

## **La crisis del marxismo y su incidencia en la ética**

Norbert Bilbeny

---

Si aceptamos que el marxismo está en crisis, la crisis del marxismo no es una cuestión insustancial para la ética. Pone entre las cuerdas, o quizás ha derribado ya del todo, a una de las más penetrantes interpretaciones con que hasta hace bien poco se ha concebido la relación de la ética con la política, por el lado más práctico de aquélla, y de la ética con las ciencias sociales y la filosofía de la historia, por el lado teórico. De este modo, el declive del marxismo afecta no sólo a los contenidos normativos de una ética, sino a todo el resto, es decir, a la definición de los conceptos fundamentales y al estudio de los aspectos metanormativos de la ética, por ejemplo, la historicidad del discurso moral.

Puesto que desde Aristóteles admitimos el engarce de la ética con la política, y desde la Ilustración con el conocimiento social, no creo que sea irrelevante tratar en estos momentos sobre la incidencia de la crisis del marxismo en la ética, por lo que dicha crisis, como acabo de decir, pone a la intemperie. La moda, es cierto, no nos acompaña, por eso es posible que al tratar sobre ese tema parezcamos insistir sobre un asunto obsoleto. Pero me permito avanzarme a académicos y contraacadémicos contestando que, al igual que la moda, la desmoda del marxismo también define nuestra época filosófica y moral.

### **¿Postmarxismo?**

Intentando interpretar y resumir los puntos fundamentales en que se basa hoy el rechazo del marxismo en la filosofía práctica, anunciándolo como una tradición muerta, observamos que se renuncia, ante todo, a la idea de un eje de la historia consistente en el pleno desarrollo de las fuerzas productivas, eje que al girar produciría el torbellino de la lucha de clases. En segun-

do lugar, se ataca la noción de un sujeto histórico, el conjunto de los asalariados, que encauzaría aquella lucha hacia la revolución comunista. Al mismo tiempo, se rechaza la creencia de que el comunismo suponga, como sociedad de seres libres y fraternales, el paso de la prehistoria a la historia, donde se habrán cumplido todos los objetivos anteriores. Y, en último término, se tacha de no menos anacrónica la suposición de que para alcanzar la meta de la historia haya que pasar por una fase de transición revolucionaria de dominio de los asalariados sobre el resto de clases sociales. Se considera, pues, que el marxismo está agotado, y que sólo es vigente como dogma político o, en el mejor de los casos, como metodología concurrente en algunas ciencias sociales.

Sin embargo, cuando el rechazo no quiere ser absoluto, tal como vemos hoy en la sociología europea, se reconoce que hay un cierto fondo moral en el marxismo que no se puede dar por superado, como la voluntad de racionalidad y de emancipación. Esta posición mantiene tales ideas —que dicho sea de paso, son más privativas del liberalismo que del marxismo, y aún son escasamente asumidas por este último—, y junto a dichas ideas propone unas cuantas más para lo que, entre nosotros, se ha dado en llamar «Postmarxismo»<sup>1</sup>. Esas ideas vendrían a ser: la primacía del movimiento de la crítica sobre las articulaciones institucionales e ideológicas concretas; la reposición del sujeto individual y su pensamiento interrogante; el acercamiento de la política al plano de la ética, para discutir los fines sin quitar relieve a los medios. Como prueba de la plausibilidad de estas ideas estaría el hecho ilustrativo de los últimos movimientos sociales, donde se advierte, según ve el postmarxista, la raíz moral y no económica de las protestas. Es posible, así, que varias ideologías puedan convivir en la mentalidad a que nos referimos, en que, por ejemplo, el anticapitalismo no excluye el buen cuidado de la Ilustración. Se trata de evitar tanto el dogmatismo como de hacer entrar en barrera demasiado rápidamente el legado de la modernidad. La idea del progreso histórico ya no tiene validez, excepto si la pensamos como una hipótesis entre otras. Pero eso no nos priva de seguir seleccionando nuestros objetivos sobre la demanda de más racionalidad y de más libertad.

Este postmarxismo se presenta incluso como «postmodernismo de izquierdas». Quizás no nos equivocamos si pensamos que corresponde a una actitud intelectual bastante generalizada. Lo que pueda quedar del marxismo más la suma de la autopercepción postmoderna son índice de que el postmarxismo es, según se ha llegado a decir, «un movimiento y una forma de pensamiento ético» sobre la base de una «conciencia indignada»<sup>2</sup>. Este componente ético es ahora el que más se echa en falta en el marxismo clásico.

<sup>1</sup> G. VILAR, «De Marx al postmarxisme», *La Vanguardia*, 3.II.1987.

<sup>2</sup> *Ibid.*

Pero nosotros podríamos también añadir: ¿no es la moral del liberalismo lo que se está pidiendo en Marx? Y ¿no se está ignorando la parte nada despreciable de moral que bulle en la literatura de éste?

### Paradojas de una ética marxista

Ante todo la pregunta es si se puede hablar de una ética marxista. Creo que la respuesta es negativa, si entendemos por ética una filosofía moral y no simplemente un punto de vista moral. El hecho, por otra parte, de que haya existido un marxismo ético —y aquí «ético» tiene el énfasis de *moral*— no nos autoriza para hablar de una ética marxista en sentido estricto, como tampoco nos lo autoriza, sigo creyendo, el hecho de que tales o cuales autores marxistas hayan articulado un pensamiento ético, como Bernstein, Adorno o Sartre. Una ética marxista requiere tomar de Marx una filosofía moral, so pena de que se crea en un marxismo sin Marx. Puesto que en Marx no existe esta clase de filosofía, cabe concluir que tampoco se puede hablar, en puridad, de una crisis de la ética marxista.

Lo que existe, en cambio, es una crisis del marxismo que incide de mayor o menor manera en la ética. ¿Por qué, sin embargo, aceptamos que el marxismo y la ética puedan estar relacionados? Indudablemente porque hay en él una carga epistemológica y un trasfondo moral que virtualmente entran de lleno en el área de la ética. Es así que la languidez actual del marxismo no puede ser un fenómeno indiferente no sólo a los ojos de una ética que participe del pensamiento marxista, sino probablemente de cualquier ética que, como decía al principio, se tome en serio la deuda de la filosofía con las ciencias sociales y la condición política del hombre objeto de la filosofía.

Creemos, pues, que no hay una ética marxista, pero que sí hay un punto de vista moral en la obra de Marx, subrayado con más o menos acierto en el llamado marxismo ético. Por lo que no hay razón para decir, con el post-marxismo, o con el neoconservadurismo de tinte liberal, que se echa en falta una perspectiva del hombre en la literatura de Marx. Vigente ésta o no —más bien lo segundo—, esta perspectiva tiene un puesto en ella, y aún es posible que tenga para nosotros algún valor, dado que buena parte de los factores objetivos que hicieron tener a Marx la moral que tuvo han sobrevivido hasta hoy. La sociedad de clases, la dominación y el origen económico de ésta, no se pueden quitar de un plumazo en el fondo de reflexión de una ética válida terrenalmente. Marx criticó estos factores y en la crítica tomó posición.

El desafío para el analista de hoy consiste, sin embargo, en aclarar la forma con que se presenta la perspectiva moral en Marx, antes de convenir si ésta es reponible o no en la actualidad. Por de pronto, parece que la forma

de la moralidad remanente en la obra de Marx es problemática, y sobre problemática, paradójica. Veamos por qué.

La paradoja de la moralidad en Marx posee una primera dimensión ontológica, pues se dice que el comunismo es históricamente inevitable y a la vez se admite la actuación política por preferencias morales, sin determinismo histórico alguno. Luego tiene un significado epistemológico, al reconocer los fines políticos-morales de la acción y estar proponiendo, al mismo tiempo, el rechazo de la moral como «prejuicio burgués»<sup>3</sup>. Esta paradoja es debida a la convivencia en Marx de una idea, hecha explícita, de la moral como normatividad burguesa —la moral de la «eticidad» hegeliana—, y de otra idea, moral sin decirlo, de la emancipación humana. Asimismo, hay que añadir el fondo complejo con que Marx concibe al sujeto de esta emancipación, pues se presenta al hombre como determinado socialmente, pero tendente a su realización como ser autónomo.

Aun con su aspecto problemático, no deja de existir este acentuado ingrediente moral en Marx. Desde luego él ha renunciado a formular explícitamente unos principios de la acción transformadora, de la praxis, y unos supuestos valorativos en estos principios como índice de conducta para la nueva sociedad sin clases. Ha renunciado a una ética, pero no, como decíamos, a un punto de vista moral. Antes se ha dicho que esta visión en Marx es formalmente problemática. Materialmente, al menos, no lo es tanto. La moral de Marx se polariza: en el Marx joven, en torno a la crítica de la ideología; en el maduro, alrededor de la teoría del valor, y a lo largo de toda su obra en torno a la crítica, por así decir, de la cultura burguesa. La conciencia moral de Marx se revuelve, en sus escritos sobre la ideología, contra el fenómeno de la alienación, y en su obra económica contra el hecho de la explotación del trabajo asalariado. Nada más revelador del moralismo actuante en dicho autor que los pasajes dedicados al fetichismo de la mercancía (*Capital*, I, 1) y al salario (I, 19). Parecería, en cualquier caso, que al final el postulado primordial defendido por el autor es el comunismo, si se quiere ya como *valor* moral. Con todo, el fin u objeto de la sociedad sin clases pertenece más, a mi parecer, al orden del juicio histórico que al del juicio moral en Marx. En éste, en la moral, hay un postulado fundamental que se infiere, creo que con toda evidencia, de la denuncia de la alienación y de la explotación: puesto que ambas lo son del *trabajador* respecto de su *trabajo*, se deduce que el valor esencial está en el trabajo humano, o, en términos menos duros y más adaptables a hoy, del hombre como por encima de todo activo-creador, *poietés* o hacedor, a distancia ya del hombre como *logistikós*, pre-*valiente* hasta Hegel. El trabajo es el principal valor que, a mi parecer, nos sale al encuentro en cuanto nos proponemos discretamente aislar los elementos

<sup>3</sup> Distinción tomada de S. Lukes, *Marxism and Morality* (The Clarendon Press, Oxford, 1985).

morales de la literatura marxiana. En ella misma se declara que el trabajo es *substancia y medida* del valor de cambio, después de que se ha largamente introducido la tesis de que el hombre gana su ser con su acción operaria. Por eso me atrevería a decir que en el marxismo no se defiende tanto una moral de la emancipación cuanto de la Autonomía, donde la libertad no viene *antes de sino con* la realización de las capacidades productivas o, si se quiere, *poéticas*<sup>4</sup>.

Tampoco el contenido mismo de la moral marxista está exento de contradicciones —por ejemplo, y quizás sobre todo, la existente entre el sujeto voluntario de la revolución y el mismo sujeto determinado, por las relaciones de producción, hacia una «falsa conciencia». Con todo, para un interés de hoy, creo que hay algo más preocupante en lo concerniente a la moralidad apuntada por Marx, y este algo son sus silencios. Para empezar, el silencio sobre los principios y las condiciones de la justicia en la sociedad socialista, lo que ha incapacitado al marxismo posterior a Marx para ofrecer una resistencia moral a las medidas tomadas en su propio nombre. ¿Cómo criticar, en este sentido, la permanencia de clases sociales en la URSS actual, precisamente cuando no existe ya propiedad privada de bienes colectivos? Tras de ello viene el silencio de Marx sobre la legitimidad de los medios de acción política. Los métodos de la política no son materia de discusión en su obra. ¿Es Marx, como Bentham, un consecuencialista a ultranza, sin que importen tanto los principios y las reglas de la acción como su consecución en nombre de un fin dado? O quizás en la cabeza de este hilo de silencios esté, en definitiva, el silencio de Marx sobre la moralidad como hecho y principio individual, sobre el individuo moral que elige y actúa, como hemos dicho, bajo el supuesto de su esencia productiva.

La minusvaloración del protagonismo individual tiene su lógica y sus ventajas en el marco de la sociología de la revolución, pues alisa el camino de la disciplina de grupo y de la razón de clase, cosas que el individualismo del fundamento ético se impondría a sí mismo a contrapelo. Sin embargo, aun para seguir concibiendo al hombre como ser revolucionario hace falta establecer el estatuto del individuo moral. Sin este reconocimiento, se debilita la estructura de los derechos y las necesidades, empezando por la necesidad de la insubordinación.

### Una deshistorificación de la ética

Hasta aquí, en dos palabras, la retícula moral inherente al marxismo, con

<sup>4</sup> A nuestro juicio no se ha insistido lo suficiente sobre el concepto marxiano de *Arbeit* en sus raíces postkantianas: Fichte, Schiller. Vid.: T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (Southern Illinois University Press, Carbondale, 1980).

sus silencios y paradojas, pero también con sus nudos fuertes. Ahora bien, la puesta en cuarentena del marxismo, ¿cómo, en dos palabras también, ha repercutido en la ética?

Puesto que la ética ha tomado de Marx tanto los aspectos morales como epistemológicos de su obra, como decía al principio, habremos de considerar la manera en que el relevo de unos y otros, y no sólo de los morales, ha podido, en un juicio provisional, incidir en el análisis ético actual.

Al quebrarse la influencia *moral* del marxismo creo que la ética vive su crisis más aparente en la relación con la política. La crisis del marxismo en la ética —cabe decir, en la ética de los autores políticamente de izquierdas— es, ante todo, la crisis de la transición de la ética a la política, como resultado del vacío normativo creado. Es posible, consiguientemente, que nos encontremos hoy con teorías éticas que no son más que transposiciones de la política que se hace, como en el neoliberalismo contractualista, o con teorías academicistas pretendidamente antepuestas a lo político, como ocurre, a mi parecer, en las éticas constructivistas y del discurso. Entre unas y otras, si hay una ideología dominante en la ética de hoy nada impide que sea la del individualismo conservador, o al menos no beligerante con los valores más reluctantes del conservadurismo.

Por otra parte está la pérdida de fuerza de la *epistemología* marxista, que repercute en la ética sobre aspectos metanormativos, menos «militantes» pero quizás más decisivos en el orden de la teoría. El alcance primero en la ética de la crisis del marxismo como epistemología bien puede verse en la desaparición de la sospecha de lo ideológico en el discurso ético y en el lenguaje moral. Dejar de tomar conciencia de que cualquiera de estas representaciones puede ser una trenza de palabras vacías enrollada para tapar un interés ajeno a la moral y a la ética es limitar por adelantado los recursos analíticos de la filosofía moral. Marx enseña que cualquier complejo de ideas puede ser «ideología», disfraz de una situación en la que las ideas sólo valen como pretexto. Empezar el análisis de la filosofía moral con este prejuicio, digámoslo así, metodológico, puede ser de cierta utilidad, a condición cuando menos que se haga también sospecha del marxismo como posible ideología en sentido marxista.

Insistiendo en la parte de epistemología marxista que haya sido retirada de la ética, quiero hacer mención, en segundo lugar, de la desaparición de lo histórico en el objeto tanto de la ética normativa como metanormativa: el individuo inevitablemente puesto en lo histórico, comenzando por el sujeto moral, y el lenguaje inevitablemente recorrido por lo histórico, empezando por el lenguaje moral, son temas, o, mejor, realidades, por lo que se ve bastante postergadas por la ética actual, comprensiblemente desengañada, a veces, de lo histórico, pero no tan comprensiblemente ajena a él, otras veces, como si la filosofía moral tratase de objetos inmutables. El olvido de la historicidad de la acción y del discurso moral me parece ser el hueco más

hondo que ha dejado la crisis del marxismo en la ética de hoy. Este es un tributo que se ha tenido que pagar al sustituir el principio de la lucha de clases en el fondo de la acción social por el del entendimiento y la convención, dejando así de considerar críticamente las contradicciones existentes en las relaciones actuales de producción. Partimos, así, de un *a priori* del mundo fenoménico —llámese idílica «posición original» o inefable «mundo vital»— que al menos en el apriorismo nouménico kantiano quedaba salvado de contradicción con lo real, lo que no ocurre ahora, a mi entender, con los herederos del contractualismo ilustrado<sup>5</sup>. El mundo de la sensibilidad y de la política era percibido por Kant con una facilidad para notar lo histórico y lo conflictivo en la historia que se echa de menos en los neoilustrados de ahora. La Teoría Crítica ha acabado por romper los ya tenues lazos que tenía con el marxismo, y más que con éste con la historia y la sociedad real, que sigue siendo la sociedad del conflicto. No estoy diciendo que una teoría de la acción y una ética no puedan fundamentarse en unos principios por sobre de lo contingente o fáctico, sino que al menos estos principios no ignoren en su formulación la fuerza de las cosas.

El hombre del neocontractualismo y de la Teoría Crítica actual parece un ser enteléquico, ahistórico, que no estaba ni en el escenario de fondo de la ética aristotélica, dedicada a las «cosas del hombre», ni en el de la ética kantiana, bajo el constante aviso de la «insociable sociabilidad» del hombre. La deshistorificación, en una palabra, ha venido a añadirse a la ética actual por la vía de las teorías procesales de la justicia y de las teorías pragmático-trascendentales de la argumentación normativa, y este, creo yo, es el principal problema deparado por el apartamiento de algunos logros de la epistemología social marxista dentro de la filosofía moral de hoy.

Tampoco estoy diciendo que el marxismo de por sí puede ofrecer un fundamento para la ética. No lo creo así; pero hay algunos planos de ella, sea en el método o en las ideas militantes, que se resienten al olvidar la toma en serio de la historia y del conflicto en la historia, como sigue enseñando la obra de Marx.

### Lógica y contingencia de la historia

Merleau-Ponty, nada sospechoso de marxismo escolástico, nos abre a una perspectiva moderna de comprensión de lo histórico desde el marxismo. Tanto el punto de vista de lo vivo como de lo producido son ambos abstractos e insuficientes, se recoge en sus papeles póstumos<sup>6</sup>. Es imposible, según ello, instalarse en el mundo de la producción o en el de la comunicación forman-

<sup>5</sup> J. HABERMAS, *Ensayos políticos* (Península, Barcelona, 1988), pp. 210-211.

<sup>6</sup> *Lo visible y lo invisible* (Seix y Barral, Barcelona, 1970), p. 215.

do parte del *Lebenswelt*, sin dar cuenta el uno del otro. La historicidad operante resulta de una creación o productividad como requerida y engendrada por lo vivido; luego ambos campos no son disociables.

Esta idea excluye la comprensión de la historia desarrollándose a través de unas leyes de producción económica, y sólo de ellas. No hay una dialéctica única de la historia, sino «hechos dialécticos». Siempre es posible otra historia, había defendido Merleau-Ponty en *Sentido y sinsentido* (1948). En lo esencial, el marxismo «es sólo la idea —nos dice— de que otra historia es posible, de que no hay destino, de que la existencia del hombre es abierta»<sup>7</sup>. Pensarlo de otra forma es identificar el marxismo como teología racional. No hay destino, pero tampoco hechos fortuitos. Para Merleau-Ponty la historia es a un tiempo contingente y lógica. *Contingente*, porque el futuro depende de actos revolucionarios cuya fatalidad no está garantizada. *Lógica*, porque a pesar de todo cada uno de estos actos no nace espontáneamente, sino de un conjunto de circunstancias, hasta llegar a formar un sistema inteligible. Esta «lógica de la historia» encierra a su vez dos ideas. En primer lugar, que todos los hechos, particularmente los económicos, tienen un significado, lo que da a la historia la forma de un mismo drama. En segundo lugar, que los tiempos de este drama no se suceden desordenadamente, sino que van hacia una conclusión. Pero eso no es fatalismo, porque aun formando un mismo drama, estos hechos no están rigurosamente ligados, amén de que creamos en un fondo racional del mundo. La revolución de 1917 fue una «aventura» de la historia, como lo fue también el levantamiento fascista<sup>8</sup>. No habría historia si todo fuera absurdo o todo correspondiera a un plan racional. Hay demasiadas «diversiones» de lo previsto, demasiados fenómenos transversales para que sigamos creyendo todavía que la historia efectiva permanece fiel a su esencia. Ni siquiera la lucha de clases, principio «general» de la historia, merece ser tratada como un hecho «esencial», si antes hemos aceptado las sucesivas interrupciones de la historia. «La historia entonces —escribe lúcidamente Merleau— no sería ya más un discurso seguido del que puede esperarse con seguridad el final y donde cada frase tiene su lugar necesario, sino que, como las palabras de un hombre ebrio, indicaría una idea que pronto se borraría para reaparecer y desaparecer de nuevo, sin llegar necesariamente a la plena expresión de sí misma»<sup>9</sup>.

Hemos de aceptar, bajo este ángulo de visión, que el marxismo es una política y una teoría de la historia tan justificadas como las demás; incluso podemos aceptar que haya de ser la única teoría y la única práctica deseables. Pero ya, como marxista, nadie podría enorgullecerse de una armonía preestablecida de sus ideas y de su acción con el curso de las cosas. Aunque

<sup>7</sup> Península, Barcelona, 1977, p. 184.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 186-187, y especialmente *Las aventuras de la dialéctica* (ed. original en Gallimard, París, 1955).

<sup>9</sup> *Sentido y sinsentido*, op. cit., p. 188.

nada sea esencial en la historia, no por esto se niega al marxismo. Porque una revolución se acerca más a un deseo que a una fuerza existente en la que apoyarse: es una «fuerza de crear». En consecuencia, el marxismo no puede enunciarse más que con proposiciones negativas: «es imposible tal resultado  $x$  a menos que tal agente  $y$  se disponga a ello». El marxismo «sin ilusiones», pero voluntario y experimental hacia ese «otro porvenir desconocido», según apunta Merleau-Ponty<sup>10</sup>, acerca más este autor a Kant, a su pesar, que al idealismo hegeliano. Ahí está la escasez de su marxismo, pero también la madurez de su propuesta para que haya al menos una parte del marxismo que aún hoy podamos seguir tomándonos en serio.

Si no creemos en una ley del progreso, de avance necesario del mundo, sólo nos queda confiar en el «hombre comprometido —dice Merleau— en un cierto modo de apropiación de la naturaleza en la que se dibuja el modo de sus relaciones con los demás»<sup>11</sup>. Es decir, la comunicación y la producción —separadas hoy en la Teoría Crítica— coexisten para nuestro autor en un mismo compromiso con cierta *política posible* a la que llamamos marxismo, ya no más construida sobre juicios apodícticos.

Si la historia, de otro modo, se concibe como lógica y contingente, sin ser por ello ni absolutamente necesaria ni absolutamente fortuita, la moral tiene un puesto clave en el marxismo: «En último término —dice el filósofo francés— la idea rectora del marxismo no es la de sacrificar los valores a los hechos, la moral al realismo, es la de sustituir con una moralidad efectiva la moralidad verbal que precede a la revolución, es la de hacer una sociedad en la que la moral sea moral y es la de destruir la moral como sueño fuera de las cosas realizándola en las relaciones efectivas de los hombres»<sup>12</sup>.

Merleau-Ponty nos proyecta alguna luz sobre el pluralismo epistemológico postmoderno. En su contacto, como en el de las nociones directivas de la historia como kantianas «ideas regulativas», nos parece sentir, o presentir, otra alternativa posible, desde la izquierda política, a la del relativismo normativo con que el postmodernismo se resuelve, sin necesidad de caer ni en el fundamentalismo ilustrado habermasiano ni en cualquier neofundamentalismo marxista que, como reacción, no es descabellado imaginar para dentro de poco. Nunca se hace bastante hincapié en que después de haber demostrado su «racionalidad» o su «irracionalidad», el dogmático y el escéptico de la historia abandonan sus escrúpulos de método cuando llegan a las conclusiones prácticas<sup>13</sup>. Nos apetezca o no, estamos en la necesidad de considerar ciertas acciones preferibles a otras, ciertos hechos pasados o imaginables para el futuro como más relevantes que otros<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>13</sup> Tesis tomada del mismo Merleau-Ponty.

<sup>14</sup> *Vid.* el humanismo «problemático» del mismo autor en *Elogio de la filosofía* (Nueva visión, Buenos Aires, 1957), pp. 36-37.

## El abuso de la posteridad

Estamos condenados, en definitiva, a mantener alguna filosofía de la historia<sup>15</sup>. Pero de una historia, como repetirá al final Merleau-Ponty en su *Elogio de la filosofía* (1953), que admite tanto una contingencia del suceso humano como, sin contradicción, una lógica de todos los sucesos humanos. Sin contingencia, dice el filósofo, «sólo hay un fantasma de historia»; ella no es el «defecto», sino la «condición» de la lógica de la historia. Una historia conducida por causas todopoderosas, concebida como un río imparable, «vuelve insignificante —nos dice— la historia efectiva y es una máscara del nihilismo»<sup>16</sup>. Si desechamos la idea de un *espíritu objetivo* hegeliano, una de dos: o suponemos la existencia como cosa o bien como conciencia. Marx evita tener que decidir por uno de los dos lados del dilema. Una dialéctica de la materia haría innecesaria la *praxis*; una dialéctica del espíritu caería en el rango de la *ideología*. En la dialéctica de lo humano por la que, según Merleau, se decanta Marx, se viven ambas dificultades, pero rebrota de un nuevo modo la unión de la filosofía con la historia como pregunta por el «sentido histórico» de los actos humanos que va más allá de la alternativa entre las cosas y las conciencias.

Con Merleau-Ponty llegamos a la conclusión, desde un marxismo abierto, que concibe al hombre siempre en improvisación, que «la filosofía —añade— está en plena historia, jamás es independiente del discurso histórico»<sup>17</sup>. Si nosotros pensamos en la ética, no se priva desde aquí a la ética de su posible autonomía. Quizás el reto de la filosofía moral de nuestro tiempo esté en recobrar su pertenencia a lo histórico sin afectar a esta autonomía. El marxismo nos pone en la situación de movilizar este reto. Posiblemente en el marxismo no esté la respuesta, pero en él hay alguna huella para que nos abramos al menos un camino. De momento, el modo en que me parece que incide más preocupantemente la crisis del marxismo en la ética está en la falta de aproximación a lo histórico, y, por consiguiente, en un olvido demasiado rápido, demasiado fácil quizás, de una cierta filosofía de la historia, lo que no quiere decir volver al historicismo.

Por nuestra parte, posiblemente nos resulte más fácil seguir —como decía Kant— la «perspectiva consoladora de vivir en la posteridad»<sup>18</sup>. Al menos es evidente que hemos elegido esta perspectiva en lugar de otra, por la que una parte de la humanidad se siente por primera vez como *póstuma*, sin nada que deber, nada que dejar, agarrada a una especie de eslabón suelto posthistórico.

Renunciar a encontrar un significado en la historia, un sentido histórico

<sup>15</sup> *Sentido y sinsentido*, op. cit., p. 251.

<sup>16</sup> *Elogio de la filosofía*, op. cit., p. 42.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>18</sup> «Comienzo de la historia humana», en *Filosofía de la historia* (Buenos Aires, 1964), p.

en los sucesos humanos, es aún hoy renunciar a demasiado, puesto que por mucho que se empeñe el sujeto posthistórico pensar la historia forma ya parte natural de nuestros intereses filosóficos. En algún momento la abstracta denuncia de la dominación<sup>19</sup>, por ejemplo, nos habrá de llevar a las estructuras de poder, y éstas al descubrimiento de sus señas históricas o datos concretos. Estos datos, como los de cualquier otro suceso humano, no son reductibles, al decir de Merleau-Ponty, a una ley de la necesidad universal, pero tampoco se escurren de la red de un sistema inteligible. No hay idealismo, pero tampoco positivismo de la historia en esta visión. Hay, a la vez, una lógica y una contingencia de la historia; una imprevisibilidad de los hechos y un sentido o significado, con arreglo a algo, que los pone en un mismo drama. Este *algo* es en el marxismo la productividad creativa del hombre en choque constante con lo *externo*<sup>20</sup> que no le permite realizarse y que dará lugar a la lucha de clases, al conflicto de intereses en torno a la producción como eje lineal de la historia.

Llega un momento en que la ética, desde el punto de vista de los principios o de las normas de acción, debe responder de sus lazos con lo histórico y ser capaz de situar a estos actos en cierto sentido dentro de lo que llamamos historia. La crisis del marxismo, a mi entender, ha incidido sobre nosotros, habitantes de la posteridad, contribuyendo a frenar dicha respuesta.

<sup>19</sup> Denuncia como la que se recoge en la obra de Habermas, especialmente corroborada con la distinción entre «acción comunicativa», reino del consenso, y «acción estratégica», reino de lo histórico. *Vid.: Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt, 1981), vol. I, pp. 367 y ss.

<sup>20</sup> Desde un punto de vista formalista de la ética sería admisible una limitación de la productividad bajo presión *interna* de un imperativo: por ejemplo, para evitar la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la protección de la humanidad y lo vivo.