



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Grado en Filosofía
Junio 2020

Trabajo de Fin de Grado
“Marx y la crisis de la razón ilustrada”

Alumno: Alonso San Juan Gudiña

Tutor: Fernando Longás Uranga



Universidad de Valladolid

Marx y la crisis de la razón ilustrada

RESUMEN

De Kant a Marx, de la crítica a la *crítica de la crítica*. En este trabajo se expone la transformación del modo de concebir la política desde la propuesta crítica de la razón ilustrada desarrollada por Immanuel Kant hasta la reinterpretación de la historia bajo el concepto de *ideología* propuesto por Karl Marx. Con este propósito se analiza cómo el pensamiento de Marx supuso una radicalización o superación de la crítica ilustrada. La crítica inaugurada por el proyecto ilustrado se habría quedado, según Marx, a medio camino en su labor emancipatoria al desatender la cuestión filosófica fundamental: el modo de producir la vida, tanto en el ámbito material, como espiritual, es decir, ideológico.

Lo anterior se expone sin desconocer que tanto Kant como Marx ayudaron a develar el indisoluble vínculo que guarda la política con la acción humana y la libertad.

PALABRAS CLAVE

Autonomía, Razón, Ilustración, Crítica, Razón ilustrada, Emancipación, *Praxis*, Libertad, Ideología, Historia, Immanuel Kant, Karl Marx.

ABSTRACT

From Kant to Marx, from the critique to the critique of the critique. In this bachelor thesis we are going to expose the transformation of the way of conceiving politics from the critique proposal of the Enlightenment developed by Immanuel Kant to the reinterpretation of the history under the concept of ideology implemented by Karl Marx. With this purpose we analyze how Marx's thoughts meant a radicalization or overcoming of the enlightened criticism. The criticism inaugurated by the illustrated project would have remained, according to Marx, halfway in his emancipatory work by neglecting the fundamental philosophical question: the way of producing life, both in the material, as well as spiritual, that is to say, ideological sphere. The foregoing is exposed without ignoring that both Kant and Marx helped to uncover the inseparable link that politics has with human action and freedom.

KEY WORDS

Autonomy, Reason, Illustration, Criticism, *Illustrated reason*, Emancipation, *Praxis*, Freedom, Ideology, Immanuel Kant, Karl Marx.

*“Oh, Zeus, padre Zeus, tuyo es el poder del cielo [...],
de las fieras [...] y de la justicia te ocupas.”*

*A Mercedes, por su compañerismo dentro, y su
experiencia fuera de clase.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN -----	6
1) ¿A QUÉ LLAMAMOS RAZÓN ILUSTRADA? -----	8
2) LA CRÍTICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA EN MARX.-----	27
2.1 LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA -----	31
2.2 LA RAZÓN ILUSTRADA COMO SIMIENTE DE LA SUPERESTUCTURA -----	44
3) CONCLUSIONES -----	53
4) BIBLIOGRAFÍA-----	59

INTRODUCCIÓN

Hemos decidido abarcar el tema de *Marx y la crisis de la razón ilustrada* del siguiente modo: en primer lugar, vamos a dedicar el primer capítulo a definir, explicar y analizar el concepto de razón ilustrada. Para ello, vamos a recurrir al pensamiento de Immanuel Kant como el representante más destacado de dicha época. Concretamente, estudiaremos algunos pasajes de su obra *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, en la cual el filósofo prusiano esboza las líneas maestras de su propuesta ética, haciendo especial hincapié en la cuestión de la autonomía y la ley moral. Kant nos va a mostrar cómo el individuo asume la coacción como un elemento constitutivo de su libertad y como condición para su emancipación.

El segundo capítulo, *La crítica de la razón ilustrada en Marx*, está a su vez dividido en dos secciones.

En la primera parte del capítulo, *La crítica de la crítica*, se señala la necesidad de reorientar la mirada a la hora de hacer filosofía. Marx supera el concepto de crítica empleada por los ilustrados al mostrar que la alienación, sea esta religiosa, política o económica, no puede ser combatida con la verdad. Según Marx, la crítica ha de convertirse, pues, en una crítica práctica, en una *praxis* crítica. Marx instala un nuevo modo de pensar filosófico cuyo propósito no es ya el de diagnosticar correctamente la realidad, ni el de alcanzar la libertad por medio de los designios de la razón, ya que esto, a su entender, no es posible. Hemos creído muy conveniente aquí el análisis de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, obra en la cual Marx habla de la necesidad de la emancipación humana de todas sus formas de alienación, y de la unión que deben llevar a cabo la filosofía y el proletariado para diseñar el proyecto de emancipación de la clase trabajadora. Por último, terminamos esta primera sección del capítulo analizando las *Tesis sobre Feuerbach*, texto donde Marx presenta su concepción materialista de la historia tradicionalmente conocida como *materialismo histórico*.

En la segunda parte del capítulo, *La razón ilustrada como simiente de la superestructura*, se aborda el hecho de que, la razón ilustrada, en el momento en que se despliega en la *praxis*, crea relaciones históricas de dominación. Marx va a analizar esas relaciones desde el concepto de *ideología*, y va a mostrar de qué modo las formas de simbolizar la vida que emergen en la conciencia de los individuos dependen de sus

condiciones materiales de producción. Para llevar a cabo dicha empresa, el presente estudio se sumerge en algunos pasajes de una de sus principales obras de madurez, *La ideología alemana*. Vemos en ella cómo la noción de *ideología* no se define solo como una *falsa conciencia* de la realidad, sino como la producción de la vida en términos simbólicos, desarrollada, siempre, a merced de un orden material concreto, regido, este, por unas relaciones productivas determinadas. Finalmente, se reflexiona acerca de cómo la burguesía trata de universalizar sus intereses haciendo aparecer *como naturales* aquellas prácticas que son *históricas* y han contribuido, por tanto, a forjar su situación material de dominio.

Por último, para terminar, queríamos poner el foco sobre la obra que ha inspirado la redacción de este trabajo: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, de Hannah Arendt. En la estela dibujada por las tesis de Arendt hemos querido destacar que el pensamiento de Marx supuso una ruptura con la tradición filosófica al suministrar un marco categorial a nuevos hechos a los que la filosofía no había prestado atención. Su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado, a saber, la clase trabajadora, hacen de él un filósofo capaz de romper el suelo por el que la filosofía se ha dedicado a caminar. Por ello, hemos querido detenernos en estudiar su pensamiento en este trabajo como un prelude de reflexiones que espero poder seguir elaborando en mis estudios posteriores.

1) ¿A QUÉ LLAMAMOS RAZÓN ILUSTRADA?

En este apartado vamos a tratar de esclarecer qué debe entenderse por razón cuando nos referimos a “la razón ilustrada”. Del mismo modo, buscaremos señalar las principales características de la nueva forma de hacer filosofía trazada en esa época, así como los posos de entonces que a día de hoy permanecen en nuestra forma de pensar la realidad política.

La perspectiva que vamos a adoptar para definir la Ilustración no se corresponde con un intento de explicar el término a nivel global, -en relación con las diferentes disciplinas- sino con un análisis de lo que supuso el concepto de *Aufklärung* desarrollado por Kant, donde aparece su concepción de la libertad como autonomía.

Como decimos, dentro de este amplísimo movimiento histórico y cultural acontecido primordialmente en Europa a mediados del siglo XVIII, lo que nos interesa rescatar es una determinada actitud filosófica que ha marcado la tradición desde entonces, un *ethos* que podríamos caracterizar como la *crítica permanente de nuestro ser histórico*.

Para llevar a cabo tal fin, hemos recurrido a la obra *Sobre la Ilustración* de M. Foucault, en la cual, a través de una interpretación del texto *Qué es la Ilustración* de Kant, dicho autor expone un detallado análisis sobre esta concepción de la Ilustración. Foucault la define aquí como un proceso de toma de conciencia del presente entendido a modo de acontecimiento filosófico al que pertenecemos y que tenemos que someter a constante crítica.

“No hay que olvidar nunca que la *Aufklärung* es un acontecimiento o conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, situados en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Este conjunto comporta unos tipos de instituciones políticas, unas formas de saber, unos proyectos de racionalización de los conocimientos y de las prácticas, unas mutaciones tecnológicas que es muy difícil resumir en una palabra, a pesar de que muchos de esos fenómenos son todavía importantes en el momento actual. Lo que yo he destacado y lo que me parece que ha sido fundador de toda una forma de reflexión filosófica no concierne más que al modo de relación reflexiva con el presente”.¹

¹ FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, 2003, Madrid, Tecnos, p. 88.

La introducción de la historia como escenario principal, como horizonte donde se construye el destino de nuestros regímenes políticos por medio de nuestras acciones y decisiones colectivas, supuso una gran revolución en la forma de enfrentar los problemas políticos. Y es que, mientras que la corriente de autores británicos del primer empirismo (siglos XVII y XVIII) -liderada por pensadores como Hobbes y Locke²- aportaban una visión más reduccionista de la política, supeditándola a la pretensión de elaborar marcos jurídicos eficaces susceptibles de preservar la seguridad de los individuos ante posibles ataques externos, Kant remarca la predisposición de nuestra razón práctica de crear un mundo sujeto a valores morales que podamos pensar como universalizables, reconociendo, de este modo, la complejidad de la praxis política mucho más allá de su mera utilidad como elemento coercitivo. Kant ve la política como un espacio donde pueden generarse históricamente las condiciones para la realización de la moralidad, elemento que nos identifica y diferencia como especie.

“Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo -como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por ejemplo, la de las abejas o la de los castores)”.³

La reflexión sobre el momento histórico que está de hecho aconteciendo y al que, a su vez, el filósofo pertenece de forma consciente planteando qué elementos podrían ser susceptibles de crítica filosófica, define el novedoso cariz que la filosofía adopta con el planteamiento de Kant acerca de la *Aufklärung*. Surge el “nosotros” como nuevo sujeto que se va constituyendo paulatina y progresivamente, que hace referencia a un conjunto cultural característico de su actualidad.

“Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como actualidad, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en

² Sin duda es necesaria aquí una aclaración: el hecho de nombrar a Locke junto a Hobbes responde al objetivo de referirme a un determinado modo de concebir el Estado en el que el papel del derecho como instrumento coercitivo en favor de la libertad individual se torna fundamental. Con esto, no pretendo soslayar sus profundas discrepancias a la hora de entender el contrato social, -por ejemplo, Locke rechaza la idea de reducir la naturaleza humana al instinto de conservación, focaliza la libertad en el derecho de propiedad, considera contradictoria la existencia de un poder absoluto en una sociedad civil, etc.-, sino referirme a ellos de un modo genérico.

³ KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 1987, Madrid, Tecnos, p. 5.

relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad.”⁴

Este modo de relación dual con el propio presente en el que el individuo se siente protagonista tanto a nivel individual -ejerciendo un coraje personal que le convierte en parte fundamental del proceso-, como a nivel colectivo -en ese movimiento al que pertenece- es el que se da en la reivindicación kantiana de “*sapere aude*”, imperativo necesario para poder lograr conjuntamente un estado de Ilustración. Históricamente los súbditos han recibido una educación basada en el tutelaje y la asunción acrítica de ideas impuestas por tutores que han perpetuado un estado de dependencia, esto es, de pereza y miedo; “¡es tan cómodo no estar emancipado!”⁵ La respuesta que ofrece Kant ante esta situación -“¡ten el valor de servirte por tu propia razón!”⁶- se presenta como un proceso que se está llevando a cabo, que se está efectuando, pero también como una tarea o una obligación, como un compromiso; “desde el primer párrafo hace notar que el propio hombre es responsable de su estado de minoría. (...) hay que suponer que no podrá salir de ese estado si no es por un cambio que él ha de efectuar sobre sí mismo”⁷ Es en este salto sobre la pereza y el miedo donde reside nuestra capacidad para liberarnos y comenzar a escribir nuestra historia, parece decirnos Kant.

La forma, en cambio, en que debe acontecer esta liberación sobre el tutelaje religioso de los súbditos se corresponde más con un proceso lento y paulatino, regido por el equilibrio y la sobriedad, que con un proceso violento de revolución. Ciertamente, Kant muestra cierta admiración ante el entusiasmo que la revolución es capaz de suscitar entre las masas, sin embargo, considera que esta solo sería capaz de sustituir unos prejuicios por otros sin alcanzar, de ningún modo, una verdadera reforma.

“Lo que es significativo, es la manera cómo la revolución constituye un espectáculo, es la manera cómo es acogida en todo su alrededor por los espectadores que no participan en ella, pero que la observan, la presencian y que, para bien o para mal, se dejan llevar

⁴ FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, 2003, Madrid, Tecnos, p. 56

⁵ KANT, Immanuel, *Qué es la Ilustración en: Filosofía de la historia*, 1985, México D. F., Fondo de Cultura Económica p. 25.

⁶ *Ídem*, p. 25.

⁷ FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, 2003, Madrid, Tecnos, p. 75.

por ella. Lo que constituye la prueba del progreso no es la sacudida revolucionaria (...) porque no hace sino invertir las cosas”.⁸

El único modo posible de proceder para lograr la libertad en el plano político se basa en un correcto uso de nuestra razón práctica. Para ello, Kant señala que el *uso público*, aquel que uno realiza en calidad de ciudadano, debe poder ejercerse con total libertad para sugerir mejoras en cada oficio, por medio de debates abiertos reglados en los que toda opinión pretenda mejorar la vida de aquellos individuos que participen; “el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres”.⁹ Sin embargo, el otro componente necesario para alcanzar esta liberación se refiere al *uso privado* de la razón. Su ejercicio, pese a que ha de estar limitado en aquellas circunstancias en las que el individuo actúa a modo de engranaje de una gran maquinaria -o, en otras palabras, en momentos en que tiene que representar un papel en la sociedad y unas funciones que ejercer-, es igualmente necesario para la consecución de la libertad en un orden social constituido por sujetos que establecen relaciones bajo un Estado que garantiza sus derechos.

En resumen, como vemos, la libertad que Kant postula es la de un “yo universal”, cuya pretensión es la de vencer la heteronomía, evitando caer en la posibilidad individual de la desobediencia.

“La constitución civil es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con los otros) se hallan, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto es así porque lo quiere la razón misma”.¹⁰

La educación ilustrada, al contrario de aquella que se basada en el tutelaje, toma a modo de premisa la idea de progreso como motor sobre el que ha de regir el transcurso de la historia. La posibilidad de la libertad, basada en nuestra predisposición a desarrollar al máximo nuestras disposiciones morales, constituye algo así como una promesa de la naturaleza. Esta formulación de la naturaleza humana implementada por Kant tiene como

⁸ *Ídem*, p. 62. Aquí podríamos recurrir al texto de *Qué es La Ilustración*, en el cual Kant aborda esta misma cuestión. En él, Kant aduce que “mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica y política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que, nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel”. KANT, Immanuel, *Qué es la Ilustración*, 1985, México D. F., Fondo de Cultura Económica, p. 28.

⁹ *Ídem*, p. 28.

¹⁰ KANT, Immanuel, *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* en: *Teoría y práctica*, 1986, Madrid, Tecnos, p. 25.

finalidad la de motivarnos a guiar nuestra praxis, como legisladores, camino a un progreso que transita paulatinamente hacia la instancia de “lo que debe ser”.

“Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que, con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; solo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica podría intentar desde un punto de vista distinto”.¹¹

Kant aduce que ninguna generación puede permitirse el lujo de dejar a la siguiente en una situación tal que le imposibilite avanzar en la adquisición de conocimientos y progresar en su estado de ilustración. Para evitar que esto pueda suceder, postula la instauración de una sociedad civil regida por un cuerpo de leyes coactivas emanadas de la instancia donde reside el derecho: el estado jurídico.

Los individuos de una sociedad conviven en una comunidad en la que, desde el momento de su instauración, se ha constituido ya un *pacto originario*, regulado y limitado por el derecho público, el cual, a su vez, es entendido como un artificio cuya función es la de “limitar la libertad de cada sujeto a condición de su concordancia con la libertad de todos en tanto esta concordancia sea posible según una ley universal”.¹² El progreso moral, fruto resultante de las acciones de los hombres en el horizonte de la historia, requiere de un estadio artificial capaz de cristalizar materialmente estos avances progresivos. Este estadio sería denominado Estado jurídico y en él se trataría de configurar normas que emanasen de una voluntad universal, ya que, según Kant, “ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad”.¹³

Ahora bien, cabe aclarar que, el derecho público, pese a ser una instancia empleada para asegurar materialmente los avances obtenidos en el devenir de la historia, no es el fin de nuestro progreso moral, del que, sin embargo, nos mantenemos muy alejados; “gracias al arte y a la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los

¹¹ KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 1987, Madrid, Tecnos, p. 23.

¹² KANT, Immanuel, *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”*, 1986, Madrid, Tecnos, p. 26.

¹³ *Ídem*, p. 33.

buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho”¹⁴. No obstante, este contribuye funcionalmente en el virtual tránsito que debemos recorrer entre el “*consenso social urdido patológicamente*” y el estado donde la moralización ya ha sido realizada, estado hacia el que nos debemos dirigir de manera incesante.

Así pues, en definitiva, si somos capaces de garantizar las condiciones para que los individuos desarrollen un correcto uso de su razón en pos de lograr su autonomía política, apreciaremos cómo, poco a poco, esa ilustración -traducida en libertad de pensamiento para cada hombre- irá calando en el pueblo, permitiendo que las personas obren libremente y no sean tratadas como simples medios en una cadena causal, sino como fines en sí mismos, esto es, como personas con dignidad. La liberación del individuo surtirá un efecto sobre el resto de la comunidad, propagándose, asimismo, dicho progreso. Mediante este mecanismo, conseguimos pues llegar a la finalidad propia del plan oculto de *la naturaleza*, de nuestra *naturaleza histórica*, esto es, representada por la razón, no ontológica: conformar sociedades ilustradas en las que exista un sentimiento colectivo -cosmopolita-, de un “nosotros”, capaz de imponerse a nuestros constantes afanes de “insociabilidad” e independencia.

“Sin aquellos atributos ciertamente poco amables de la insociabilidad, de donde nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto con sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bonachones como las ovejas que pastorean, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación atendiendo a su fin como Naturaleza racional. ¡Demos pues gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Sin ello, todas las excelentes disposiciones naturales depositadas en la humanidad dormirían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia”.¹⁵

¹⁴ KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 1987, Madrid, Tecnos, p. 27.

¹⁵ *Ídem*.

Tras este breve esbozo de los principales rasgos de la que hemos decidido denominar *razón ilustrada*, consideramos conveniente resaltar resumidamente sus características principales, a fin de presentar de forma clara y completa nuestra concepción sobre este asunto.

Inicialmente, cabe comenzar destacando que esta razón ilustrada ha de ser una razón desligada del tradicional arraigo de los motivos naturales. La ética kantiana irrumpió de forma contundente, planteándose, podríamos decir, como una necesidad histórica; la de reconocer la índole racional pura de la moralidad ante los postulados utilitaristas, incapaces estos de justificar la moralidad de las acciones más allá de la relación de causalidad entre *medios-fines*.

“La necesidad histórica de este salto se debe, según Kant, a que la ética de su tiempo, tal como la estaba desarrollando la filosofía popular de la Ilustración, no había realizado aún el giro copernicano, consistente en preguntarse por la fuente u origen, empírico o a priori, de la moralidad antes de establecer sus principios. Pues si la ética coetánea hubiese empezado por esta crítica del sujeto de las buenas obras, se habría percatado del origen enteramente racional de las ideas y actos morales, y no habría ido a buscar el principio de la moralidad en instancias empíricas, ajenas a la razón misma, tales como la tendencia natural a la felicidad o los sentimientos de empatía y sociabilidad”.¹⁶

Kant advirtió la necesidad de fundamentar los postulados éticos sobre conceptos *a priori*, una vez asumida la índole racional pura de la moralidad como principal premisa. Y es que, pese a que él ya había expuesto antes los derechos de la razón pura en la experiencia cognoscitiva del mundo, consideraba, no obstante, que era justamente en el ámbito de la moral donde estos alcanzaban su genuino cumplimiento, de modo que para otorgar a la razón su plena legitimidad en este ámbito urgía “no solo definir el mundo ético como su dominio exclusivo, sino también desautorizar al mismo tiempo las pretensiones infundadas en el empirismo como una ‘teoría moral espuria’ que sembraba la confusión y corrompía las costumbres”.¹⁷

A raíz de esto, Kant se embarcó en la ardua tarea de centrar en un mismo escrito, por un lado, la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad, así como, por otro, la posibilidad de desarrollo de este mundo moral en el ser humano -

¹⁶ HERNÁNDEZ, Maximiliano, *Immanuel Kant II*, 2010, Madrid, Gredos, p. 15.

¹⁷ *Ídem*, p. 14.

cuando este actúa con libertad-. Este escrito al que nos referimos es la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, y en él podemos divisar con claridad las dos convicciones más básicas de la ética kantiana: el carácter puramente racional del mundo moral y el principio de autonomía de la voluntad en el que se basa.

Nos vamos a detener en el análisis de la *Fundamentación* con el propósito de esclarecer estos principios sobre los que se basa la ética kantiana. A nuestro entender, esta es la principal utilidad de dicha obra.

“En suma, la *Fundamentación* no contiene toda la investigación crítica de la moralidad, sino solo una parte de ella: la identificación de su principio supremo y su derivación de la libertad humana”.¹⁸

En primer lugar, Kant comienza resaltando el papel de la *buena voluntad* por encima del resto de cualidades del *temperamento*, las cuales, pese a ser empleadas correctamente en algunas ocasiones, y poder, incluso, resultar favorables al desarrollo de esa buena voluntad, no pueden definirse como buenas *per se* ya que su uso podría destinarse a la consecución de un fin inmoral.

“La moderación en materia de afectos y pasiones, el autocontrol y la reflexión y la reflexión serena no solo son cosas buenas bajo múltiples aspectos, sino que parecen constituir una parte del valor intrínseco de la persona; sin embargo, falta mucho para que sean calificadas de buenas en términos absolutos (tal como fueron ponderadas por los antiguos). Pues, sin los principios de una buena voluntad, pueden llegar a ser sumamente malas y la sangre fría de un bribón le hace no solo mucho más peligroso, sino también mucho más despreciable ante nuestros ojos de lo que sería tenido sin ella”.¹⁹

Como seres dotados de razón, los seres humanos tienen la posibilidad de guiar sus acciones libre y premeditadamente, imponiendo su voluntad ante diversas inclinaciones o condiciones subjetivas que se hallan supeditadas a la consecución de fines particulares y contingentes. El ejercicio de una buena voluntad, guiada por la capacidad racional práctica de la que -a ojos de Kant- los humanos disponemos, ha de ser el elemento sobre el que se funde la moralidad de los actos, nos provoquen o no estos placer o felicidad. Así

¹⁸ *Ídem*, p. 17.

¹⁹ KANT, IMMANUEL, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial, p. 80

pues, reconocemos como el verdadero destino de la razón el de desarrollar una buena voluntad en sí misma y no como medio sobre el que impulsarnos para lograr otros fines ulteriores.

“En cuanto la razón nos ha sido asignada como capacidad práctica, esto es, como una capacidad que debe tener influjo sobre la *voluntad*, entonces el auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una voluntad buena en sí misma y no como medio, con respecto a uno u otro propósito. (...) Porque la razón que reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar su propósito sólo es capaz de sentir un contento muy idiosincrático, nacido del cumplimiento de una meta que a su vez sólo determina la razón, aun cuando esto deba vincularse con algún quebranto para los fines de la inclinación”.²⁰

Para desarrollar una buena voluntad, capaz de gobernarse por sí misma, es decir, con autonomía, debemos definir con detalle el concepto de *deber* bajo el cual dicha voluntad se rige. Por tanto, cabe aquí distinguir entre dos tipos de disposiciones o actitudes para con nuestros actos: por un lado, está la que llevamos a cabo, prudente e intencionadamente, cuando actuamos *conforme al deber* -esto es, de acuerdo con lo que se establece como la manera correcta de actuar- con el objetivo de satisfacer diversas inclinaciones ajenas al acto *per se*, y, por otro lado, la que implementamos cuando actuamos meramente *por deber*, con independencia de que lo que pudieran sugerirnos nuestras inclinaciones. Esta distinción se torna especialmente importante en aquellas situaciones en las que la acción que prescribe la voluntad del sujeto supondría la satisfacción de alguna de sus inclinaciones, como, por ejemplo, las que se refieren a asegurar su propia felicidad.

“Asegurar su propia felicidad es un deber (...), pues el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*. (...) Sólo que la prescripción de felicidad está constituida, la mayor parte de las veces, de tal modo que causa un enorme perjuicio a ciertas inclinaciones, pues el hombre no puede formarse ningún concepto preciso y fiable acerca del compendio donde se satisfacen todas ellas bajo el nombre de ‘felicidad’ ”.²¹

²⁰ *Ídem*, p. 85.

²¹ *Ídem*, p. 89.

Como vemos, Kant fundamenta la moral en la libertad, independientemente de la consecución de la felicidad. Ahora bien, queremos señalar en este punto que, pese a que todo el análisis kantiano del deber tiende a descartar la felicidad como base para definir y establecer el principio de moralidad, y, en ocasiones, los ejemplos que aduce para juzgar si una acción es moralmente buena, es decir, si se lleva a cabo por deber, apelan incluso a la sensación de disgusto y sacrificio de algún apetito sensible como prueba de la rectitud virtuosa de la razón, la moralidad kantiana no pretende establecer ningún tipo de rigorismo racional que aniquile la sensibilidad y provoque sentimientos de culpabilidad, sino tan solo dilucidar el origen y la esencia de aquello que denominamos *moral*.

Esta falsa imagen de la moral kantiana como contraria a la felicidad y a la naturaleza sensible del hombre se ha forjado ignorando que la desautorización del principio eudemonista sólo es metodológica, pues se produce en el marco de la elucidación filosófica de la esencia de lo moral, y que los ejemplos de sacrificio y apetitos o inclinaciones concretas se traen a colación siempre en ese contexto heurístico para ilustrar la perspectiva cognoscitiva, externa del juicio moral sobre comportamientos particulares, no para adoctrinar sobre el modelo normativo de vida buena que propone la ética de Kant”.²²

Continuando con el análisis del concepto de *deber*, Kant aduce que para poder alcanzar la verdadera libertad en sentido práctico debemos guiar nuestras acciones por medio del sentimiento de *respeto* que nuestra razón es capaz de advertir *-a priori-* ante la ley práctica, y no por un sentimiento de inclinación *-a posteriori-* dependiente de los posibles efectos derivados de tales acciones. Kant subraya que el sentimiento de respeto es un sentimiento distinto al resto, al estar guiado por el *principio del querer*, esto es, por la voluntad, por lo que su origen es puramente racional y su desarrollo necesario para orientar nuestra conducta hacia el bien moral.

“La voluntad se ve inmediatamente determinada por la ley, y la consciencia de tal determinación se llama *respeto*, siempre que este sea contemplado como *efecto de* la ley sobre el sujeto y no como causa. A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblega mi amor propio. Por lo tanto, es algo a lo que no se considera objeto

²² HERNANDEZ, Maximiliano, *Immanuel Kant II*, 2010, Madrid, Gredos, p. 65.

del miedo, aunque presente ciertas analogías con ambas cosas al mismo tiempo. Así pues, el *objeto* del respeto es exclusivamente la *ley*, aquella ley que nos imponemos a nosotros mismos como necesaria de suyo”.²³

Por tanto, si la voluntad ha sido despojada de cualquier móvil externo ajeno a su función de cumplir las leyes morales, el único elemento que puede actuar a modo de principio de esta es la mera legitimidad universal de las acciones en general. Asimismo, la constitución de las leyes morales ha de tener como elemento inherente el de pretender operar como leyes universales; “yo nunca debo proceder de otro modo salvo *que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima*”²⁴, regidas meramente por deber y no por un cálculo *prudente* de intereses. Para ello no sería necesaria la experiencia, ni las habilidades derivadas de esta, sino el compromiso racional de la voluntad con el deber, basado en ese sentimiento de *respeto*.

“La necesidad de mi acción merced al *puro* respeto hacia la ley práctica es aquello que forja el deber, y cualquier otro motivo ha de plegarse a ello, puesto que supone la voluntad buena *en sí*, cuyo valor se halla por encima de todo”.²⁵

En su constante búsqueda de los principios rectores de la moral, Kant reparó en la necesidad de una razón capaz de determinar a la voluntad mediante fundamentos *a priori*, en resumen, de una razón autónoma e independiente de cualquier otro tipo de móviles externos. No es posible, por tanto, -ni efectivo, a fin de cuentas- tratar de derivar la moralidad de un conjunto de ejemplos tomados de la experiencia, ni siquiera en cuestiones *capitales*, véase, la idea de perfección moral relacionada con un dios, -con Dios-.

“Incluso el santo evangelio tiene que ser comparado primero con nuestro ideal de perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal; él mismo se pregunta: ¿Por qué llamáis ‘bueno’ a mí (a quien veis), si nadie es bueno (el arquetipo del bien) salvo el único Dios (a quien no veis)? ¿De dónde obtenemos el concepto de Dios en cuanto

²³ KANT, IMMANUEL, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial, p. 93.

²⁴ *Ídem*, p. 94.

²⁵ *Ídem*, p. 96.

supremo bien? Exclusivamente de la *idea* sobre perfección moral que la razón proyecta *a priori* asociándola indisolublemente con el concepto de voluntad libre”.²⁶

Ciertamente, Kant asume la dificultad derivada del alto nivel de abstracción que desprende su sistema moral, hasta el punto de llegar a criticar la actitud de quienes formulan propuestas cuyo rigor filosófico se ve sacrificado en busca de una mayor comprensión y aceptación popular. Ahora bien, pese a la aparente dificultad conceptual, parece que podemos discurrir de manera fluida partiendo de esta fundamental premisa: si bien todos los objetos de la naturaleza operan de acuerdo a leyes, el ser humano es el único capaz de obrar según la representación racional de las leyes, empleando su voluntad; por ello, “la voluntad no es otra cosa sino la razón práctica”²⁷. Así, los seres humanos, dotados de racionalidad, somos capaces de guiar nuestra voluntad con arreglo a leyes objetivas pudiendo, de igual manera, seguir un patrón de conducta independiente de todo aquel contenido externo a la forma de *deber-ser*, forma bajo la cual podemos definir todo aquello que es *bueno* -en términos prácticos, determinado mediante las representaciones de la razón- y no solo subjetivamente *agradable*.

Más adelante, a raíz de lo anterior, Kant señala la capacidad racional para formular *imperativos* que conduzcan nuestras acciones bajo un sentimiento práctico, *no patológico*, de interés, radicalmente opuesto a la *necesidad* que denota esa otra condición genuinamente desiderativa que obedece meramente a las inclinaciones.

“La dependencia que tiene la capacidad desiderativa respecto de las sensaciones se llama ‘inclinación’ y ésta evidencia siempre una menesterosa *necesidad*. Pero la dependencia de una voluntad contingentemente determinable respecto de los principios de la razón se denomina *interés*. Éste sólo tiene lugar por lo tanto en una voluntad dependiente que no siempre es de suyo conforme a la razón; en la voluntad divina no cabe imaginar interés alguno. Pero la voluntad humana también puede *cobrar interés* por algo, sin por ello *obrar por interés*. Lo primero denota el interés *práctico* por la acción, lo segundo el interés *patológico* por el objeto de la acción. Lo primero muestra que la voluntad depende sólo de principios de la razón en sí misma, lo segundo que la voluntad depende de principios de la razón al efecto de la inclinación. En el primer caso me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me resulta grato)”.²⁸

²⁶ *Ídem*, p. 105.

²⁷ *Ídem*, p. 112.

²⁸ *Ídem*, p. 113.

Estos imperativos, que Kant entiende como fórmulas cuya función es la de expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de cualquier ser racional, o, en otros términos, que se enuncian mediante un deber-ser que relaciona una ley objetiva de la razón con una voluntad que no se encuentra a merced de la razón pura, van a ser de dos tipos, en función de su nivel de compromiso e implicación para con el concepto de *deber*: en primer lugar, tenemos los imperativos hipotéticos, que son aquellos que prescriben un modelo de conducta en el que la acción que se ha de llevar a cabo es necesaria para la consecución de un propósito ulterior. “Representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para conseguir alguna otra cosa que se quiere (o es posible que se quiera)”.²⁹ Los imperativos hipotéticos, a su vez, pueden subdividirse en dos tipos, dependiendo del objeto de su fin; si la aplicación del hipotético conlleva exclusivamente la posibilidad, pero no la certeza, de alcanzar el fin buscado, estamos entonces ante un principio *problemático*-práctico, - por ejemplo, estudiar un examen para aprobarlo-. Hablamos, aquí, de los *imperativos técnicos*, basados en las *reglas de la habilidad*. No obstante, si la acción conduce a un fin entendido como real y existente *a priori*, el principio es entonces *asertórico*-práctico, - pongamos, por caso, la búsqueda de la *felicidad*-. En este segundo caso, hablamos de los *imperativos pragmáticos*, que se fundamentan sobre los *consejos* de la *prudencia*.

“Todas las ciencias contienen alguna parte práctica, la cual consta de problemas relativos a un fin posible para nosotros y de imperativos sobre cómo puede ser alcanzado dicho fin. De ahí que tales imperativos puedan ser llamados de *habilidad*. La cuestión aquí no es si el fin es razonable y bueno, sino solamente lo que uno ha de hacer para conseguirlo. (...) Como en la infancia no se sabe con qué fines nos hará toparnos la vida, los padres intentan hacer aprender a sus hijos una *multiplicidad* de cosas y atienden sobre todo a la *habilidad* en el uso de los medios para toda suerte de fines *discrecionales* (...) y este cuidado es tan grande que normalmente se descuida formar y enmendar el juicio relativo al valor de las cosas que pudieran proponerse como fines. (...) Con todo, hay un fin que puede presuponerse como real en todos los seres racionales, y, por tanto, existe un propósito que no solo *pueden* tener, sino que cabe presuponer con seguridad (...): el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para la promoción de la felicidad es *asertórico*. No cabe presentarlo

²⁹ *Ídem*, p. 114.

simplemente como necesario para un propósito incierto (...), sino para un propósito que puede presuponerse con seguridad y *a priori* en cualquier hombre, porque pertenece a su esencia”.³⁰

El tipo de imperativos que Kant busca para explicar el proceder de la moral autónoma y racional, no son, en cambio, los de este primer tipo. Como sabemos, el sujeto de la acción moral es la buena voluntad, y esta no puede estar sujeta a *propósitos* ni hipótesis, sino que, por el contrario, ha de ser guiada por *máximas* inspiradas por el *respeto* hacia la ley moral, y que, por consiguiente, pretenden ser pensadas bajo la forma de lo universal. El modelo de imperativo efectivo a tal fin se ha denominado imperativo categórico, y en él vamos a profundizar y centrar nuestro estudio.

Consideramos que puede clarificar la lectura comenzar reflexionando, a propósito de este imperativo, sobre la terminología que lo define. Y es que, decimos que este imperativo, en el cual se expresa el mandato de la razón, esto es, la ley moral, se denomina *categórico* por el hecho de que es incondicional, es decir, no atiende a circunstancias empíricas, es absolutamente obligatorio.

“Este imperativo es *categórico*. No concierne a la materia de la acción, y a lo que debe resultar de ella, sino a la forma y al principio de donde se sigue la propia acción, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la intención, sea cual fuere su éxito”.³¹

En contraste con en el modelo de imperativos que hemos enunciado líneas atrás, Kant declara que el imperativo categórico no puede estipularse a partir de ningún ejemplo concreto, ni tampoco hacer referencia a fines ajenos a la propia acción prescrita como necesaria por una voluntad racional. Podemos expresar esta idea de otro modo, aduciendo que en la *vida moral* el sujeto se torna su propio legislador, y, por ello, no tiene más límites que los de su propia autonomía. Así, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant explica que el imperativo categórico “es condición de posibilidad de la actuación moral concreta, no el mundo exterior lo que posibilita la formación de algo así como un imperativo categórico”.³² Podemos decir, por tanto, que el imperativo categórico pertenece inexorablemente a la moral *autónoma*, y su cumplimiento posibilita que ese

³⁰ *Ídem*, p. 116.

³¹ *Ídem*, p. 117.

³² Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 1995, Salamanca, Sígueme, p. 111-112.

sujeto legislador, que muy poco a poco irá consiguiendo educar su *mirada no empírica*, adquiera su dimensión trascendental y adopte el punto de vista del denominado *mundo inteligible*.

Cabe recordar, por otro lado, que la forma de conocer el mundo que postula la ética kantiana fue, a su vez, fruto de la revolución epistemológica que implementó dicho autor en otros campos de conocimiento, -de ahí, su complejidad-. Podemos apreciar esa correspondencia conceptual al atender al hecho de que el imperativo que expresa la ley moral debe ser, inevitablemente, expresado como un *juicio sintético a priori*, para que se cumplan sus requisitos de universalidad y necesidad.³³ Diríamos que es sintético, en este caso, porque integra la libertad, -la acción libre y autónoma-, y, *a priori*, porque depende por entero de la razón y no de circunstancias de cariz empírico o relacionadas con una supuesta naturaleza humana.³⁴

Como vemos, esta complejidad conceptual que comentábamos, derivada del nivel de abstracción que requiere, es reconocida por el propio autor que, sin embargo, asegura y subraya la viabilidad de este imperativo en el ámbito de la *praxis*.

“En este imperativo o ley de la moralidad también hay una seria dificultad para captar su posibilidad. Se trata de una proposición sintético-práctica *a priori* y, de cómo comprender la posibilidad de este tipo de proposiciones entraña una gran dificultad en el conocimiento práctico, puede aceptarse fácilmente que dicha dificultad no será mayor en el práctico”.³⁵

En *La Fundamentación* Kant propone tres formulaciones distintas del imperativo categórico.

Primera formulación -conocida habitualmente como *la de universalidad*-. “obra según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”.³⁶

³³ Cfr. SOLÉ, Joan, *El giro copernicano en la filosofía*, 2015, Madrid, Batiscafo, p. 111.

³⁴ Creemos conveniente señalar aquí, -a propósito de esto último- que, al no depender de ninguna instancia ajena a la razón, como era el caso de los imperativos hipotéticos, Kant declara que el imperativo categórico es un principio apodíctico-práctico. “El imperativo categórico que, sin referirse a ningún otro propósito, declara la acción como objetivamente necesaria de suyo, al margen de cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico*-práctico”. Cfr. KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial, p. 115.

³⁵ KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial p. 124.

³⁶ *Ídem*, p. 126.

Segunda formulación -conocida habitualmente como *la de humanidad*-. “*obra de modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio*”.³⁷

Tercera formulación: “*obra según la máxima que pueda hacer de sí al mismo tiempo una ley universal*”³⁸.

La idea de presentar simultáneamente las tres formulaciones responde a nuestra intención de mostrar una especie de esquema donde se puedan apreciar indistintamente cada una de las posibles variables del imperativo categórico, antes de profundizar más en sus matices y particularidades.

A primera vista, podemos reparar en las enormes similitudes entre la primera y la tercera formulación. La primera formulación subraya el papel de la voluntad, de la *conciencia* del individuo moral.

“Esta definición recuerda aquella pregunta que se suele plantear para que alguien recapacite sobre una acción: ‘¿Y si todo el mundo hiciera lo mismo?’. La novedad es que Kant la elabora y afina mucho, y, sobre todo, interioriza en la voluntad (en la conciencia), ya no en las consecuencias de la acción, lo sustancial del argumento. Y con esta interiorización confiere a la filosofía moral su rango de autonomía, expresado en el imperativo categórico que está definiendo”.³⁹

En la tercera formulación, en cambio, Kant hace un mayor hincapié en la cuestión de la autonomía, subrayándola como elemento fundamental para la creación de leyes respetables y asumibles por todos los individuos, -incluido, obviamente, el sujeto legislador-.

“A primera vista parece muy semejante a la primera definición, pero si bien se medita subraya un aspecto que solo estaba implícito en esta: la autonomía del ser racional en la creación de las leyes que el mismo estará obligado a acatar. Pone el énfasis en el aspecto creativo, creador, del ser racional autónomo cuando actúa y cuando crea máximas y principios universales”.⁴⁰

³⁷ *Ídem*, p. 139.

³⁸ *Ídem*, p. 151.

³⁹ SOLÉ, Joan, *Kant. El giro copernicano en la filosofía*, Madrid, 2015, Batiscafo, p. 113.

⁴⁰ *Ídem*, p. 118.

Ahora bien, de las formulaciones del imperativo expuestas anteriormente, la que más nos ha llamado la atención -conscientes de que son solo distintas formas de expresar una misma cosa- es la segunda. En la segunda formulación del imperativo categórico, Kant habla explícitamente de nuestra relación con los demás, del trato con el otro, al que hemos de reconocer como un igual, *como un fin en sí mismo*; “el hombre no es una cosa, y, por lo tanto, no es algo que pueda ser usado *simplemente* como medio, sino que siempre ha de ser considerado en todas sus acciones como un fin en sí”.⁴¹

Es dentro de esta relación con los demás donde adquiere sentido la ética, donde se expresa su razón de ser; es dentro de ella donde ese sentimiento de *interés puro*⁴² que la razón experimenta ante la ley moral adquiere su verdadera significación práctica, donde la autonomía puede entenderse como algo más que un presupuesto ideal, lejano de su posible realización.

“Sólo en una teoría fundada sobre el concepto del deber se desvanece enteramente el recelo causado por la vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocuparemos de esta clase de teoría, porque a propósito de ella, y para escándalo de la filosofía, se pretexta con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría, con ojos de topo apegados a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo”.⁴³

Así pues, tras el análisis de la ética kantiana desarrollado anteriormente, en el que hemos subrayado la propuesta de *emancipación racional* con respecto a las éticas naturalistas/utilitaristas, convenimos en señalar el indisoluble vínculo entre la ética postulada por Kant y la configuración de un orden jurídico⁴⁴ que posibilite la realización

⁴¹ KANT, IMMANUEL, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial, p. 140.

⁴² Nos referimos aquí a la noción de interés práctico expuesta en páginas anteriores.

⁴³ KANT, Immanuel, *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”*, 1986, Madrid, Tecnos, p. 6.

⁴⁴ Consideramos de gran utilidad hacer hincapié en este aspecto, en que Kant ofrece una alternativa muy diferente a la de otros pensadores, como es el caso del ilustrado Jean Jaques Rousseau; mientras que, este último se decantó por la configuración de un orden social en que el derecho pudiera superar la

política de la autonomía de la voluntad por medio de la coacción expresada en leyes, que, a su vez, reflejen los límites en los comportamientos de los individuos como condición del avance moral de la humanidad. En definitiva, podemos decir -a modo de metáfora- que la senda que la razón ha de seguir para cumplir su *promesa de autonomía* pasa por la necesaria conexión entre las praxis de la ética y la política -sustentada en el derecho-, debido a que, en el horizonte histórico en que estas prácticas se desarrollan, la única manera de asegurar la realización práctica de los fines ideales que ordena la ley moral y, en resumen, de garantizar el progreso en el estado de ilustración, es, a ojos de Kant, por medio de una realización *político-jurídica*.

“Llegamos finalmente a lo que constituye el gran aporte de Kant a la teoría del derecho moderno. Convencido de que, no obstante su pertenencia al mundo de la naturaleza, el hombre está dotado de razón en cuyas ideas se encuentra su verdadera dignidad, Kant elabora, partiendo de la autonomía de la voluntad, un concepto de ley universal que ha de mostrar su realidad (práctica) en la omnipotencia de una ley pública (derecho) como condición necesaria de la existencia de una justa sociedad civil (Estado). En otras palabras, lo único que puede legítimamente asegurar la coexistencia libre de los hombres dentro de un Estado de derecho, es la obediencia a un orden jurídico que ha de ser *pensado* como expresión de la voluntad unida de un pueblo”.⁴⁵

Si bien no vamos a entrar a profundizar en detalle en los elementos constitutivos del derecho kantiano, consideramos fundamental poner el foco en la forma en que Kant introduce la historia como un elemento central de su antropología. Esto implica concebir el contrato social de un modo diferente al que habían adoptado los pensadores iusnaturalistas.

Tratando de sintetizar en unas pocas líneas todo el desarrollo anterior, y a modo de conclusiones de este primer capítulo, podemos señalar las siguientes ideas.

En resumen, Kant nos hace pensar en un *yo universal*, en un *nosotros*, desde una óptica situada en el horizonte de la historia, y nos presenta la coacción en sentido racional, no rigorista, como un instrumento liberador, emancipador, dotando así al pensamiento

contraposición entre justicia y utilidad, al ser los hombres *naturalmente bondadosos* y tender hacia el bien moral, en la propuesta práctica de Kant el derecho experimenta constantemente esa tensión entre utilidad y justicia, ya que, si bien el orden jurídico proporciona las condiciones para facilitar el progreso moral, la realización absoluta de este todavía queda lejos. Cfr. LONGÁS, Fernando, *Lo que es de interés de la razón. En torno al tránsito de la filosofía moral de Kant a su filosofía política*, Revista Astrolabio, p. 278.

⁴⁵ LONGÁS, Fernando, *Lo que es de interés de la razón. En torno al tránsito de la filosofía moral de Kant a su filosofía política*, Revista Astrolabio, p. 281.

político de una mayor riqueza y complejidad con esta innovadora propuesta. Asimismo, el descubrimiento de nuestra incapacidad para establecer un conocimiento certero en el ámbito de las disciplinas de la praxis, supone la inexorable necesidad de entender la política vinculada tanto al debate *-uso público de la razón-* como al sometimiento de la ley *-uso privado-*, y nos sitúa en una posición de tránsito hacia un estadio, el de la moralización absoluta, que debemos perseguir, paulatinamente, para cumplir con nuestro *propósito natural*.⁴⁶ En definitiva, este modelo, al que hemos dado en llamar *razón ilustrada*, -que, desde nuestro punto de vista, se encarna en la filosofía práctica kantiana-, nos presenta una razón con una gran confianza en sí misma para experimentar un progreso constante en la adquisición de conocimientos y de libertades que, a su vez, es capaz de modelar comunidades gobernadas por un sentimiento cosmopolita, y producir individuos moralmente “autosuficientes o, mejor dicho, autónomos”. Es, por tanto, esta, una razón dialógica, intersubjetiva, con capacidad de someter a crítica la realidad en que se desarrolla que, de igual manera, alberga la esperanza de reunir las condiciones universales y necesarias para realizar ese camino -guiado por el deber racional- que nos convierta en *sujetos trascendentales* que puedan llegar a acuerdos desde un estadio de moralización en permanente camino a su realización. Como conclusión, podemos aducir que la razón ilustrada ha conformado la simiente de un nuevo modo de pensar la política, en el que las relaciones, y no *los individuos*, las transformaciones históricas, así como los sentimientos de pertenencia y compromiso colectivos, son algunos de los principales componentes.

⁴⁶ Podemos entender este bajo la forma de *promesa de la autonomía*, fundada sobre la posibilidad de convertirnos en sujetos morales capaces de trascender la relación causal medios-fines que postulan las éticas naturalistas. Esta *promesa* solo puede entenderse desde una perspectiva histórica, en la que tomamos consciencia de la distancia que nos separa y, a su vez, obliga a recorrer ese tránsito hacia la moralidad absoluta. (La sugerencia es de Longás, F. art. cit.)

2) LA CRÍTICA DE LA RAZÓN ILUSTRADA EN MARX.

Tras haber hecho un esbozo del desarrollo de la razón ilustrada, y más en particular, la encarnación de esta en las ideas del filósofo prusiano, vamos a detenernos en este capítulo en las grietas y limitaciones que podemos encontrar en ese concepto de razón examinado en el anterior apartado.

Para llevar a cabo dicha empresa, vamos a recurrir al pensamiento filosófico de Karl Marx. La razón es esta idea principal de la que partimos: consideramos que el propio modo de hacer filosofía de Marx implicó una radicalización de la crítica⁴⁷ con la que se había dado origen a la modernidad y que se asienta en Kant como examen sobre los límites de la razón. Dicha crítica, a ojos de Marx, resultó insuficiente, o por decirlo de otro modo, se quedó a medio camino en su proceso emancipador, cayendo en una suerte de dialéctica espiritualista que reducía la filosofía a los objetos de la conciencia; “este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otra manera lo existente, es decir, de reconocerlo mediante otra interpretación”.⁴⁸

Marx manifestó un profundo recelo ante esta forma de hacer filosofía, derivada, en sus propias palabras, por “el proceso de putrefacción del espíritu absoluto”⁴⁹. Nos ha llamado la atención el modo en que ilustra el aporético proceder de sus contemporáneos neohegelianos con párrafos como el siguiente.

“Un hombre listo llegó a pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la idea de la gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese

⁴⁷ Al comienzo del primer capítulo hemos analizado el concepto de crítica filosófica recurriendo a la definición aportada por Michel Foucault en su obra *Qué es la Ilustración*. Foucault muestra ese concepto de crítica como la reflexión sobre el momento histórico que está de hecho aconteciendo y al que, a su vez, el filósofo pertenece de forma consciente. Por verlo a modo de metáfora; es como si la razón pudiera acudir a un tribunal para someterse a juicio y examinarse ella misma, buscando así acometer un progreso constante y paulatino. Lo que pretendemos en este segundo capítulo es someter a examen -a crítica- ese concepto moderno de crítica desde una perspectiva materialista, que muestre como existen unas condiciones materiales que deben reinterpretarse en términos simbólicos, es decir, históricamente. Esto se debe a que estas condiciones influyen de modo determinante en la forma de percibir la realidad por parte del sujeto. Son, por tanto, estas condiciones [*histórico-materiales*] las que impiden que ese *auto juicio* racional pueda realmente celebrarse.

⁴⁸ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 15.

⁴⁹ *Ídem*, p. 13.

hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes.”⁵⁰

Así pues, podemos observar que, pese a que Marx no dirija sus críticas directamente hacia las tesis de Kant, ni se refiera a un concepto de razón ilustrada tan concreto como el que estamos manejando, su modo de pensar hizo tambalear las bases del modo de filosofar que emergió en la era moderna y que promovió la Ilustración con su aspiración de alcanzar la libertad por medio de concebir la política bajo una perspectiva contractualista. En ella, los individuos, embarcados en un rumbo común, trataban de generar las condiciones para una convivencia mejor por medio de acuerdos.⁵¹ Marx reparó en que la lucha emancipadora había de dejar de ser exclusivamente crítica, generadora de conciencia, y que, por el contrario, debía superarse introduciendo la práctica en la crítica y transformando así las condiciones que impiden acercar la realidad al pensamiento.

Partiendo de la perspectiva recién expuesta, vamos a establecer una subdivisión dentro de este segundo capítulo en dos partes; por un lado, pondremos el foco sobre los textos en los cuales Marx lanza una diatriba contra la filosofía en la que critica el punto al que ha llegado esta con su labor crítica insuficiente e inacabada, y aduce que su labor debe ser superada.

“De ahí que el partido político *práctico* exija con razón en Alemania la *negación de la filosofía*. Su error no consiste en ese programa, sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni puede cumplirlo. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando sin dignarse mirarla, algunas frases malhumoradas y banales sobre ella. Su horizonte es tan limitado, que, o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad *alemana*, o toma por *inferior* incluso la praxis alemana y las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los *gérmenes de vida* con que cuenta *en la realidad* el pueblo alemán; pero olvidáis que hasta ahora su verdadero germen ha proliferado en su *sesera*. En una palabra: *no podéis superar la filosofía sin realizarla*”.⁵²

⁵⁰ *Ídem*, p. 9-10.

⁵¹ Somos conscientes de que evidentemente, sería necesario aquí diferenciar entre los autores del contractualismo clásico y la propuesta kantiana de contrato originario explicada anteriormente. No obstante, es nuestra intención enunciar nuestra idea haciendo una referencia de carácter genérico en este contexto.

⁵² MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 56-57.

En resumen, veremos aquí, en la primera sección de este segundo capítulo, como Marx instala un nuevo modo de pensar filosófico que no tendrá ya por objetivo el diagnosticar correctamente la realidad ni pretenderá alcanzar la libertad por medio de los designios de la razón, debido a que esto, en términos marxianos, no es posible. Para Marx la historia no puede reducirse a la autoconciencia ‘como el espíritu del espíritu’, sino que, por el contrario, el pensamiento se halla desde el principio atrapado en un lenguaje y en unas relaciones que lo trascienden.

“Tampoco esta es de antemano una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se comporta ante nada ni, en general, podemos decir que tenga comportamiento alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos”.⁵³

Por otro lado, en la segunda sección del capítulo nos centraremos en aquellos pasajes en los que Marx se refiere ya más explícitamente al modo en que el pensamiento de la modernidad se torna en un pensamiento dominante, o, en otras palabras, a cómo, cuando esa razón ilustrada que parecía poder liberar a los individuos mediante el uso de la razón, ‘crea mundo’ y se desarrolla, crea, asimismo, nuevas formas de dominación que se materializan en distintos modos de producir la vida.

“El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado

⁵³ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 25.

modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”.⁵⁴

Es aquí cuando la crítica de la razón ilustrada se torna, finalmente, en crítica de la burguesía; esto es, por un lado, de sus modos de producción, y, por otro, de sus mecanismos políticos de dominación.

Hablamos en esta sección de un segundo Marx⁵⁵, que emerge en el momento en que este abandona decididamente la crítica religiosa y pasa al campo de la lucha política, buscando, no ya la *emancipación política*, sino la emancipación humana, implementada por el nuevo sujeto protagonista del cambio histórico: el proletariado.

“Por fin, sin abandonar la matriz hegeliana, conservando el «método» de representación de la historia, Marx tenía la conciencia de estar en posesión de una manera nueva de pensar la historia, partiendo de la sociedad civil y de los sujetos que en ella emergían. Consolidaba así su «giro materialista», que pasaba por abandonar la idea de la historia como movimiento del espíritu hacia su autoconciencia y explicarla como lucha del hombre por la subsistencia. Esto puede parecer trivial, pero para la filosofía de su tiempo, poner como motor de la historia algo tan grosero y tosco como la lucha por sobrevivir resultaba una excentricidad plebeya: nada extraño, pues los ilustrados, franceses o alemanes, se representaban la revolución como la irrupción en el ágora de las grotescas convulsiones del vulgo”.⁵⁶

⁵⁴ *Ídem*, p. 16.

⁵⁵ Hemos creído conveniente aclarar aquí una serie de cosas. En principio, cabe comentar que esta subdivisión del capítulo en dos partes, una en que se muestra a un Marx más humanista y filósofo, en permanente brega con la *fraseología* neohegeliana, y otra en que vemos al Marx más político, con un aparato conceptual propio, se basa en la *ruptura epistemológica* a la que se refiere Louis Althusser, desarrollada en *La revolución teórica de Marx*. Althusser entiende este corte epistemológico como un proceso paulatino y advierte acerca del error de leer a Marx en sentido teleológico, como si sus obras de juventud contuviesen un eco de lo que serían posteriormente sus obras de madurez. Somos sabedores de que esta postura ha de traducirse como una posible interpretación, ya que ha sido criticada por otros autores como Eric Fromm y por el propio Francisco Fernández Buey en *Marx (sin ismos)*, por lo que nosotros, sin entrar en el debate, la tomamos como una mera referencia sobre la que orientarnos para implementar la división de nuestro capítulo en las dos vertientes que hemos anunciado anteriormente.

⁵⁶ BERMUDO, José Manuel, *Marx. Del Ágora al mercado*, 2015, Madrid, Batiscafo, p. 54.

2.1 LA CRÍTICA DE LA CRÍTICA.⁵⁷

El sueño de lo que podríamos denominar *el proyecto ilustrado*, -cuyo desarrollo hemos expuesto en sus líneas generales en el capítulo primero-, dejó a la filosofía ante la esperanza de poder depender enteramente de sí misma. Interpretar correctamente el mundo, diseñar un camino hacia la realización de la moralización, elaborar un marco jurídico que nos facilite y permita el paulatino progreso moral, son algunos de los ya nombrados estandartes de aquel proyecto, ideas sin duda seductoras ante un posible clima de autoritarismo como podía ser el del Antiguo Régimen.

El objeto de este capítulo no es analizar el contenido filosófico concreto de esas ideas. No se trata, pues, de confrontarlas con otras diferentes, ni de discutir sobre su posible aplicación, sino, por el contrario, de señalar la necesidad de reorientar la mirada a la hora de hacer filosofía, de reparar en que esa razón a la que se referían los ilustrados se encuentra ya en movimiento dentro del mundo que pretende interpretar, y de que, por consiguiente, no vale con llevar a cabo esa pretendida buena interpretación.

“Marx defiende la irrupción de la filosofía en el mundo como «acción», es decir, como «cultura»; no solo como conciencia subjetiva de lo que es, sino como realidad objetiva que forma parte de él”.⁵⁸

En su proceso de renovación, la filosofía ha de ser capaz de echar abajo esa ‘bóveda craneana’ sobre la que se ha desarrollado la filosofía práctica que, a su vez, la ha mantenido profundamente alejada de la base material, es decir, de las relaciones sociales y productivas que rigen las sociedades. En este punto, Marx discute las tesis de algunos pensadores de su época, de entre los que hemos decidido destacar a Georg Wilhelm Hegel, y uno de sus discípulos, Ludwig Feuerbach⁵⁹, como principales influencias. Vamos a analizar aquí, pues, algunos pasajes de los textos de su estancia en París entre

⁵⁷ Hemos tomado este título de la obra de Marx: *La Sagrada Familia*. “La Crítica crítica, aunque se considere muy por encima de la masa, siente, sin embargo, una infinita conmiseración por ésta. Es tan grande el amor que la Crítica siente por la masa, que ha enviado cerca de ella a su Hijo unigénito, para que cuantos crean en él se salven y puedan gozar de la vida crítica”. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La Sagrada Familia*, 1967, México D. F., Grijalbo, p. 74.

⁵⁸ *Idem*, p. 29.

⁵⁹ Perteneciente al círculo de filósofos del “Club de los Doctores” también conocidos como “jóvenes hegelianos”. Cfr. MARX, Karl, *Antología*, Buenos Aires, 2015, Biblioteca del pensamiento socialista, p.

1843 y 1845: *La Introducción a crítica de la filosofía del derecho de Hegel y Las Tesis sobre Feuerbach*.

Para enfocar el comentario de la primera de estas obras, inicialmente, vamos a situar en la filosofía de la historia de Hegel el prisma del que partirá Marx a la hora de dirigir la mirada. Muy brevemente, repasamos sus principales rasgos.

En primer lugar, consideramos que en Hegel se encuentra la síntesis final del proyecto ilustrado, es decir, la cumbre de este modelo de pensamiento. Nuestro punto de partida para llegar a esta postura se basa en el modo en que Hegel comprende la historia, según el cual, la propuesta práctica de Kant condena a los hombres a una empresa inacabable, imposible de realizar. Y es que, cuando el filósofo prusiano nos insta a «atrevernos a saber» y a cometer un progreso moral que implique una evolución de generación en generación en nuestro proyecto de autonomía racional, Kant nos está poniendo, según Hegel, en un punto en el que es imposible comprender nuestro lugar en la historia, ya que, por más que logremos acometer, paulatinamente, esa evolución histórica, nunca vamos a poder alcanzar, en la vida práctica, ese ideal que la razón nos dicta. En otras palabras, la razón kantiana, al establecer esa insalvable distancia entre «lo que es» y «lo que debería ser» sitúa al individuo fuera de la comprensión del proceso histórico al que pertenece.

“Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su época*; así también es la filosofía *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Por eso resulta tan insensato creer que cualquier filosofía pueda ir más allá de su mundo actual como que un individuo pueda saltar por encima de su época.”⁶⁰

Hegel propone una suerte de reconciliación del filósofo con la realidad, pues entiende que es en esa reconciliación donde se encuentra el verdadero gozo del filosofar. Esta reconciliación, necesaria para superar el momento de negatividad que subyace a la cuestión de la autonomía kantiana, se da en la vida práctica. Es aquí, cuando Hegel lleva esa racionalidad ilustrada a una suerte de extremo, a su máxima expresión: Hegel sintetiza los dualismos dicotómicos de la propuesta práctica kantiana [entre *ser* y *deber ser*, entre *máxima* y *ley moral*] en el momento en que repara en que la razón es constituidora de esa

⁶⁰ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y ciencia política*, 1988, Barcelona, Edhasa, p. 59.

dimensión ética que asegura el poder. El motivo por el cual obedecemos, según la perspectiva hegeliana, no es porque pensemos en un progreso lineal, de generación en generación, en el cual vemos reflejado nuestra pequeña aportación, sino, por el contrario, porque nos sentimos realizados en la realidad de nuestro presente, y nos ligamos éticamente de forma colectiva con el ordenamiento social que está, de hecho, aconteciendo. Es en esta realidad de realización ética donde se produce históricamente la conciencia, es decir, donde se encuentra la razón de nuestro proceso de obediencia y proyecto común como sociedad.

“La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad sin nuestra cooperación; solo la conciencia es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecemos”.⁶¹

Es esta producción espiritual la que configura los arcos y resortes de la bóveda craneana que Marx quiere derrumbar, esto es, las formas *fantásticas* sobre las que la conciencia crea su enajenación. Llegados aquí vemos que, si bien en *Sobre la cuestión judía* Marx hablaba de la “emancipación política” que proponía Bauer como un proceso crítico incompleto en el cual la emancipación religiosa solo era llevada a cabo por el Estado⁶², en *La Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx habla de la necesidad de una emancipación humana de todas sus formas de alienación -no solo la religiosa- y en especial, contra la forma de enajenación dominante en la modernidad: la alienación política del hombre en el Estado Moderno.

Ahora, en la modernidad, agrega Marx, el hombre reconoce a los otros como iguales -o como hermanos, en términos religiosos- solo por mediación del Estado. El Estado moderno pasa a ser, pues, en el terreno político, el mediador imaginario entre los hombres que Dios representaba en el terreno religioso. Es por ello que la *crítica de la*

⁶¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1994, Alianza editorial, p. 57.

⁶² “Con la revolución burguesa (denominada aquí «emancipación política») el hombre se hace libre, pero mediante un rodeo: en lugar de proclamarse él mismo ateo, proclama ateo al Estado. Ahora bien, ya la crítica teológica de los jóvenes hegelianos había demostrado que la religión era un rodeo: el hombre solo reconocía a los otros hombres como hermanos y como iguales por mediación de Dios.” MARX, Karl, *Antología*, Buenos Aires, 2015, Biblioteca del pensamiento socialista, p. 13.

religión, que según Marx supone el presupuesto de toda crítica, debe pues, como decíamos, convertirse en la crítica contra *aquel mundo del hombre religioso del valle de lágrimas* que pretende alejar la *praxis* de la vida, y que, en el terreno de la filosofía práctica, crea realidades impregnadas de dominación desde una conciencia separada de la verdadera base material: la constituida por la sociedad civil.

“Es decir, que tras la superación del *más allá de la verdad*, la *tarea de la historia* es [ahora] establecer la *verdad del más acá*. Es a *una filosofía* al servicio de la historia a la que corresponde en primera línea la *tarea* de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después que haya sido desenmascarada *la figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en *crítica de la política*”.⁶³

Pensamos que es importante subrayar que Marx no lleva a cabo aquí una crítica iluminista en la que se demande una especie de despertar racional contra el enajenante discurso religioso. Su crítica se formula desde una óptica materialista; Marx parece decirnos: la subversión ante una práctica -la religiosa- realizada por hombres con el propósito de dominar a otros hombres y aniquilar su potencial revolucionario, es inexorable y necesaria para devolver el espíritu a aquellos que persiguen una promesa infundada y se mantienen extasiados ante el efecto del *opio de los pueblos*.⁶⁴ Por esto es necesario extender esta subversión, engendrada desde la sospecha, contra las formas políticas de dominación, porque estas están constituidas sobre el fondo del engaño del discurso religioso.

“En este desplazamiento se pone de relieve, precisamente, la insuficiencia de la crítica filosófica. Cuando se comprende que las distintas formas de alienación no tienen su raíz en el error, la ignorancia o la ilusión, o sea, en determinaciones que puedan combatirse y superarse con la verdad de la crítica; cuando se entiende que la enajenación hunde sus

⁶³ MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 44.

⁶⁴ Marx habla de que la religión no es, por así decirlo, un accidente del espíritu superable cognitivamente, sino que, por el contrario, es una forma de existir que expresa al mismo tiempo la miseria de sus condiciones de vida real y el enfrentamiento posible a la realidad que se vive. Es aquí, en este punto, al ver cómo su discurso separa la *praxis* de la vida real, cuando debemos leer la famosa frase de: “la miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo”. Cfr. BERMUDO, José Manuel, *Marx. Del Ágora al mercado*, 2015, Madrid, Batiscafo, p. 33.

raíces en la vida material, en las condiciones de existencia; entonces no queda sino reconocer que la lucha contra la alienación ha de incluir la transformación de la base material donde nace, crece y se reproduce, es decir, en la sociedad civil”.⁶⁵

Así pues, podemos decir que Marx supera el papel de la filosofía cuya labor práctica se basaba en la crítica, al mostrar superada la idea de que la alienación -sea esta religiosa, política o económica- como mero efecto de conciencia, puede ser combatida con la verdad.

Marx avanza con un análisis acerca del modo en que ha sido concebida la historia del Estado prusiano. Aduce que claramente no puede darse una reconciliación con la realidad en el plano ético, -como pretendía Hegel- si el relato histórico ha sido tejido con las *verdades* de la escuela que declara rebelde toda denuncia contra el látigo que las acalla. Tras este análisis de cariz histórico sobre la realidad material, Marx sostiene que esas condiciones deben necesariamente transformarse. Para ello, la filosofía ha de volver la mirada sobre sí misma y convertir la crítica en una crítica desplazada hacia la *praxis*, es decir, una crítica práctica que aniquile el discurso y sus *verdades* construidas sobre el trasfondo de una relación histórica de dominación.

“¡Guerra al estado de cosas en Alemania! Claro que se halla *por debajo del nivel de la historia y de toda crítica*; pero no por eso deja de ser objeto de la crítica, lo mismo que el criminal, por más que esté por debajo de toda humanidad, sigue siendo objeto del *verdugo*. La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán, no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí, sino un arma. Su objeto es su *enemigo*, a quien no quiere refutar, sino *aniquilar*. Y es que el espíritu de esa situación se halla ya refutado. Ni de suyo ni considerándola en toda su realidad *merece ser tenida en cuenta*; su *existencia* es tan depreciable como despreciada. Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con este objeto, pues ya se halla lista con él. Tampoco se tiene ya *por fin de sí misma*, sino sólo por un *medio*. Su *pathos* esencial es la indignación; su trabajo central la *denunciación*”.⁶⁶

⁶⁵ BERMUDO, José Manuel, *Marx. Del Ágora al mercado*, 2015, Madrid, Batiscafo, p. 32.

⁶⁶ MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 47-48

Entramos pues, aquí, en una cuestión central para entender nuestro planteamiento; y es que, con esta nueva concepción de la crítica práctica, la *praxis*⁶⁷ se emancipa del *sólido* discurso del uso de la razón como motor de la historia, lo que nos permite revisar con suspicacia sus propuestas morales como ficciones sujetas al interés de la clase social que las produce. La forma en que podemos combatir ese *solidificado* discurso no es otra que por medio de una crítica que encarne las acuciantes necesidades de aquellos a quienes aquel discurso de la moral racional ha dejado en una posición secundaria, olvidada. Para ello, es necesario que estos tomen conciencia de sus condiciones y realicen una filosofía práctica acorde con su situación histórica y material.

“De lo que se trata es de no dejar a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. La opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esa opresión; la ignominia más ignominiosa, publicándola. Todos y cada uno de los ámbitos de la sociedad alemana hay que describirlos como la *partie honteuse* de esa sociedad. Hay que hacer bailar a estas circunstancias petrificadas cantándoles su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre *coraje*. De este modo se cumple una apetencia insoslayable del pueblo alemán; y las apetencias de los pueblos son por sí mismas las últimas razones de su satisfacción”.⁶⁸

En su análisis histórico, Marx muestra que ni en el Estado prusiano, de carácter reaccionario-feudal, ni en el Estado hegeliano de carácter burgués, realizado en Occidente y en fase ‘ideal’ como modelo filosófico desarrollado en Alemania, podía llevarse a cabo la emancipación humana. Alemania, que era contemporánea en términos de pensamiento, pero no en términos de instituciones, esto es, en la filosofía, pero no en la historia, había compartido las restauraciones de los pueblos más avanzados –Francia e Inglaterra- sin haber implementado, sin embargo, sus revoluciones. Los países más avanzados en cuanto a progreso técnico, al haber padecido revoluciones, habían logrado trascender el Antiguo Régimen de facto, mientras que Alemania, queriendo situarse al mismo nivel sin haber

⁶⁷ Como podemos apreciar, la formulación marxiana de la *praxis* implicó un nuevo modo de pensar la política que rompía contundentemente con los discursos de fundamentos moralizantes propios de la *Aufklärung*. No obstante, según Engels, lo que esta nueva filosofía estaba haciendo era aportar una novedosa respuesta a la cuestión filosófica por antonomasia: “Engels nos introduce en el problema: la relación entre teoría y práctica, entre conciencia y existencia, entre pensamiento y ser. (...) La gran cuestión fundamental de toda la filosofía, y especialmente de la filosofía moderna, es la relación entre el pensamiento y el ser». Cfr. BERMUDO, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, 1975, Barcelona, Península, p.457.

⁶⁸ *Ídem*, p. 49-50.

quemado las ineludibles fases precedentes –esto es, sin haber conocido la revolución-, desembocó en un Estado que era constitucional por fuera y Antiguo Régimen por dentro, esto es, podríamos decir: en una contradicción risible y grotesca. No en vano esbozamos este escenario, ya que, al contemplarlo Marx se cuestiona si en él es posible el alzamiento de una filosofía práctica capaz de implementar una revolución social que supere el orden burgués -al que querían llegar sus contemporáneos, Los jóvenes hegelianos, y él mismo en sus inicios- y plantear una revolución social como alternativa para la emancipación humana.⁶⁹

“La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una praxis *a la hauteur des principes*, es decir, a una *revolución* que no sólo la ponga al *nivel* oficial de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que constituirá el futuro inmediato de los pueblos?”⁷⁰

La respuesta que Marx expone para esta cuestión nos deja entrever el renovado papel de la crítica filosófica como praxis orientada al combate de unas condiciones producidas históricamente. Marx aduce que la teoría no puede superar a la *praxis* ni mostrarse independiente de esta, lo que implica que solo por medio de su conjunción es posible la realización de una filosofía al servicio de la historia y la superación del discurso religioso en favor de la emancipación del hombre real, *de carne y hueso*.⁷¹

“Cierto, el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en tanto demuestra *ad hominem*; y demuestra *ad hominen*, en tanto se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre, la raíz es el mismo hombre. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, o sea, de su energía práctica, es que parte de la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es el ser supremo para el hombre* y, por tanto, en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable. Nada mejor para

⁶⁹ Cfr. BERMUDO, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, 1975, Barcelona, Península, p. 169.

⁷⁰ MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 60.

⁷¹ Término que emplea el propio Marx en *La ideología alemana*, y que ha sido asumido por otros autores como Miguel de Unamuno en su obra *El sentimiento trágico de la vida*.

describirlas que la exclamación de aquel francés ante el proyecto de un impuesto sobre los perros: "¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como a hombres!"⁷²

Esta referencia nos da una imagen muy poderosa sobre la disolución de ese proyecto racional de la modernidad en Marx, máxime en el momento en que el autor se refiere al término del *imperativo categórico*. Marx aduce que debemos asumir el *imperativo* categórico no de la razón, confiada en poder construir autónomamente su propia liberación, lo que la hace permanecer aislada del mundo en su subjetividad y ensimismada con su narcisista reflejo, sino del *ser humano material* quien, subyugado y humillado por sus relaciones sociales y productivas, ha de lograr distinguirse de quienes producen esta realidad de miseria que inevitablemente le define, y emanciparse de ellos.

Para llevar a cabo esta necesaria ruptura se requiere de un sujeto social capaz de ilustrar ese antagonismo entre las artificiales *verdades* de la filosofía de la modernidad y la *vida* real de quienes, a ojos de Marx, habían perdido prácticamente su condición humana, habiéndose convertido en poco más que *apéndices de las máquinas*.⁷³ Marx situó dentro de un horizonte histórico las categorías espirituales, reorientó la crítica filosófica hacia la *praxis*, y además, con ello, refundó el prisma de la filosofía práctica efectuando un giro considerable con respecto a esa racionalidad heredera de la *Aufklärung*. Lo anterior, Marx lo desarrolla desde la premisa de que, no es la libertad, basada en el proyecto de autonomía racional, lo que hace humano al hombre, sino, por el contrario, la necesidad, la obligación material de subsistir mediante la producción de su propia vida.

“Pues cuando Marx declaró que la labor es la actividad más importante del hombre, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre. Y él siguió esta línea de pensamiento en toda su filosofía de la historia, de acuerdo con la cual el desarrollo del género humano está regido por la ley del movimiento histórico y el significado de la historia está contenido en tal ley; el motor político de este movimiento es la lucha de clases, y la fuerza natural irresistible que lo impulsa es el desarrollo de la capacidad laborante del hombre”.⁷⁴

⁷² *Ídem*, p. 61.

⁷³ Cfr. MARX, Karl, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 2016, Madrid, Alianza editorial, p. 68.

⁷⁴ ARENDT, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, 2007, Madrid, Encuentro, p. 32-33.

En esta superación o radicalización de la crítica filosófica de la Ilustración el sujeto social que va a encarnar la necesidad de transformación y emancipación de las injustas condiciones materiales que rigen su vida ha de ser, inexorablemente, el proletariado. Esta afirmación no es baladí, ya que, a ojos de Marx, uno de los logros más destacados de la clase burguesa es haber conseguido identificar a la clase trabajadora con ella y con sus intereses, ocultando su esencia bajo ese disfraz de “*común representante*” contra los estamentos oligárquicos del Antiguo Régimen.

“En cambio, en Alemania, donde la vida práctica es tan poco inteligente como la inteligencia poco práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad ni tiene la capacidad de emanciparse por completo, mientras no le obliguen a ello su situación *inmediata*, la necesidad material, sus *mismas cadenas*.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: En la constitución de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal confiere carácter universal; que no reclama un *derecho especial*, ya que no es una *injusticia especial* la que padece, sino la *injusticia a secas*; que ya no puede invocar ningún título *histórico*, sino su título *humano*; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la *pérdida total* del hombre, y por tanto, *sólo recuperándolo totalmente* puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*”.⁷⁵

Desde nuestro punto de vista, cabe destacar que, tanto el giro filosófico que supuso la denuncia marxiana sobre la nueva configuración social de carácter burgués, como la aparición del proletariado como nuevo sujeto histórico protagonista, fueron dos elementos que supusieron una ruptura sin precedentes con la corriente tradicional. No se puede volver a hacer filosofía de igual modo tras el nacimiento del proletariado como agente social protagonista del proyecto emancipador, ni pueden pensarse las relaciones

⁷⁵ MARX, Karl, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 72-73.

de poder en el plano político soslayando la cuestión del trabajo, esto es, de la producción material de la vida.

“El lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora. La labor, la actividad humana propia de esta clase, fue considerada tan irrelevante que la filosofía ni siquiera se molestó en interpretarla y comprenderla”.⁷⁶

Es, por tanto, la clase trabajadora, el proletariado, quien, como clase genuinamente emancipadora, tiene la función de organizar todas las condiciones de la existencia humana bajo la presuposición de la libertad social, basada en la crítica práctica contra el mundo espiritual y material creado por la burguesía en nombre del interés general y universal de todos. Debe, por consiguiente, llevarse a cabo una fusión, entre el proletariado, clase social representante de las relaciones de dominación históricas perpetradas sobre la clase productora, y la filosofía, al servicio de las condiciones materiales e históricas, para que se pueda implementar el proceso de emancipación real del ser humano.

“Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los *alemanes*, convertidos en *hombres*, realicen su emancipación.

En conclusión:

La única liberación de Alemania que *es prácticamente* posible se basa en el punto de vista *de* la teoría que proclama al hombre el ser supremo para el hombre. En Alemania la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como emancipación simultánea de las superaciones parciales de la Edad Media. En Alemania no se puede acabar con ninguna clase de esclavitud, sin acabar con *todas* las clases de esclavitud. La *concienzuda* Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla *desde el mismo fundamento*. La *cabeza* de esta emancipación es *la filosofía*, su *corazón*, el *proletariado*. La filosofía no puede realizarse sin suprimir al proletariado; el proletariado no puede suprimirse sin realizar la filosofía”.⁷⁷

⁷⁶ AREDNT, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, 2007, Madrid, Encuentro, p. 24-25.

⁷⁷ MARX, Karl, *Introducción a La Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos, p. 75-76.

Marx, con este texto, nos pone ante un nuevo escenario. Como comentamos al comienzo de esta sección del capítulo, Marx llevó a cabo una superación de la filosofía, una radicalización de la crítica filosófica surgida en el pensamiento ilustrado. Asumimos ahora, pues, de nuevo, ese punto de partida para declarar que, bajo la mirada de Marx, no puede haber una filosofía que no sea una filosofía de la *praxis*, esto es, una filosofía orientada, no ya a contemplar el mundo desde una especie de palco reservado, sino que, por el contrario, ha de enfangarse con las condiciones de vida de la clase trabajadora, representante de todas las injusticias históricas, políticas y sociales, y diseñar su proyecto de emancipación.

Entendemos, pues, la *praxis*, como categoría fundamental del pensamiento marxiano, y su desarrollo, como un proceso en el que esta toma conciencia de sí misma y de su unidad, tanto con el discurso filosófico radical, como con la experiencia subjetiva del movimiento obrero. Llegamos, entonces, por así decirlo, a la disolución de la tradicional dicotomía entre teoría y práctica, dado que la teoría pierde su especificidad al convertirse en una forma de *praxis*.

“La filosofía de la praxis no es filosofía sobre la praxis (como si ésta fuera un objeto exterior a ella), sino que es la propia praxis tomando conciencia de sí misma. Pero la praxis sólo existe en unidad con la teoría; por tanto, dicha conciencia lo es de la unidad de la teoría y la praxis (de la fusión del conocimiento de la realidad y de la experiencia del movimiento obrero, de la lucha de clases). Como conciencia de la praxis, así entendida, contribuye así a integrar en un nivel más alto la unidad del pensamiento y la acción, o sea: a elevar la racionalidad de la *praxis*”.⁷⁸

Esta idea de la filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía aparece excelsamente desarrollada en las *Tesis sobre Feuerbach*, texto que Marx redactó durante la primavera de 1845. En él, Marx se dedicó a criticar las ideas del joven-hegeliano Ludwig Feuerbach, aunque desde nuestro punto de vista, el texto requiere una interpretación más amplia, ya que, en él, Marx cargó las tintas contra el materialismo contemplativo de los jóvenes hegelianos en todas sus formas de idealismo filosófico.

De este modo, consideramos que *Las tesis sobre Feuerbach* es una obra en la que

⁷⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/04/cp-12-6-sanchezvazquez.pdf>, 1977, México, D.F., Cuadernos Políticos número 12, Era, pp.64-68.

podemos ver plasmada esa idea de Marx de cómo la filosofía, en su labor crítica, se ha quedado a medio camino. Y es que, pese a su influencia en lo referente a la teoría sobre la alienación, Marx critica contundentemente la concepción de la historia que asume Feuerbach, ya que este, concibe la esencia humana solo como género, como universalidad intrínseca que une de modo natural a muchos individuos. Marx alega también que Feuerbach no alcanzó a ver que el sentimiento religioso no es sino un producto social, y que, el individuo abstracto -que es el objeto de su análisis- corresponde, sin embargo, a una forma concreta de sociedad⁷⁹: “Por eso, Feuerbach no ve que el ‘ánimo religioso’ mismo es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma social determinada”.⁸⁰

La nueva filosofía que ha de establecerse, la *filosofía de la praxis*, no se funda ya en la divinidad, entendida como la razón, -solo para sí misma-, como apuntaba Hegel, sino que, por el contrario, se funda en una razón cuya esencia es la esencia humana, del ser humano real y total. Esto nos lleva necesariamente a cambiar esa consigna hegeliana según la cual solo lo racional es verdadero y real por una nueva, que debe rezar así: *solo lo humano es lo verdadero y real*, pues entendemos al hombre material como lo racional, como la medida de la razón. En este sentido, Feuerbach allanó el camino a Marx al señalar que “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre”, “el interior revelado del hombre”, “que la religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre” -lo que hace que el hombre busque su esencia fuera de sí previamente a hallarla en sí mismo- y, en último término, eliminando ese sujeto ficticio del espíritu absoluto hegeliano para sustituirlo por el hombre real *de carne y hueso*. No obstante, para Marx, Feuerbach cayó todavía en una suerte de esencialismo antropológico al concebir la esencia como algo dado, y no como el producto de las relaciones sociales entre hombres concretos.⁸¹

“Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia efectivamente real, está, pues, obligado: 1) a abstraer del curso de la historia y a fijar en

⁷⁹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=tXSercMtUW4> DEL REY, Javier, Karl Marx. *Feuerbach y la esencia del hombre*.

⁸⁰ MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* en: *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Karl Marx, 2005, Buenos Aires, Losada, p. 17.

⁸¹ Cfr. <https://www.youtube.com/watch?v=tXSercMtUW4> DEL REY, Javier, Karl Marx. *Feuerbach y la esencia del hombre*.

sí el ánimo [*Gemüt*] religioso, y a presuponer un abstracto *-aislado-* individuo humano.
 2) Por eso, la esencia sólo puede ser concebida como género, como universalidad interna, muda, que une *naturalmente* a los muchos individuos.⁸²

Marx comienza la obra criticando todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach, por concebir la realidad efectiva bajo la forma de *objeto epistemológico o de contemplación o intuición*, pero no, en cambio, como actividad humana, como *praxis*.

“Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas «puros» la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un «objeto sensible»; pero, aun aparte de que solo lo ve como «objeto sensible» y no como «actividad sensible», manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto «el hombre», y solo consigue reconocer en la sensación el «hombre real, individual, corpóreo»; es decir, no conoce más «relaciones humanas» «entre el hombre y el hombre» que las del amor y la amistad, y además, idealizadas”.⁸³

La perspectiva materialista no ha sido capaz de integrar la *praxis*, lo que ha provocado que cayese en una suerte de esencialismo absolutamente infértil para la labor emancipadora. En otras palabras, por emplear términos ligados al pensamiento del autor, pensamos que podría expresarse diciendo: *es como si la filosofía, cuando ha asumido la perspectiva materialista, ha olvidado la histórica*.

“Feuerbach quiere objetos [epistemológicos] sensibles, realmente distintos de los objetos de pensamiento o conceptuales; pero no concibe la actividad humana misma como actividad *objetiva* [*gegenständlich*, es decir, efectivamente real, sensible]. Por eso, *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud o conducta teórica como la auténticamente humana, mientras que la *praxis* solo es concebida y fijada en su manifestación sórdidamente judía. De ahí que no comprenda la significación de la actividad ‘revolucionaria’, ‘crítico-práctica’”.⁸⁴

⁸² MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* en: *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Karl Marx, 2005, Buenos Aires, Losada, p. 17.

⁸³ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 37.

⁸⁴ *Tesis sobre Feuerbach* en: MARX, Karl, *La ideología alemana y otros escritos filosóficos*. Karl Marx, 2005, Buenos Aires, Losada, p. 13-14.

Ahora bien, del mismo modo, podemos decir que, el pensamiento, cuando ha dirigido la mirada desde una perspectiva histórica, ha aislado el punto de vista de este nuevo materialismo, cuyo fundamento reside en la *praxis*. Es esto a lo que se refiere Marx cuando espeta su famosa sentencia de la última tesis, donde expresa mejor que nunca esa labor inacabada de la filosofía crítica, incapaz de superar la abstracción del discurso de la autoconciencia como motor de la historia; “los filósofos sólo han *interpretado* diferentemente el mundo, se trata de *cambiarlo o transformarlo*”.⁸⁵

Marx reprocha de un modo más explícito esta actitud a Feuerbach, pues este último tampoco fue capaz de aunar e integrar esa relación tradicionalmente dicotómica, de oxímoron, entre materialismo e historia.

“En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto”.⁸⁶

2.2 LA RAZÓN ILUSTRADA COMO SIMIENTE DE LA SUPERESTRUCTURA.

En esta segunda parte del capítulo dos vamos a centrar nuestros esfuerzos en analizar de qué modo esa razón ilustrada, en el momento en que se despliega en la *praxis*, crea relaciones históricas de dominación forjadas bajo el desarrollo del concepto de *ideología*.

Como hemos visto en el anterior apartado, el proyecto de la razón ilustrada alcanzó su momento de máxima expresión cuando reconoció el hecho de que el pensamiento se despliega después de que lo haga la realidad, lo que implica que, nosotros, cuando pensamos, lo hacemos ya inmersos en una realidad constituida de ideas que conocemos gracias a la historia. Como sabemos, este es el punto de llegada de Hegel. Llegó a él tras partir de la idea de que, si bien Kant fue capaz de cuestionar la tradicional

⁸⁵ *Ídem*, p. 19.

⁸⁶ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 38.

premisa de los primeros contractualistas empiristas, a saber, aquella que sostiene que el sujeto es algo anterior e independiente a la configuración de un orden social y civil, el filósofo prusiano desvió su orientación de una filosofía de la historia al pensar que el sujeto, mediante su racionalidad subjetiva, podía constituir la historia. Marx, sin embargo, pensó esta cuestión en otros términos: para Marx la creación de las diversas formas de la conciencia acontece bajo el desarrollo de las relaciones sociales de dominación que estructuran el orden político burgués. Por consiguiente, el modo de representar simbólicamente la vida deviene, no de un proceso de autonomía, o de praxis ética alojada en la racionalidad de cada individuo que se piensa como miembro de un posible reino de los fines, sino de la praxis enajenante en que se da la producción de la vida del proletariado.

Con frecuencia, se le ha atribuido a Marx una concepción burdamente materialista de la historia. Consideramos que las formas bajo las cuales Engels entendió la filosofía de la historia de Marx no son del todo acertadas. Engels parece haber soslayado la cuestión de la producción simbólica de la vida por parte de los propietarios de los medios acometida en el proceso de enajenación de la conciencia.

“Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho, tan sencillo, pero oculto bajo la maleza ideológica, de que el hombre necesita, en primer lugar, comer, beber, tener un techo y vestirse antes de poder hacer política, ciencia, arte, religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios de vida inmediatos, materiales, y por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o una época es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas e incluso las ideas religiosas de los hombres y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo”.⁸⁷

Al igual que veíamos en *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que son los hombres quienes producen la religión y no la religión la que produce a los hombres, adoptamos esta concepción materialista de la historia, conocida por algunos autores como *materialismo histórico*, para declarar que es la vida la que produce la conciencia, y no la conciencia quien produce la vida. Esto nos lleva a analizar la noción

⁸⁷ Cfr. ENGELS, Friedrich, *Discurso ante la tumba de Marx*, Londres, 1873 <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm>

de *ideología*, no solo como una *falsa conciencia*, hablando en términos epistemológicos -como parece hacer Engels en el anterior párrafo citado-, sino como la producción de la vida en términos simbólicos, desarrollada, siempre, a merced de un orden material determinado, regido por unas relaciones de producción concretas.⁸⁸

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres son reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (...) Aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. (...) No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.⁸⁹

Marx introduce aquí el elemento de la *sospecha* sobre la razón. La razón, cuando arma un discurso, lo hace determinada por las condiciones de su subjetividad. Por eso no podemos hablar de una razón *pura*, autónoma, con una potente capacidad crítica, como pretendían los *mecenas* del proyecto de la razón ilustrada. Es la realidad, desde su complejidad, la que constituye y *deforma* la conciencia y, a su vez, produce las

⁸⁸ Marx introduce un matiz muy importante a la hora de concebir el desarrollo de la historia con respecto al burdo materialismo del tradicionalmente denominado *marxismo vulgar*: para Marx no hay una ley del desarrollo histórico de la humanidad basada en la situación material del individuo o en la satisfacción de sus necesidades básicas. A ojos de Marx, la vida no es “lo que yo como” o “lo que yo bebo”, sino el modo simbólico de cómo el individuo se relaciona con las formas de producción. Este constituye la *praxis*, y es aquí donde se produce la enajenación de la conciencia y se perpetúa el discurso ideológico de la clase dominante.

⁸⁹ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 21.

representaciones que abstraen al hombre de su situación material, de sus condiciones de producción, en definitiva, de su vida. En este punto, Marx señala que la realidad simbólica de la que se halla preñada la conciencia no puede combatirse dialógicamente, por medio de la pura contraposición de ideas, como si el discurso teórico pudiera independizarse y operar por sí solo. Como vemos, el lenguaje es un producto social, que nace en nuestras relaciones, y estas emergen a su vez como relaciones sociales en tanto que se hallan bajo un modo determinado de producir la vida. Por lo tanto, el único modo de impugnar esa reproducción ideológica de la realidad es dirigir la mirada hacia la base real de la ideología, es decir, hacia las condiciones materiales de vida, las condiciones de producción.

“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, (...) Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”.⁹⁰

Ciertamente, como hemos visto al inicio del trabajo, encontramos ya en pensadores del proyecto ilustrado la historia como marco en el que necesariamente se desarrolla la razón práctica. Para ellos, la *praxis* política es una *praxis* histórica que nace de las relaciones entre individuos, de la necesaria asociación entre estos, surgida con el fin de elaborar ordenamientos sociales y políticos en los que podamos vivir de manera digna. La *sospecha* que abre Marx contra este concepto de razón se da, no en cuanto a la dimensión histórica en que se proyecta, sino en torno al factor de dominación que rige esas relaciones históricas. La historia de la *praxis* como historia de la conciencia solo

⁹⁰ *Ídem*, p. 16.

puede entenderse desde el antagonismo social que se produce en las relaciones productivas. Este antagonismo ha ido creciendo con el desarrollo de la división del trabajo.

“Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo «puro», en el sentido de los ideólogos. Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se acusa una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones”.⁹¹

La *sospecha* que introduce el pensamiento de Marx sobre el proyecto de la razón ilustrada implica, necesariamente, la reinterpretación de la historia en términos de relaciones productivas. Marx considera al hombre como un *ser genérico* cuya relación con la naturaleza no se reduce al plano de la subsistencia física, sino también a la producción consciente de su propia vida mediante la capacidad del trabajo.⁹² Es por ello que la enajenación de la propiedad de los medios de trabajo ha devenido en una relación antagónica de dominación entre clases. Según Marx, la clase propietaria de los medios, es decir, la burguesía, ha producido históricamente formas de ordenamiento político en las que se reproduce su discurso ideológico. Esto nos hace ver que, bajo el prisma de Marx, es la estructura misma del poder la que es ideológica; y, por tanto, es en ella donde se reproducen todas las formas de opresión en las relaciones sociales, dado que estas obedecen, en última instancia, al orden material del sistema de producción.

⁹¹ *Ídem*, p. 66.

⁹² Marx empleó en los *Manuscritos* esta definición de *hombre genérico* que, aunque parece no retomar en obras posteriores como *La ideología alemana*, nos ayuda a entender su concepción antropológica del hombre como un ser íntimamente relacionado con el medio en el que habita, ya que, en él, satisface todo tipo de necesidades -tanto materiales, como espirituales- y, con él, establece relaciones de distintos niveles de complejidad. “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo él es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico”. Cfr. MARX, Karl, *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 2016, Madrid, Alianza editorial, p. 142.

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época”.⁹³

El ser humano no es sino un producto histórico de la *praxis*, del trabajo en particular, y de su relación con la naturaleza en general. Como hemos visto anteriormente, las condiciones de trabajo van determinando el *ser* del hombre, ya que, de ellas derivan todas las demás relaciones y formas de vida, desde la propiedad al tipo de familia, de ciudad, de orden político, pasando por la organización de estas instituciones. La concepción histórica de Marx nos lleva a interpretar la historia en función del desarrollo de las *fuerzas productivas*. Esto nos obliga a orientar la mirada hacia el problema del poder de otro modo muy distinto al que adoptaron los filósofos de la razón ilustrada, obstinados en todo momento por señalar cómo debía ser el mundo sin atender a este fundamental factor de la producción, factor, que, para Marx, es el constituidor de la historia.

“Toda la historia de la humanidad se ve ahora en función del desarrollo de las «fuerzas productivas»; las instituciones políticas y jurídicas, las formas de conciencia (literatura, arte, ética, religión...), las luchas internas a la nación o entre estas, todo es interpretado en la concepción marxiana de la historia como determinación de las fuerzas productivas. En particular, las formas de conciencia, de pensamiento, de valoración, tienen su razón

⁹³ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 39.

última de ser no en una racionalidad abstracta que los filósofos, cual sacerdotes de este dios profano, interpretan y sancionan, sino en algo tan grosero y sospechoso para la filosofía tradicional como los medios de trabajo y, en general, las condiciones materiales de vida. Y es así no porque se considere que la razón sea «materia» o mero vapor del cerebro que surge de forma espontánea en el trabajo; sino simplemente porque la racionalidad, como «espíritu», como pensamiento, se considera un instrumento producido por los hombres en, desde y para su intervención en la naturaleza. Y, como todo instrumento sofisticado, tiene su lógica, sus leyes, su verdad y su historia”.⁹⁴

Según Marx, la filosofía del proyecto ilustrado ha abstraído las ideas de la clase dominante como *ideas universales* en su concepción del proceso histórico. De este modo, dirá Marx, se han limitado a examinar independientemente estas ideas, soslayando, por entero, las condiciones de producción o quiénes son los sujetos productores de dichas ideas. Desde la concepción histórica marxiana, *lo general* se ha convertido en *lo dominante*, y no en *lo universal*, ya que, tales ideas, pese a su falsa apariencia, no representan en ningún caso los intereses del ser humano genérico, sino tan solo los de la clase propietaria de los medios de vida.

“En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes que ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante”.⁹⁵

Por último, queremos concluir señalando que, si bien el proceso de dominación en nombre de *lo universal* se da en toda forma de producción espiritual, esto sucede, por supuesto, también, en la forma de organizar el poder. La línea que marcaron Kant y Hegel, con sus concepciones del Estado como *Estado jurídico* y *Estado ético*, respectivamente, nos hacían concebir el poder de acuerdo con un ideal de libertad basado en la *autonomía* del individuo moralizado y consciente del proceso histórico. Como hemos visto, Marx

⁹⁴ BERMUDO, José Manuel, *Marx. Del Ágora al mercado*, 2015, Madrid, Batiscafo, p. 61.

⁹⁵ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal, p. 40.

habla de la necesidad de partir desde los individuos en su situación material concreta, con sus condiciones de vida como principal premisa. Por ello, considera que el Estado, como principal institución de la *superestructura*⁹⁶, se ha dedicado a generar las condiciones materiales óptimas para el desarrollo de esas relaciones históricas de dominación desarrolladas sobre la base de la propiedad de los medios de vida; o, dicho en otras palabras: a producir esa *ideología* que aleja al proletariado de su revolución, de su proceso histórico de emancipación.

“Como el Estado es la forma bajo la que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes y en la que se condensa toda la sociedad civil de una época, se sigue de aquí que todas las instituciones comunes tienen como mediador al Estado y adquieren a través de él una forma política. De ahí la ilusión de que la ley se fundamente en la voluntad y, además, en la voluntad desgajada de su base real, en la voluntad libre. Y, del mismo modo, se reduce el derecho, a su vez, a la ley. El derecho privado se desarrolla, conjuntamente con la propiedad privada, como resultado de la desintegración de la comunidad natural. (...) El derecho privado proclama las relaciones de propiedad existentes como el resultado de la voluntad general. El mismo *jus utendi et abutendi* [derecho de usar y abusar, o sea, de consumir o destruir la cosa] expresa, de una parte, el hecho de que la propiedad privada ya no guarda la menor relación con la comunidad y, de otra parte, la ilusión de que la misma propiedad privada descansa sobre la mera voluntad privada, como el derecho a disponer arbitrariamente de la cosa”.⁹⁷

Es necesario, pues, atender a la identificación que hace aquí Marx entre propiedad y derecho. La ideología burguesa ha universalizado ese discurso en el cual el derecho privado declara las relaciones de propiedad como resultado de la voluntad general o, en otras palabras, como producto de la propia naturaleza humana. Desde la perspectiva de Marx, lo que ese discurso ha hecho es invertir la relación real entre esos dos elementos; la propiedad, como hecho histórico, antecede al discurso sobre el derecho privado. El discurso histórico sobre la propiedad universalizado por la burguesía ha hecho aparecer el hecho de la propiedad como si fuera la expresión de un derecho, soslayando, de este

⁹⁶ Con este término, la corriente marxista, se refiere a todos esos elementos de la vida social dependientes de la *infraestructura económica*, es decir, de la base material constituida por las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Para Marx, la *superestructura* no tiene una historia propia, independiente, sino que está en función de los intereses de clase de los grupos que la han creado. Los cambios en la *superestructura* son, necesariamente, consecuencia de los cambios en la *infraestructura*.

⁹⁷ *Ídem*, p. 54.

modo, la *praxis propietarista* como el elemento que en sí ha generado el discurso intelectual sobre el derecho privado natural.

De esta forma, lo que es histórico se muestra como algo natural, como algo nacido del posible debate entre individuos moralizados y autónomos ajenos a la construcción de un discurso ideológico nacido bajo unas relaciones de poder concretas.

3) CONCLUSIONES

Durante los anteriores capítulos hemos observado la máscara que se dibuja sobre el lenguaje ocultando sus significados y consigue soslayar las diferentes posibles interpretaciones de la realidad por medio de un discurso sobre aquello que *es racional*, y, por ello, debe universalizarse. El manto níveo y *puro* de la razón ha revestido históricamente los discursos políticos, sobre todo, desde el periodo de la Ilustración. Esto ha instalado un modo esencialista de pensar el poder según el cual, nosotros, como seres de razón, creemos que podemos trazar un destino común liderado por el progreso si hacemos uso de nuestra voluntad racional y nos ponemos en la posición de *portavoces de la humanidad*, toda vez que hayamos interiorizado la necesidad de actuar de acuerdo con el deber, y no de un modo egoísta e interesado.

En este trabajo hemos intentado abordar, en la medida de lo posible, esta cuestión de la identificación del poder y el lenguaje, de la razón y la norma, de la crítica y la sospecha. En primer lugar, convenimos en señalar la importancia de la propuesta de la Ilustración para abrir esa primera brecha contra el orden filosófico pre-crítico. La *praxis* pasó a estar a cargo de los individuos, quienes, ahora, tenían que buscar formas de justificación válidas según la voluntad racional. Guiar la *praxis* bajo los designios de una *filosofía del deber* es una postura que, así, en principio, parece filosóficamente imbatible. No lo es tanto, sin embargo, si pasamos a concebir la realidad como un escenario donde se desarrolla un enorme caos dinámico, un devenir de fuerzas en constante oposición, un discurso de realidad preñada de ficción cuya simbología ha sido producida por el personaje histórico protagonista, a saber, la clase propietaria de los medios de vida.

Nuestra crítica de la Ilustración pretende revelarse, a fin de cuentas, como una crítica a un concepto de razón que ha padecido un proceso de apropiación ideológica en manos de quienes históricamente han obtenido innumerables réditos al proclamar altivamente y, quizá, no sin cierta ceguera, aquello de “¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”.⁹⁸

Tal y como hemos indicado en el apartado de la introducción, la obra *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* de Hannah Arendt ha inspirado nuestra

⁹⁸ KANT, Immanuel, *Qué es la Ilustración*, 1985, México D. F., Fondo de Cultura Económica p. 37.

interpretación de Marx como un filósofo cuyo pensamiento rompió con la tradición filosófica. Y es que, contrario a lo que la filosofía había venido haciendo históricamente, Marx fue capaz de poner en primer plano la cuestión de la labor, declarando que es esta la actividad que nos diferencia en tanto que seres humanos.

“La Revolución industrial, con su ilimitada demanda de pura fuerza de labor, abocó a lo inaudito de una reinterpretación de la labor como la cualidad más importante del hombre. La emancipación de la labor, en el doble sentido de emancipar la clase trabajadora y dignificar la actividad para la clase trabajadora y dignificar la actividad del laborante, implicaba desde luego un nuevo «contrato social», esto es, una nueva relación fundamental entre los hombres basada en lo que la tradición habría despreciado como el ínfimo denominador común de los seres humanos: la posesión de fuerza de labor. Marx extrajo las consecuencias de esta emancipación cuando dijo que la labor, el metabolismo específicamente humano con la naturaleza, era la distinción humana más elemental, lo que distinguía intrínsecamente la vida humana de la animal”.⁹⁹

De las disertaciones de Arendt en dicha obra hemos tomado nuestro enfoque del pensamiento de Marx como un pensamiento de ruptura con la tradición: para ser precisos, de ruptura o crisis con la tradición filosófica que se estableció a partir de la Ilustración, basada, eminentemente, en el proyecto emancipador de la razón.

Para perfilar este enfoque de crítica a la razón ilustrada, hemos apoyado nuestra reflexión en posturas como la de Adorno y Horkheimer. Estos dos pensadores muestran una crítica de gran actualidad y utilidad para desarrollar nuestro punto de vista. En su obra *Dialéctica de la Ilustración*, dichos filósofos dedican un interesante capítulo titulado, *El concepto de Ilustración*, a analizar el modo en que el pensamiento ilustrado ha impulsado a la razón en su pretensión de *ser el mundo*, para lo cual, esta ha llevado a cabo un proceso de absolutización de la realidad con el que poder someter a la sociedad bajo los pilares de la división del trabajo, la especialización de disciplinas y el sistema de producción fordista. Según Adorno y Horkheimer, la economía burguesa ha simbolizado este proceso histórico como un paso *del mito al logos*, en el que se acaba imponiendo, inexorablemente, la *iluminación racional* bajo la que subyacen sus relaciones de dominación.

⁹⁹ ARENDT, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, 2007, Madrid, Encuentro, p. 21.

“Finalmente, automatizada la autoconservación, la razón es abandonada por aquellos que en cuanto que guías de la producción han asumido su herencia y ahora la temen en los desheredados. La esencia de la Ilustración es la alternativa, cuya ineludibilidad es la del dominio. Los hombres habían tenido siempre que elegir entre su sumisión a la naturaleza y la sumisión de ésta al *sí mismo*. Con la expansión de la economía mercantil burguesa, el horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie. Bajo la coacción del dominio el trabajo humano ha conducido desde siempre lejos del mito, en cuyo círculo fatal volvió a caer siempre de nuevo bajo el dominio”.¹⁰⁰

Estos pensadores de la Escuela de Frankfurt proponen adoptar una *dialéctica negativa* como respuesta a la apropiación de la historia acometida por la razón. De igual forma, podemos conectar esta idea con la actitud de *sospecha* que Marx postula ante la imposición histórica del relato burgués. La producción histórica de la conciencia bajo las formas de dominación burguesas ha configurado un concepto de razón que favorece sus intereses ocultándolos bajo la persecución de una supuesta universalidad. Kropotkin describió nítidamente este hecho en el campo de la economía clásica: “la economía política se ha limitado siempre a comprobar los hechos que veía producirse en la sociedad y a justificarlos en interés de la clase dominante”.¹⁰¹

En nuestra exposición hemos querido atender con detalle al proceso de erosión que ha experimentado el normativismo político tradicional. No discutimos la necesaria sujeción de la acción política a principios morales, sin embargo, parece difícil construir un suelo firme para la elaboración de tales principios. Poner en tela de juicio las consignas de la *praxis* capitalista se antoja una labor compleja que, desde luego, requiere superar la actividad estrictamente teórica. Y es que, como hemos observado con anterioridad, las relaciones sociales de dominación engendradas en el seno del orden capitalista, dictan el devenir de la historia de un sistema que presenta como automático y *natural* su propio funcionamiento.

“Los capitalistas no se reparten el mundo llevados de una particular adversidad, sino porque el grado de concentración a que se ha llegado les obliga a seguir este camino para

¹⁰⁰ Cfr. ADORNO, Theodor, y, HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, 2001, Madrid, Trotta, p. 85.

¹⁰¹ Cfr. KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan*, 2008, Tenerife, Tierra de fuego, p.182.

obtener beneficios; y se lo reparten ‘según el capital’, ‘según la fuerza’; otro procedimiento de reparto es imposible en el sistema de la producción mercantil y del capitalismo”.¹⁰²

Hemos planteado este breve ensayo como el de un posible trabajo de carácter introductorio. Nuestro objetivo ha consistido en sentar las bases para una reflexión futura con la que trataríamos de analizar pormenorizadamente los procesos de significación de las categorías políticas del orden capitalista. No en vano hemos recurrido al pensamiento de Marx. Consideramos que el pensamiento de Marx inaugura un tipo de análisis de gran utilidad para explicar otros procesos, y que en él podemos encontrar la base de la crítica práctica contra las formas de apropiación de la clase burguesa. Ante todo, somos conscientes de que el orden que describe Marx ha experimentado fuertes transformaciones históricas, pero, a nuestro entender, su pensamiento supone un primer paso muy importante para desarrollar esta crítica contra ese concepto de razón que no ha sido capaz de entregarnos lo que los pensadores ilustrados deseaban.

Marx abre la veda para que transitemos por un interesante camino en el que podremos observar con nuevas herramientas las sociedades del mundo contemporáneo. Gracias a su *sospecha* del mundo ilustrado podemos entender mejor las metáforas del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, quien, en *Modernidad líquida* describe la evolución de la modernidad desde la idea del desarraigo de los *sólidos* valores y estandartes ideológicos tradicionales. Bauman dedica un capítulo en esta obra al concepto contemporáneo de *individualidad*, socialmente asociada a la *praxis* del consumo. El capitalismo ha logrado crear una *ética del consumo* en la que el individuo proyecta sus anhelos y expectativas al mismo tiempo que reproduce inconscientemente las prácticas ideológicas de dicho sistema. En esta ética aparentemente *no hay normas*. El individuo se realiza en tanto que consumidor, lo que le da una falsa creencia de autonomía e independencia.

“La vida organizada en torno del consumo debe arreglársela sin normas: está guiada por la seducción, por la aparición de deseos cada vez mayores y por los volátiles anhelos, y no por reglas normativas. No hay ningún Pedro ni Juan que nos ofrezcan alguna referencia

¹⁰² LENIN, Vladímir, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, 1974, Madrid, Fundamentos, p.67.

para tener una vida exitosa; la sociedad de consumidores se presta a la comparación universal... y el límite es el cielo”.¹⁰³

Ante nuestra pretensión de renovar la *sospecha* hacia la producción simbólica de la vida y sus formas de expresión desarrolladas por la clase dominante en la actualidad, contemplamos la necesidad de acometer un proceso de *resignificación* de las categorías del pensamiento de Marx, con el que poder responder a esa apropiación del pensamiento implementada por la burguesía. Asumimos la necesidad de llevar a cabo una crítica práctica ante la creciente *ideologización* de la sociedad en valores individualistas y consumistas, y creemos, por tanto, de gran necesidad el hecho de repensar el mundo actual desde su concepción materialista de la historia.

A fin de cuentas, este trabajo ha sido motivado, entre otras cosas, por el ánimo de someter a crítica las consignas de la lógica neoliberal que impregnan la conciencia de las sociedades actuales. Ideas como “*más es mejor*” o “*quien quiere puede*” rigen nuestro modo de concebir el mundo y alteran nuestras relaciones con los demás y, también, por otro lado, vacían de contenido material la mayor parte de movimientos políticos de hoy en día. Retornar la mirada a un autor como Marx, que vislumbró la problemática del poder como algo más complejo, regido por la producción espiritual, simbólica, de la vida dentro del régimen productivo capitalista, nos hace ver la necesidad de anteponer la cuestión de la propiedad de los medios como principal premisa.

Como dice Marx, es necesario sustituir el *reino de la necesidad* por el *reino de la libertad*. Y esto debe llevarse a cabo en el campo de la economía.

“Pero antes de producir, sea lo que fuere, ¿no es preciso sentir su *necesidad*? ¿No es la necesidad quien desde el principio impulsó al hombre a cazar, a criar ganado, a cultivar el suelo, a fabricar utensilios y más tarde aún a inventar y construir máquinas? ¿No es asimismo el estudio de las necesidades lo que debiera regir a la producción? Sería por lo menos también lógico comenzar por ahí para ver después cómo hay que actuar para satisfacer esas necesidades por medio de la producción.

Es esto precisamente lo que nosotros hacemos.

Pero en cuanto la consideramos desde este punto de vista, la economía política cambia totalmente de aspecto. Deja de ser una simple descripción de hechos y deviene en *ciencia*, como lo es la fisiología: se la puede definir como *el estudio de las necesidades de la*

¹⁰³ BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, 2017, Madrid, Fondo de Cultura Económica, p. 82.

humanidad y de los medios para satisfacerlas con la menor pérdida posible de fuerzas humanas. Su verdadero nombre sería el de fisiología de la sociedad. Y constituye una ciencia paralela a la fisiología de las plantas o de los animales, las cuales también consisten en el estudio de las necesidades de la planta o del animal y de los medios más ventajosos de satisfacerlas. En la serie de las ciencias sociales, la economía de las sociedades humanas viene a tomar el puesto ocupado en la serie de las ciencias biológicas por la fisiología de los seres organizados”. ¹⁰⁴

La crisis de los valores ilustrados en favor de la imposición de la lógica neoliberal debe impulsarnos a ver la economía desde una perspectiva de crítica y sospecha. Ante esta tesitura, nosotros planteamos una pregunta alternativa; ¿no debería estar guiada la producción por la necesidad?

Finalmente, queremos concluir señalando el hecho de que reflexiones como la que hemos llevado aquí a cabo pueden sernos de gran utilidad como primer paso para edificar algo más completo en un futuro.

¹⁰⁴ KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan*, 2008, Tenerife, Tierra de fuego, p. 177-178.

4) BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor, y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, 2001, Madrid, Trotta.

ARENDT, Hannah, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, 2007, Madrid, Encuentro.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, 2017, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

BERMUDO, José Manuel.

- *Del Ágora al mercado*, 2015, Madrid, Batiscafo.

- *El concepto de praxis en el joven Marx*, 1975, Barcelona, Península.

DEL REY, Javier, <https://www.youtube.com/watch?v=tXSercMtUW4>, Karl Marx. *Feuerbach y la esencia del hombre*.

ENGELS, Friedrich, *Discurso ante la tumba de Marx*, Londres, 1873. Extraído de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/83-tumba.htm>

FOUCAULT, Michel, *Sobre la Ilustración*, 2003, Madrid, Tecnos.

HERNÁNDEZ, Maximiliano, *Immanuel Kant II*, 2010, Madrid, Gredos.

KANT, Immanuel.

- *Crítica de la razón práctica*, 1995, Salamanca, Sígueme.

- *En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica”* en: *Teoría y práctica*, 1986, Madrid, Tecnos.
- *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, 1987, Madrid, Tecnos.
- *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 2015, Madrid, Alianza editorial.
- *Qué es la Ilustración* en: *Filosofía de la historia*, 1985, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

KROPOTKIN, Piotr, *La conquista del pan*, 2008, Tenerife, Tierra de fuego, p.182.

LENIN, Vladímir, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, 1974, Madrid, Fundamentos.

LONGÁS, Fernando, “*Lo que es de interés de la razón. En torno al tránsito de la filosofía moral de Kant a su filosofía política*”, art. en *Revista Astrolabio*, Nº 11, Barcelona, 2011.

MARX, Karl.

- *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, 2013, Valencia, Pre-textos
- *Manuscritos de Economía y Filosofía*, 2016, Madrid, Alianza editorial.
- *Tesis sobre Feuerbach* en: *La ideología alemana y otros escritos filosóficos. Karl Marx*, 2005, Buenos Aires, Losada.

MARX, Karl, y ENGELS, Friedrich.

- *La ideología alemana*, 2018, Madrid, Akal.
- *La Sagrada Familia*, 1967, México D. F., Grijalbo.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, 1977, México, D.F., Cuadernos Políticos número 12, Era. Extraído de: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/04/cp-12-6-sanchezvazquez.pdf>

SOLÉ, Joan, *El giro copernicano en la filosofía*, Madrid, 2015, Batiscafo.