidental y del resto de tendencias revisionistas orientales. El concepto de genericidad o esencia genérica (*Gattungswesen*) también posee aquí una fuerte relevancia por cuanto será el pivote teórico sobre el que descansaran las aportaciones de algunos de los autores más relevantes del humanismo marxista en su intento por construir una antropología filosófica de inspiración marxiana que combine, a la vez, momentos normativos y momentos no-normativos.

Retomando algunas ideas desarrolladas en la *Estética* y la *Ontología del ser social* del viejo Lukács, sus discípulos de la “Escuela de Budapest” distan de identificar, tan tajantemente como su maestro, la ontología del ser social con el concepto de trabajo (praxis); no obstante, su apuesta por equiparar la ontología del ser social a una noción ampliada de esencia genérica (*Gattungswesen*) -que no sólo es trabajo- tampoco libra a las propuestas de A. Heller o G. Márkus de las limitaciones inherentes al paradigma de la producción, donde el ser humano no es más que un animal productor de herramientas que ejerce su actividad real-sensorial en la vertiente relativa a la producción de instrumentos. Pues el hecho de no equiparar en forma tan directa el trabajo con la esencia genérica (*Gattungswesen*) del hombre, sólo en parte logra romper la relación axiológicamente neutra establecida por las formulaciones no-normativas de la praxis (trabajo) antes remarcadas.

Marxismo y Antropología (1965) de G. Márkus fue la primera obra publicada desde la “Escuela de Budapest”. Tanto la *Ontología del ser social* del viejo Lukács como los *Manuscritos de economía y filosofía* del joven Marx incidieron en igual medida en su elaboración. La articulación de la obra descansa precisamente en el

concepto de genericidad o esencia genérica (*Gattungswesen*), tan frecuentado en los escritos tempranos de Marx. Márkus no se distancia en nada del joven Marx cuando vincula a este concepto los siguientes atributos humanos: la libertad, la autoconciencia, la universalidad, la sociabilidad y el trabajo¹³. Pero ya no se trata aquí de disposiciones óptimas que funcionan al modo de ideales éticos (axiológicamente buenos) que el individuo puede elegir o no, sino de disposiciones ontológicas a la estructura específica del ser humano como ser natural activo y universal. De este modo, el único elemento valorativo en la noción normativo-descriptiva de la genericidad presente en la “Escuela de Budapest” reside en la elección (o recusación) de aquellos valores que promueven (u obstaculizan) el despliegue de la esencia humana verdaderamente tal:

La moral señala la relación objetiva del individuo con su especie (la relación con los contenidos axiológicos), el nivel en el cual se expresa esa relación (lo conscientemente que el individuo asume lo específico, hasta qué punto somete a ello su propia particularidad, en qué medida llega a ser la moral motivo de sus acciones) (...) El despliegue de la esencia humano-específica, la humanización de las circunstancias humanas se convierte así al mismo tiempo en superación de la extrañación moral (Heller, 1972:163-164).

Sin embargo, la elección normativa de valores genéricos sigue presa de ese modelo basado en ciertos trascendentales hegelianos desfasados (hombre, trabajo, historia, etc.). Seyla Benhabib cree que los universales o ideales normativos propugnados por el marxismo crítico (especialmente por la “Escuela de Budapest”) son totalizantes e ideológicos, incompatibles con la defensa de la pluralidad y de la alteridad presentes en las sociedades contemporáneas. En lugar de una lógica hegeliana y unidimensional de las relaciones entre sujeto-objeto, Benhabib propone una lógica multidimensional de las formas simbólicas y culturales humanas (Benhabib, 1980). Visto así, la Historia, entendida como universalización, progreso objetivo de la Razón o autocreación del Hombre, pierde toda significación.

¹³ Si la filosofía de la praxis de Márkus continua siendo en lo esencial una filosofía del trabajo, eso se debe a su permanente enfatización en el trabajo (no alienado) como medio necesario para la naturalización del hombre y para la humanización de la naturaleza. En *Marxismo y antropología*, la praxis es aún trabajo instrumental que distingue al ser humano del animal y que, al hacerlo, adjetiva al hombre como “animal productor de herramientas”. Pero precisamente por reducir la praxis a trabajo, y éste último a un elemento distintivo de la esencia genérica (junto con la sociabilidad, la autoconciencia, la universalidad y la libertad), la Escuela de Budapest consigue liberar espacio para la valoración normativa de esa praxis/trabajo. En su aspecto positivo, es decir, bueno, la praxis sería aquella actividad orientada hacia la realización de las disposiciones humanas genéricas. Véase especialmente G. Márkus (1973:10-11).

GIRO ÉTICO, GIRO COMUNICATIVO Y RELIEVE GENERACIONAL

No es difícil hallar en el marxismo crítico de mediados del siglo XX los primeros indicios que ponían en tela de juicio la idoneidad de la definición instrumentalista del ser humano como *tool-making-animal*¹⁴. La ética normativa de la praxis ya se situaba más allá de ella por no circunscribir la praxis solamente a la producción material o trabajo. A finales de la década de los sesenta, Gajo Petrovic también intuía que “el hombre ni es un “animal racional” ni un “animal productor de herramientas” (1970:27). Sin embargo, esta tendencia sólo adquirirá una articulación sistemática años más tarde a través de las obras de J. Habermas, K.O. Apel y A. Wellmer.

En el conocido artículo de 1974 –en su versión alemana original-, “Comunicación y emancipación”, A. Wellmer, tras revelar el supuesto reduccionismo implícito en el concepto marxiano de praxis, aclara en qué consiste la revisión del marco categorial del materialismo histórico consumada por Habermas. Allí expone cómo la reformulación analítico-lingüística de la teoría crítica rebasa, tanto en su forma como en su contenido, al reduccionismo de la praxis prevaleciente en la mayoría de propuestas adheridas al humanismo marxista revisionista, a la crítica de la razón instrumental de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, al materialismo positivista y, finalmente, al idealismo hermenéutico.

En su fase inicial, la contribución teórica de Habermas y Wellmer descubre las razones por las cuales el concepto marxiano de praxis descuida la *dimensión simbólica* de la existencia humana –relaciones de producción- integrándola en la *dimensión tecnológica* -fuerzas productivas-. El ser humano también es, en lo esencial, un animal lingüístico. La habilidad lingüística de los sujetos discurre en las formas comunicativamente mediadas de interacción social, esto es, en las relaciones de producción propias de la dimensión simbólico-institucional de la reproducción social.

En cierto modo, Marx pudo romper con el idealismo de la filosofía de la conciencia (el hombre como animal racional, como subjetividad creadora de una conciencia monológica) al describir al ser humano, antropológica y epistemológicamente, como “actividad real-sensorial”. Mas en los *Manuscritos de economía y filosofía*, esta ruptura le llevó a concebir la actividad sensorial exclusivamente como trabajo. Puede afirmarse, por ello, que en el joven Marx se opera un tránsito desde una filosofía de la conciencia (racionalismo atomista, idealismo alemán) a una filosofía del trabajo, mientras que en la filosofía de

¹⁴La definición fue acuñada por Benjamin Franklin y reapropiada posteriormente por Marx.

Habermas y Wellmer transitamos ya de una filosofía de la conciencia (idealismo alemán y hermenéutico) a una filosofía del lenguaje en la que la actividad sensorial es también actividad intersubjetiva. Su filosofía del lenguaje no incurre, sin embargo, en el error inverso al que habría cometido Marx, es decir, no subsume la dimensión tecnológica de la reproducción social en la dimensión simbólica; por eso se cuida de remarcar la autonomía inherente a ambas dimensiones, así como los dos tipos de acciones y saberes que les son propios: la acción instrumental (o intencional racional) / saber productivo, en el caso de la dimensión tecnológica, y la acción comunicativa / saber reflexivo, en el caso de la dimensión simbólica-institucional. En este sentido, el saber productivo de la razón técnica se expresa en el interés cognoscitivo por un saber nomológico; el saber reflexivo de la razón comunicativa responde, en cambio, al interés por la preservación de una intersubjetividad libre de dominio y por la comprensión recíproca. La verbalización de impulsos emancipatorios que tiene lugar en el seno de las relaciones de producción, junto con la existencia de formas de dominio y luchas de clases, evidencia la disputa entablada entre aquellos que procuran establecer la comunicación libre de dominio como principio de organización social y aquellos que pugnan por mantener y extender las distorsiones comunicativas.

La trascendencia de la revisión habermasiana del marco categorial del materialismo histórico no termina aquí, pues constituye a su vez un claro distanciamiento respecto algunas aportaciones precedentes de Lukács y de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El mayor mérito de Lukács estriba en haber sabido integrar la tesis weberiana sobre la racionalización en el corpus de la crítica de la economía política marxiana. Así, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács anticipa las consecuencias que iba a tener para el ámbito de la crítica la transformación histórica del capitalismo liberal en capitalismo organizado. Este hecho comportaría, a nivel teórico, un reemplazo de la crítica de la ideología del intercambio de equivalentes -crítica de la economía política-, por la crítica de la técnica y de la ciencia como ideología -crítica de la razón instrumental-.

El proceso de imposición universal de la racionalidad formal, expresado en la extensión gradual de la conciencia y la ideología tecnocráticas, se caracteriza por la represión del interés emancipatorio del género humano, por la eliminación de la "moralidad" como categoría fundamental de las relaciones humanas y, en definitiva, por la supresión de la distinción entre interés técnico ("técnica") e interés práctico ("praxis"). El capitalismo organizado deviene así un universo cerrado de razón instrumental. Sin embargo, la reificación universal de la conciencia, inserta en ese proceso de racionalización formal, no sólo es, como cree Lukács, "una mera expresión del mecanismo económico de crisis que en el curso de la tendencia al derrumbe del capitalismo somete todas las dimensiones de la vida social"; para Adorno, Horkheimer y Marcuse, "esa cosificación es, además, expresión de una

reorganización política del capitalismo que contrarresta con éxito las tendencias autodestructivas del sistema” (Wellmer, 1990:28). En este punto, Lukács todavía alberga cierta esperanza en que la propia dinámica contradictoria del desarrollo capitalista contribuya a su derrumbe futuro. No se aleja demasiado de la fe depositada por Marx en el proceso de industrialización como medio hacia la emancipación social. No obstante, según la visión de los teóricos frankfurtianos, las tendencias emancipatorias habrán de proceder contrariando, precisamente, esa lógica interna del sistema.

Como argumenta Wellmer, “para Marx la razón instrumental constituye el paradigma de la razón auténtica, no pervertida, para la Escuela de Frankfurt, esa instrumentalidad representa el paradigma de la perversión de la razón” (1990:28). Por lo tanto, la industrialización, o, expresado en otros términos, la transformación y el sometimiento de la naturaleza externa, que genera la posibilidad objetiva para una sociedad liberada, no conduce, pues, a la emancipación social sino, más bien, a la sumisión de la naturaleza interna, a la destrucción de las posibilidades subjetivas de la praxis emancipatoria por la reificación, a la barbarie tecnocrática (1990:28). Habermas, aún compartiendo parte sustancial de las hipótesis apuntadas por la primera generación de la Escuela, reprocha a sus maestros el haber convertido la libertad en una categoría escatológica por haber renunciado al punto de vista del socialismo como proyecto histórico. Con vistas a encontrar una salida al *cul-de-sac* en el que habían derivado los análisis pesimistas de sus predecesores, especialmente de Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas advierte que los procesos de racionalización en nuestras sociedades no se limitan al ámbito de la acción instrumental. El progreso técnico de la ciencia requiere, ciertamente, una racionalización formal-instrumentalista, pero el impulso hacia la democratización y la emancipación surge del potencial de racionalización inscrito en la dimensión de la acción comunicativa en el mundo de la vida.

Con razón habrá quien cuestione los precedentes motivos aducidos para el tránsito operado en la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, cuyo inicio lo marca la aparición de *Conocimiento e interés* de Habermas en 1968, desde el paradigma de la producción-trabajo al paradigma comunicativo-lingüístico. No sin cierto reduccionismo puede alegarse que en Marx la dicotomía entre fuerzas productivas y relaciones de producción se resuelve con la subsunción de la segunda en la primera. El presunto carácter instrumental que domina la teoría marxiana obedece, en todo caso, al análisis de un modo de producción específico, donde la lógica de la acción instrumental viene sustentada en un sistema de normas que, anclado en las relaciones de producción, es inseparable del proceso de valorización del capital, esto es, del predominio del valor de cambio en el ámbito de las fuerzas productivas. En la incompreensión y posterior abandono de la “teoría del valor” marxiana se halla, en gran parte, el germen de esa estrecha lectura de Marx que, por

lo demás, es incapaz de conectar los análisis de la ley de valorización con la tendencia, como *telos* inherente su teoría, a ser sustituida por la satisfacción de las necesidades humanas regida por el predominio del valor de uso. Hemos visto como sin romper la línea de continuidad con Marx, ni atribuirle precipitadamente postulados en exceso instrumentalistas, los conceptos de praxis y trabajo conceptuados en algunas versiones del humanismo marxista aquí consideradas, ya ensanchaban, en mayor o menor grado, el componente praxiológico del marxismo en una dirección antropológica no instrumentalista, en la que se tenía también en consideración, si bien insuficiente, la interacción social simbólica, abriendo, con ello, el camino del giro comunicativo efectuado en la nueva generación.

BIBLIOGRAFÍA

- BENHABIB, Seyla (1980). "A. Heller, On Instincts, A Theory of Feelings". *Telos*, nº 44.
- BERNSTEIN, Richard (1979). *Praxis y acción*. Madrid: Alianza.
- CROCKER, David (1994). *Praxis y socialismo democrático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ENGELS, Friedrich (1967). *Anti-Dühring*. Buenos Aires: Claridad.
- HABERMAS, Jürgen (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- HELLER, Ágnes (1972). *Historia y vida cotidiana*. Barcelona: Grijalbo.
- HILFERDING, Rudolf (1985). *El Capital Financiero*. Madrid: Tecnos.
- KAMENKA, Eugene (1972). *Los fundamentos éticos del marxismo*. Buenos Aires: Paidós.
- KOJÈVE, Alexandre (2007). *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- LUKÁCS, György (1985). *Historia y conciencia de clase. vol. II*. Barcelona: Orbis.
- MARKOVIC, Mihailo (1968). *Dialéctica de la praxis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1978). *El Marx contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MÁRKUS, György (1973). *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo.
- MARX, Karl. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- (2005). *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Buenos Aires, Losada.
- PETROVIC, Gajo (1970). *Marxismo contra stalinismo*. Barcelona: Seix Barral.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2006). "Ética y marxismo." en *La teoría marxista hoy*, compiladores Boron, A; Amadeo, J. y González S. Buenos Aires: FLACSO, pp. 297-307.

TROTSKY, Leon (1961). *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, Michigan, University of Michigan Press.

WELLMER, Albrecht (1990). "Comunicación y emancipación", *Isegoría*, nº1, pp. 15-48.

OXÍMORA

Revista
Internacional
de Ética y Política

OXÍMORA, un espacio abierto que promueve la reflexión crítica sobre las injusticias y sobre los discursos y las prácticas que las legitiman, es un foro de comunicación, participación y retroalimentación que promueve la divulgación, la creatividad y el intercambio con un sentido interdisciplinario y abierto a la multiplicidad de saberes que caracteriza el conocimiento como solidaridad.

<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/index>

OXIMORA, REVISTA INTERNACIONAL DE ÉTICA Y POLÍTICA ISSN 2014-7708

PRÓXIMO NÚMERO | OTOÑO 2013

Llamada para artículos, ensayos, reseñas y entrevistas relacionados con los siguientes temas y su transversalidad:

Filosofía política, social y del derecho | Sociedad civil e instituciones políticas | Ciudadanía y Derechos Humanos | Poderes estatales y movimientos sociales | Política, economía y globalización | Género, diferencia y alteridad | Bioética, filosofía y éticas aplicadas | Filosofías del sujeto y la cultura | Dinámicas interculturales | Arte y estética |

Plazo de recepción de propuestas originales preparadas para arbitraje ciego | 8 de septiembre de 2013 | oximora@ub.edu

Normas para colaboradores

<<http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/about/submissions#authorGuidelines>>