

La teoría crítica en México*

Gustavo Leyva

En un artículo publicado recientemente en la prestigiosa revista alemana *Merkur*, Axel Honneth señala que en los últimos años quizá en ninguna otra teoría filosófica se haya mostrado en forma más clara y drástica la malicia de aquello que Hans-Georg Gadamer denominó *Wirkungsgeschichte*.¹ En efecto, en el marco de los movimientos estudiantiles de los años sesentas —y en Latinoamérica, especialmente bajo el influjo de la Revolución cubana— los escritos de Marx constituyeron a lo largo de varias décadas un punto de referencia ineludible en el debate filosófico internacional tanto en el plano académico como en el político. Hoy, sin embargo, tras la caída del muro de Berlín y el derrumbe del llamado “socialismo real” —en los países del este—, esta situación parece muy distinta. Honneth constata cómo el nombre de Marx ha desaparecido prácticamente de los debates filosóficos recientes y del programa de asignaturas de la filosofía académica universitaria, aunque al mismo tiempo continúen persistiendo círculos académicos y políticos que, con una mezcla a veces de nostalgia y de esperanza y otras de obstinación y dogmatismo, buscan mantenerse y recuperar la intención originaria de la obra de Marx para extraer de ella un punto de apoyo y así desarrollar convicciones y programas en el horizonte de una crítica del neoliberalismo. No obstante, al mismo tiempo, Honneth llamaba la atención sobre las paradojas en la recepción reciente de este autor, pues en otros países como en Estados Unidos o en Inglaterra su obra parece ejercer todavía una atracción.

* Este texto fue leído con motivo de la presentación del libro *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko* de Stefan Gandler, el día 7 de septiembre del 2000 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Cf. Axel Honneth, “Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption”, en *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Heft 7, 53. Stuttgart, Jahrgang, julio, 1999, pp. 643-651.

El trabajo que nos presenta Stefan Gandler es quizá una muestra ejemplar de ello.² Se trata de un estudio exhaustivo —en mi opinión el más completo en este rubro hasta ahora— del “marxismo” y de la Teoría crítica en la obra de dos destacados filósofos que han desarrollado un papel de enorme relevancia en el plano de la docencia, la investigación y la actividad editorial en nuestro país: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría. Una primera versión de este trabajo fue presentada como disertación doctoral en la Facultad de Filosofía e Historia de la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Fráncfort bajo la asesoría y el dictamen de Alfred Schmidt y Joachim Hirsch. En la versión ampliada de esta investigación que se presenta ahora en forma de libro, Stefan Gandler desarrolla un diálogo con la obra de los dos pensadores ya citados, que se entrecruza con otros dos diálogos, uno con el marxismo y con la Teoría crítica —especialmente en la versión que de ambos ofrece Alfred Schmidt— y el otro entre Europa y Latinoamérica. Mi intervención es por ello especialmente difícil, pues se debe articular también en un triple diálogo: con el autor, con la obra de los pensadores que el autor estudia y con el diálogo que en ella se realiza entre Europa y Latinoamérica. Además, en virtud de haber sido publicada en otro idioma y de no ser conocida por el público que hoy nos acompaña, el diálogo que me propongo desarrollar tendrá que asumir en ocasiones un carácter más bien expositivo.

Es preciso destacar ya desde ahora que la intención de Stefan Gandler es la de ofrecer una contribución a la discusión filosófica del marxismo y de la Teoría crítica, animada por el propósito de escapar tanto al dogmatismo como al eurocentrismo —comprendido por el autor como la forma de una ideología que surge a partir de la superioridad económica y militar de Europa y cuyos efectos se expresan no solamente en el plano teórico sino también en el político y en el de la vida cotidiana. Se trata del dominio prácticamente incuestionado de las formas de organización, modelos políticos y propuestas de reflexión provenientes de los países de Europa central y del norte al igual que de Estados Unidos.³ En forma más específica, Gandler se propone, en primer lugar, *a*) estudiar en su contexto teórico y social la obra de dos de los filósofos marxistas más destacados de América Latina, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría; en segundo lugar, *b*) iniciar un diálogo de sus obras partiendo de determinadas preguntas y problemas rectores, y, finalmente, en tercer lugar, *c*) delinear una confrontación teórica entre las propuestas filosóficas de ambos y elementos de crítica para ellas.

² Stefan Gandler, *Peripherer Marxismus. Kritische Theorie in Mexiko*. Hamburgo/Berlín, Argument Verlag, 1999. (Argument Sonderband Neue Folge, 279)

³ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

Habré de referirme brevemente a cada uno de estos puntos:

a) Por lo que se refiere al contexto teórico y social en el que surge la obra de estos dos pensadores, habría que comenzar por señalar que la recepción filosófica más seria del marxismo en nuestro país la encontramos, hasta los años sesentas, indisolublemente unida a la persona de Adolfo Sánchez Vázquez (1915). En él se advierte el inicio de una reflexión que no se sitúa más en el interior del marco establecido por el marxismo ortodoxo tradicional y que, además, sin reducirse a una mera recepción acrítica de Marx, intenta continuar desarrollando creativamente la filosofía marxista. En su discurso “Filosofía y circunstancias” pronunciado con motivo del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Cádiz, Sánchez Vázquez señala retrospectivamente la situación en la que se encontraba en el inicio de su reflexión filosófica:

Refiriéndome ahora a mi obra filosófica, debo señalar que, mucho antes de iniciarla, llegué a México con cierta concepción del hombre, de la sociedad y de la historia, así como del compromiso moral y político. Esa concepción, que ya traigo de España a mis 23 años, era el marxismo. Pero es en México donde éste se afina, se depura y afirma con mi actividad teórica y práctica [Me preocupé por contribuir] no [al] marxismo acartonado y acrítico que dominaba en la izquierda mexicana —como dominaba, en general, en Europa y, por supuesto, en los llamados países socialistas—, sino un marxismo más cercano por su filón crítico a Marx y más atento también a la realidad que no se dejaba encasillar en esquemas y menos en dogmas.⁴

La reflexión de Sánchez Vázquez debe ser situada así, por un lado, dentro de las coordenadas políticas creadas primero por la derrota de la República española y el posterior exilio, más tarde por el impacto de la Revolución cubana⁵ y, finalmente, por la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia a Checoslovaquia en 1968. Ella se realiza además en el marco de una intensa recepción

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y circunstancias*. México-Barcelona, UNAM/Anthropos, 1997, pp. 31-32.

⁵ El propio Sánchez Vázquez ha señalado que sin su primer encuentro vivo y directo con la experiencia de la Revolución cubana en 1964 no habría sido posible su libro *Las ideas estéticas de Marx* ni tampoco su pretensión planteada en *Filosofía de la praxis* en el sentido de continuar la vía de reflexión abierta por el marxismo (cf. A. Sánchez Vázquez, *¿Qué ha significado para ti la Revolución cubana?* La Habana, Casa de las Américas, año 19, noviembre-diciembre, 1978. *Apud* S. Gandler, *op. cit.*, p. 24).

de pensadores que se encontraban en una línea de reflexión radicalmente distinta de la del marxismo ortodoxo. Esta doble vertiente histórico-política por un lado y teórica por el otro se condensará en su primer libro *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y, especialmente, en su disertación doctoral *Sobre la praxis* (1966) de la que surgirá un año más tarde su obra fundamental: *Filosofía de la praxis* (1967).⁶

Bolívar Echeverría (1941), por su parte, proviene de un ambiente intelectual latinoamericano —más exactamente de Ecuador— que se encontraba bajo el influjo de la lectura y discusión del existencialismo, especialmente en la variante expresada por Miguel de Unamuno y Jean Paul Sartre. A ellos se agregará posteriormente un filósofo cuya influencia es decisiva en la reflexión de Echeverría: Martin Heidegger.⁷ La radicalidad teórica del proyecto filosófico del pensador de Friburgo se enlazará en una singular mezcla con la radicalidad política de la Revolución cubana. Así, a fines de los años cincuenta y principios de los sesenta, Echeverría y sus colegas de Ecuador encontraban el mismo ímpetu revolucionario en el *pathos* heideggeriano de la superación de la filosofía y de la crítica radical de la metafísica, y en la radicalidad con la que en aquel momento se vivía la Revolución cubana —que parecía ser no solamente transcapitalista sino, aún más, de delinear una vía que superara a la cultura europea moderna.⁸ Esta fascinación por Heidegger lo condujo a Friburgo con la esperanza de estudiar con el pensador de la Selva Negra. Lamentablemente esta expectativa no pudo ser satisfecha y, en el año de 1962, Echeverría se muda a Berlín occidental con el propósito de estar más cerca de los acontecimientos políticos y sociales de Alemania. Es así que en 1963 lo encontramos participando en círculos de discusión frecuentados por algunos de quienes más tarde se convertirían en destacados exponentes del movimiento estudiantil alemán, como Rudi Dutschke y Bernd Rahbel. Es en el marco de estos encuentros que se desarrollaría una suerte de “diálogo entre el Tercer Mundo y los intelectuales del centro de Europa”, según lo señalará

⁶ En 1980 este libro apareció en una nueva versión más elaborada y ampliada con la integración de dos capítulos.

⁷ Es preciso señalar que la vinculación de Heidegger con el nacionalsocialismo era en aquel momento desconocida por el joven intelectual ecuatoriano. Más tarde Bolívar Echeverría se ocupará de ello en su artículo “Heidegger y el ultranazismo” en *La Jornada Semanal*. México, 10 de septiembre, 1989, pp. 33-36. Una versión más breve de ello aparece en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM-El Equilibrista, 1995. Por lo demás, conviene destacar el paralelo que Gandler anota aquí entre la trayectoria intelectual de Echeverría y la de Marcuse. En ambos se encontrarían diversas variantes de un “marxismo heideggeriano”.

⁸ Cf. Tercera Entrevista de Stefan Gandler con Bolívar Echeverría en S. Gandler, *op. cit.*, pp. 58-59.

posteriormente el propio Echeverría.⁹ Será precisamente en un seminario sobre “Historia y conciencia de clase” tomado en común con Rudi Dutschke y bajo la dirección de Hans-Joachim Lieber que se empezará a gestar en los participantes —incluido, por supuesto, Echeverría— la idea de un marxismo distinto al ortodoxo. Fue en el marco de estos seminarios que Bolívar Echeverría presentaría, no sin orgullo, el texto de un latinoamericano que se había preocupado seriamente por la reconstrucción del discurso marxista: se trataba de un ensayo de Sánchez Vázquez sobre marxismo y estética aparecido en una revista cubana, en el que se bosquejaba la tentativa de presentar al marxismo sobre el nuevo fundamento de una “teoría de la praxis”.¹⁰ La situación política en Ecuador e intereses académicos personales traerán a Echeverría a México en el año de 1968 en donde comenzará a trabajar con Sánchez Vázquez, aun cuando no pueda decirse que fue en sentido estricto su discípulo.

b) Por lo que se refiere a las preguntas y problemas rectores en la reflexión de estos dos pensadores, habría que señalar que el concepto de praxis que se afana por desarrollar Adolfo Sánchez Vázquez remite en forma explícita a la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. En esta *Tesis*, según Sánchez Vázquez, se expresan en forma clara los dos momentos constitutivos de la praxis: por una parte, su lado *objetivo* (*gegenständliche Seite*), la transformación real del mundo tal y como éste es —y la praxis se refiere aquí tanto a las cosas palpables en el mundo, a la naturaleza, como también a las relaciones existentes entre el hombre y la naturaleza, lo mismo que a las relaciones entre hombre y hombre, red de relaciones cuya totalidad constituye a la sociedad. Pero la praxis posee también otra dimensión, la *subjetiva*, el momento activo que involucra al hombre como actor de la historia que se plantea en forma consciente metas y fines a ser realizados. Para Sánchez Vázquez la praxis es precisamente la unidad indisoluble de estos dos momentos: objetivo, por un lado, y subjetivo, por el otro.¹¹ Como formas de esta praxis, Sánchez Vázquez menciona hacia el final de su introducción a *Filosofía de la praxis* al trabajo, al arte, a la política, a la medicina, a la educación, etcétera, e incluso, como lo recuerda Gandler, al “experimento como praxis científica”.¹² En este punto es preciso llamar la atención sobre la coincidencia que encuentra Gandler entre el concepto de praxis desarrollado por Sánchez Vázquez con aquel otro

⁹ Cf. *ibid.*, p. 63.

¹⁰ Cf. B. Echeverría, “Elogio del marxismo”, en Gabriel Vargas, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. México. UNAM, 1995. *Apud* S. Gandler, *op. cit.*, p. 74.

¹¹ Cf. A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 12. México, abril-junio, 1977, y S. Gandler, *op. cit.*, pp. 113-114.

¹² Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Grijalbo, 1980, pp. 29 y 257, y S. Gandler, *op. cit.*, p. 127.

desarrollado en el contexto intelectual, histórico y geográfico de la Escuela de Fráncfort por el ya mencionado Alfred Schmidt en su obra clásica *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962).¹³ La praxis se concibe también en Schmidt como la incesante mediación entre sujeto y objeto realizada incluso antes de convertirse en tema de la reflexión teórica.¹⁴

La reflexión de Bolívar Echeverría por su parte no puede ser considerada como una prolongación de la de Sánchez Vázquez. Ambos pensadores se identifican sin duda en sus esfuerzos por una reflexión que escape y se oponga radicalmente al marxismo dogmático. No obstante, se distinguen también entre sí por su diversa apreciación del carácter y la relevancia del concepto de praxis. Así, Bolívar Echeverría expresa su convicción de que el concepto de praxis de Sánchez Vázquez es en realidad demasiado abstracto y altamente general. La reflexión de Echeverría se desarrollará así en una doble vertiente: por un lado, en el análisis del concepto de valor de uso, de la forma natural del proceso social de producción y consumo como centro del proceso de intercambio a la vez material y semiótico; y, por el otro, en una investigación, desarrollada a partir de la vertiente anterior, de los cuatro distintos *ethe* de la modernidad capitalista comprendidos no tanto en el sentido de actitudes morales fundamentales, sino más bien, dirá él, como diversas formas de la producción y consumo de los valores de uso que son otras tantas figuras para soportar lo insoportable de las relaciones dominantes en la vida cotidiana.¹⁵

La primera de las dos vertientes de análisis, anteriormente señaladas, se dirige a un horizonte que fue poco estudiado por Marx: el de la forma natural de la reproducción social. Si se desea comprender qué entiende Marx por “praxis”, señala Bolívar Echeverría en forma polémica frente a Sánchez

¹³ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Fráncfort del Meno-Köln, Europäische Verlagsanstalt, 1962. Una edición ampliada de este libro apareció en el año de 1971.

¹⁴ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 119. Es preciso, sin embargo, señalar una diferencia en las investigaciones en torno al concepto de praxis en Sánchez Vázquez y en Schmidt. En efecto, Schmidt concibe a la praxis humana en forma predominante como praxis económica. Sánchez Vázquez por su parte parece pensar más bien en la praxis política y en la praxis artística. Quizá esta diferencia tenga que ver con las distintas perspectivas desde las que ambos autores realizan su lectura de Marx. Así, mientras Sánchez Vázquez se apoya básicamente en los escritos tempranos de Marx y deja prácticamente fuera de su consideración a *El capital*, Schmidt señala que es un error pensar que el Marx más filosófico se encontraría en los escritos en donde éste se sirve del lenguaje tradicional de los filósofos. Es por ello que en su escrito sobre el concepto de naturaleza en Marx se sirve en mayor medida de los escritos políticos-económicos del más intermedio y del Marx maduro, ante todo los bosquejos previos de *El capital*. Cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 190.

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 200-201.

Vázquez, entonces se tiene que responder en primer lugar a la pregunta en torno a cuál es la forma natural, la forma práctico-natural del proceso de la reproducción social, del proceso de intercambio entre el hombre y la naturaleza.¹⁶ Esta forma natural está presente no sólo en la “base natural del plusvalor (*Naturbasis des Mehrwertes*)”, en las “condiciones naturales (*Naturbedingungen*)” a las que se encuentran unidas las fuerzas productivas del trabajo”,¹⁷ sino también en la determinación del contenido del valor de uso al igual que en las formaciones mismas de la sociedad que despliegan una dinámica propia en donde se localiza la cultura.¹⁸ Esta investigación y profundización en el concepto marxista del valor de uso la realiza Bolívar Echeverría a partir de un análisis que incluye un amplio espectro de los textos de Marx, abarcando desde las *Tesis sobre Feuerbach* hasta los *Grundrisse* y *El capital* y apoyándose, además, en elementos provenientes de la lingüística de Saussure para distinguir así diversos modos de producción y consumo de los distintos valores de uso al igual que de las significaciones. Como lo anota Stefan Gandler, en forma similar a Alfred Schmidt, Bolívar Echeverría advierte en las formulaciones de Marx en torno al valor de uso una doble tendencia contradictoria: por un lado, a reconocer su significación y a la vez los peligros de su destrucción en el sistema capitalista; y, por el otro lado, a tematizarlo solamente en la medida en que se trata de un “substrato material, portador del valor de cambio”.¹⁹

Sin embargo, quizá lo que más le interesa a Bolívar Echeverría es mostrar que las diversas formas que asume la vida cotidiana, las representaciones que en ella se encuentran y la producción de valores de uso y de significaciones en el interior de las relaciones de producción capitalistas, no pueden ser concebidas como distintos niveles de un proceso histórico que se desplegaría en forma lineal, sino más bien, y esto es especialmente importante, que existen diversas modernidades capitalistas *simultáneamente*.²⁰ Y es en este punto en donde comienza a perfilarse la segunda vertiente en la reflexión de Bolívar Echeverría. El concepto central de ella es el de los *ethé* modernos. Es aquí en donde se localiza la crítica al eurocentrismo filosófico.

En primer lugar habría que destacar que el concepto de *ethos* de Bolívar Echeverría abarca no solamente las formas ideológicas en sentido en que ya

¹⁶ Es así que se expresa Bolívar Echeverría en la Tercera Entrevista con el autor del libro (cf. S. Gandler, *op. cit.*, p. 212).

¹⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, vol. I, pp. 534-535 y 538.

¹⁸ Cf. B. Echeverría, “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 41. México, julio-diciembre, 1984, pp. 33-46. Una versión más desarrollada de este artículo apareció con el título “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”.

¹⁹ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 201-202.

Marx las formulara en el Prólogo de 1859 a la *Crítica de la economía política*, incluyendo en ellas las formas “jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas”, sino que incluye también las formas que Marx considerara como pertenecientes a la estructura económica de la sociedad, específicamente las distintas maneras de producir y de consumir valores de uso. Bolívar Echeverría hablará así del *ethos histórico* como la totalidad de esas formas cotidianas, espacial y temporalmente dispersas, con las que se soportan las relaciones sociales dominantes que destruyen tendencialmente al valor de uso y que son por ello mismo insoportables. Este *ethos histórico* puede ser considerado así como principio de construcción del mundo de la vida con el cual se intenta hacer vivible lo que es invivible.²¹ En él se encuentran entonces las costumbres, las instituciones sociales, las formas de pensamiento y acción, los instrumentos y las formas de producción y de consumo de valores de uso y de significaciones que posibilitan a los hombres vivir en las relaciones de producción capitalistas.

Este análisis de los diversos *ethe* de la modernidad —entre los que Bolívar Echeverría distingue el “realista”, “romántico”, “clásico” y, finalmente, el “barroco”— permite realizar una crítica al universalismo y al progresismo del pensamiento eurocéntrico al mostrar que el modo capitalista de producción desarrollado en Europa central y en Europa del norte, influido por el protestantismo es solamente una forma particular de la modernidad y no constituye en absoluto un punto al que se debería aguardar o llegar apresuradamente en los países de la periferia. Se trata pues, en resumen, de mostrar cómo se encuentran ya dispuestas, por así decirlo, en el subsuelo del proyecto establecido de la modernidad las posibilidades ocultas para un proyecto alternativo, para una modernidad no-capitalista.²²

En este punto la reflexión de Bolívar Echeverría se enlaza con la dialéctica de Hegel en su propósito de realizar una negación determinada del universalismo abstracto que conduzca a un universalismo concreto para responder de este modo al difícil problema de la reconciliación entre lo universal, lo particular y lo singular en una forma que escape a la ingenuidad de la negación posmoderna de toda forma de universalismo.²³

²¹ Cf. B. Echeverría, *El ethos barroco*, p. 18. G. Lukács, en su *Teoría de la novela*, había señalado la *transzendente Heimatlosigkeit* del mundo moderno donde el significado parecía haber huido de la vida. El arte, la novela más específicamente, sería “una épica en un mundo abandonado por Dios” que nos permitiría también soportar lo insoportable. En el caso de Bolívar Echeverría la teoría del *ethos* parece asumir la función que Lukács le había asignado a la novela.

²² Cf. B. Echeverría, *Modernidad y capitalismo*, pp. 143 y ss. Véase S. Gandler, *op. cit.*, pp. 277 y ss.

²³ Es así que en su artículo “La ‘forma natural’ de la reproducción social” se en-

c) Por lo que se refiere a la confrontación teórica entre las propuestas filosóficas de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría y de la crítica que podría dirigirse a ellas, Gandler llama la atención sobre los distintos modos de acercamiento a la obra de Marx en uno y otro. En efecto, a pesar de que ambos rechazan la existencia de una ruptura u oposición entre la obra temprana filosófica y la obra científica madura, Sánchez Vázquez muestra un tratamiento más centrado en la obra filosófica temprana; Bolívar Echeverría, por su parte, intenta ampliar el espectro hacia los escritos económicos maduros.²⁴ No obstante, una diferencia aún más decisiva se encuentra en su concepto de praxis. Sánchez Vázquez, como se sabe, valora altamente este concepto y lo convierte en el núcleo teórico para distinguir su interpretación del marxismo de la del materialismo ortodoxo y para revalorar al hombre individual como sujeto de la historia. Ésta no aparece más como una objetividad en la que el sujeto se enfrenta al férreo curso de leyes inalterables. La praxis aparece aquí, además, no como actividad sin más, sino como actividad reflexiva, mediada ya en forma conceptual. En este concepto de praxis se encuentra ya expresada la relación entre teoría y acción en torno a la cual se reflexiona posteriormente en el orden del conocimiento que es también, a su vez, una forma de praxis. Bolívar Echeverría por su parte, como ya se ha señalado, mantiene una actitud más bien escéptica frente a la praxis, poniendo en duda no solamente la posibilidad, sino también la deseabilidad de una transformación ilimitada de lo dado. En ello se expresa no solamente una inquietud perfectamente comprensible a la luz de los debates ecológicos de las últimas décadas en los que se tematizan precisamente las consecuencias fatales de una praxis humana ilimitada, sino también un escepticismo ante la pregunta en torno a si las sociedades humanas podrían ser transformadas de un día para otro. En este punto la teoría de los *etne* de Echeverría dirige su mirada más bien al estrato profundo de las diversas formas de organización existentes en el interior del propio modo de producción capitalista y que se constituyen a partir de los diversos modos de producción y consumo de los valores de uso. Así, mientras Sánchez Vázquez advierte todavía la posibilidad de una eliminación de las relaciones de explotación y opresión dominantes, Bolívar Echeverría se preocupa más bien por delinear posibilidades políticas en el interior de la alienación y explotación capitalista, y por mostrar cómo es posible que la política de izquierda asuma formas concretas en una sociedad determinada, formas que se articulan a partir del modo de producción y consumo de valores de uso.

cuentra una referencia afirmativa explícita a G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, Bd. 9 de la Suhrkamp Ausgabe, párrafos 255-259, pp. 44-55.

²⁴ Cf. S. Gandler, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

Stefan Gandler plantea en este punto la interrogante de si la tentativa de Bolívar Echeverría en el sentido de una fundamentación de una teoría no-etnocéntrica y a la vez, sin embargo, universalista, es o no exitosa o si no conduce a un relativismo y se priva a sí misma de los medios para una crítica social más radical.²⁵ La crítica al eurocentrismo que Bolívar Echeverría realiza con la ayuda de su teoría de los *ethe* modernos tiene que pagar, de acuerdo con Gandler, el precio de no poder suministrar los instrumentos para realizar una crítica de los diversos *ethe* y así, a pesar de poder distinguir los diversos niveles de articulación de los distintos *ethe* modernos y de escapar a los peligros de una jerarquización progresiva entre ellos, el análisis de Bolívar Echeverría estaría imposibilitado de encontrar un horizonte de crítica inmanente al interior de cada uno de estos *ethe*.²⁶

En este punto cabría volver nuevamente, y es de lo que se ocupa Gandler hacia el final del libro, al concepto de praxis. En efecto, recuerda Gandler siguiendo a Alfred Schmidt, ya el propio Marx parecía tener un concepto no tan optimista de praxis. Así, el que la naturaleza se convierta en “puro objeto para el hombre” y cese de ser reconocida como “poder por sí” es algo que Marx ciertamente registra pero no celebra.²⁷ Marx parece haber mantenido más bien una actitud escéptica respecto al concepto de praxis y específicamente a la relación de ésta con el mundo actual —y ello a pesar de la fascinación que expresan algunos pasajes de su obra por el poder aparentemente ilimitado de la praxis en la sociedad burguesa con respecto a los límites impuestos por la tradición y por la naturaleza. Quizá sea posible de este modo responder a las insuficiencias de la crítica realizada por Bolívar Echeverría mediante un concepto enriquecido de praxis. La praxis de este modo no se comprendería más como una categoría en oposición a la naturaleza —o, si se quisiera decirlo con Bolívar Echeverría, a la forma natural— sino que incluso un concepto cualitativo de naturaleza y de forma natural se comprendería solamente como posible a través de la praxis. En todo caso, la conclusión parece orientarse en dirección del análisis más detallado y preciso del concepto de praxis —es decir, justamente de aquello por lo que se ha afanado desde siempre la reflexión del otro autor estudiado en esta obra, es decir, Adolfo Sánchez Vázquez. Este concepto de praxis se desarrollaría no sola-

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Cf. ibid.*, pp. 342 y ss.

²⁷ *Cf.* Alfred Schmidt, “Praxis”, en Hermann Krings, *et al.*, eds., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, Bd. 4. Munich, Kösel, 1973, pp. 1107-1138 y *Der Begriff der Natur...*, *op. cit.*, p. 136. Los entrecomillados son del propio Schmidt y se refieren a Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, p. 323.

mente a partir de la confianza en las enormes posibilidades de la capacidad humana para transformar al mundo en forma planificada y del conocimiento asociado a esta transformación, sino también a partir de la consternación y de la indignación por lo que ha sido la praxis humana hasta hoy en día —y en este punto cabría mencionar las descomunales catástrofes humanas a lo largo de los últimos siglos desde Auschwitz hasta Tchernobyl.

Quizá sea éste el momento de realizar algunas observaciones en torno a la obra que ahora presentamos. Articularé estas observaciones en tres grandes plexos de problemas. El propósito que me anima no es tanto el de señalar las insuficiencias de estos dos filósofos que han sido maestros de varias generaciones —incluida, por supuesto, la mía— como el de bosquejar algunas líneas de investigación que la obra de estos dos pensadores plantea a quienes habremos de sucederlos en el diálogo que ellos iniciaron.

1. Al comienzo de mi intervención me había referido al modo en que Honneth se refiere a la recepción y discusión de la obra de Marx hoy en día. A riesgo de caer en simplificaciones acaso excesivas, podría decirse que la recepción, discusión, investigación y profundización de la obra de Marx, realizada desde una perspectiva no-dogmática en el siglo pasado, se realizó inicialmente bajo el influjo de las obras clásicas de Georg von Lukács, Karl Korsch, Herbert Marcuse y Antonio Gramsci. A ellas se agregarían posteriormente las desarrolladas tanto a partir de intereses motivados por la religión, lo mismo que aquéllas efectuadas bajo la influencia de los miembros de la Escuela de Fráncfort tras su regreso a Alemania después del exilio, al igual que las realizadas bajo la influencia del existencialismo europeo. Aquí podría delinearse un vasto espectro que abarcaría desde obras clásicas como la de Heinrich Popitz sobre el hombre alienado (Basel, 1953) hasta la de Alfred Schmidt (Fráncfort, 1962) sobre el concepto de naturaleza en Marx, pasando por *Das Prinzip Hoffnung* de Ernst Bloch (Fráncfort, 1959) y la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre (París, 1960). Creo que las reflexiones de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría podrían ser situadas en el interior del espectro. Sin embargo, es en este mismo marco que se constituyeron también dos grandes líneas de reflexión y discusión con la obra de Marx que, aunque surgidas en el interior de la tradición alemana, expresan contribuciones de enorme significación que han abierto líneas de discusión filosófica a nivel internacional. Estas líneas no parecen haber encontrado eco ni en la reflexión de Adolfo Sánchez Vázquez ni en la de Bolívar Echeverría ni tampoco en el diálogo que realiza Stefan Gandler con ambos. La primera de estas líneas se asocia a la obra de Jürgen Habermas. Podríamos decir que la propuesta de Jürgen Habermas podría ser también entendida como una interrogación en torno al concepto de praxis que conduce a la necesidad de una ampliación de ésta. En efecto, ya desde sus trabajos de mediados de los años sesentas, se advierte en Habermas

un esfuerzo por formular de nuevo el concepto de praxis heredado por la primera generación de los exponentes de la Teoría crítica y desarrollarlo en un marco categorial distinto en donde la praxis aparezca no solamente como *trabajo* –entendido por Habermas en el marco de la teoría de la acción desarrollada por Max Weber y Talcott como *acción racional con arreglo a fines* (*zweckrationales Handeln*)–, sino también como *interacción mediada simbólicamente*, como *acción comunicativa* (*kommunikatives Handeln*), orientada por normas válidas en forma obligatoria que definen expectativas de comportamiento recíprocas, que tienen que ser comprendidas y reconocidas y sancionadas intersubjetivamente.²⁸ En Habermas se advierte, además, un intento sugerente por vincular este concepto ampliado de praxis con *sistemas sociales*, lo que le da a su reflexión algo que se echa de menos en las reflexiones de las que nos ocupamos el día de hoy: a saber, su anclaje en prácticas y sistemas sociales y la posibilidad de su reconstrucción con la ayuda de las ciencias sociales.

La segunda de estas líneas se remite a las míticas *Marx-Vorlesungen* impartidas por Michael Theunissen hacia fines de los años setentas en Heidelberg y animadas por la pregunta central en torno a la legitimidad teórica de una forma de crítica social que se proponía desenmascarar los efectos de alienación y cosificación del capitalismo, limitándose a la exposición de procesos de valorización anónimos, por así decirlo “sistémicos”.²⁹ Acaso los problemas que ahí se debatían hayan sido en parte recuperados en una doble vertiente en el debate contemporáneo: por un lado, por el postestructuralismo y, por el otro, por la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y, por supuesto, por el funcionalismo en la teoría social.

2. En segundo lugar, se advierte también con extrañeza el modo en que se han constituido las tradiciones filosóficas. En particular llama la atención el hecho de que no encontramos en Sánchez Vázquez, en Bolívar Echeverría ni tampoco en Gandler un diálogo con otra tradición de discusión, me refiero específicamente a aquella desarrollada en el ámbito anglosajón. En efecto, hacia el inicio de los años ochentas y seguramente bajo el enorme influjo de la discusión en torno a la obra de John Rawls, se desarrolló en Norteamérica una recepción y estudio de la obra de Marx orientado a esclarecer las premisas

²⁸ En este punto la reflexión de Habermas es profundamente deudora de la desarrollada por Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago, 1958. Curiosamente esta obra de Arendt fue concebida originalmente en el marco de una aguda polémica en contra de Marx.

²⁹ Aunque estas *Vorlesungen* no han sido publicadas hasta ahora, han dejado huellas en trabajos como los de Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*. Fráncfort, Ullstein, 1980; Rolf Zimmermann, *Utopie-Rationalität-Politik*. Friburgo, Alber, 1985 y Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft*. Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

normativas de su reflexión. Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como el de “explotación”, “libertad” o “trabajo”.³⁰ Es en un sentido análogo que ya en los años noventas se advierte en el ámbito anglosajón una nueva oleada de recepción de la obra de Marx en el marco de los debates en torno al liberalismo y al comunitarismo, en particular con relación a la pregunta en torno a cómo se podría continuar la crítica al liberalismo con otros recursos conceptuales: así por ejemplo se plantean los problemas relacionados en torno a una ética de la vida buena no tanto con las condiciones económicas de la autonomía personal sino más bien en el marco de presuposiciones sociales de la autorrealización individual. Esto ha producido estudios minuciosos orientados a mostrar, por ejemplo, cómo las raíces de su crítica al capitalismo se delinean ya en el momento en que, acercándose a Feuerbach y a los jóvenes hegelianos, intenta deshacerse de los presupuestos individualistas de los pensadores políticos de su tiempo.³¹ En forma análoga, por ejemplo, Alasdair MacIntyre se ha preocupado por mostrar en las *Tesis sobre Feuerbach* los contornos de un modelo de libertad comunitaria mostrando cómo el concepto de *gegenständliche Tätigkeit* se orienta a bosquejar una forma de praxis colectiva cuyo fin es común a todos los que en ella participan y que no tendrían por sí mismos y en forma independiente de los demás.³² Así, en MacIntyre encontramos tentativas por mostrar cómo la crítica de Marx al capitalismo y los conceptos que en ella se desarrollan responden a la convicción de que la sociedad capitalista impide una forma determinada de autorrealización individual o colectiva, lo que lleva al mismo MacIntyre a introducir en el concepto de praxis determinadas representaciones comunitarias que le habían interesado ya desde *After Virtue*.

Así seguramente la obra de Sánchez Vázquez se vería enriquecida con estas discusiones en torno al concepto de praxis y la de Bolívar Echeverría podría a su vez ampliar el espectro de su discusión integrando sus análisis del *ethos* histórico con aquellos provenientes de las discusiones en torno a la *Sittlichkeit* (Hegel) o a las *formas de vida* (Wittgenstein), mostrando cómo las posibilidades de la crítica y de un universalismo concreto están ya implí-

³⁰ Cf. Kai Nielsen y Steven Pattern, eds., “Marx and Morality”, en *Canadian Journal of Philosophy*, Suppelement, vol. VII, 1981; Alan Wood, *Karl Marx*. Boston, 1981; Allen Buchanan, *Marx and Justice*. Londres, Methuen, 1982. Algo análogo se podría encontrar en la Habilitación de Andreas Wildt, *Die Moralkritik von Marx und Engels* (1989).

³¹ Cf. Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1999.

³² Cf. Alasdair MacIntyre, “Marx 'Thesen über Feuerbach' -ein Weg, der nicht beschritten wurde”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 4, 1996.

citas en el horizonte de nuestra vida cotidiana³³ y cómo la manera en que podríamos hacer inteligible a ésta es a través del relato de nuestra propia identidad —o identidades— al relato de la génesis de nuestro propio *ethos*, acudiendo, pues, al relato de nuestra propia tradición.

3. Finalmente, es preciso recordar que la denominación *Teoría crítica* que aparece ya en el título del libro que hoy presentamos, se utiliza para referirse a aquél grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al *Institut für Sozialforschung* en Fráncfort, especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomara la dirección del mismo. En su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*³⁴ del 24 de enero de 1931, al asumir la dirección del *Institut für Sozialforschung*, Horkheimer señalaba que la tarea de la “Filosofía social (*Sozialphilosophie*)” tiene que “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: del Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”.³⁵ En este punto se expresaba en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía y las ciencias sociales tenían que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello “suficientemente abierta al mundo para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos”.³⁶ En el diálogo con Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría echó también de menos este dialogo con las ciencias sociales. No advierto en ellos una discusión con las ciencias sociales preocupada, por ejemplo, por discutir las cuestiones relacionadas con la eventual traducción sociológica del concepto de praxis al concepto de acción social —un problema que ha sido central para la sociología desde Max Weber y Alfred Schütz hasta Anthony Giddens y Jürgen Habermas. El concepto de praxis en particular parece todavía anclado en una serie de dualismos propios de la “Filosofía de la conciencia” —“intención/realización de la intención”, “conciencia y mundo”, “tú y yo”— y aún sin mediar con el orden de las instituciones, sin situar en el horizonte de la temporalidad, sin mostrar con ayuda de las ciencias sociales cómo se despliegan a partir de él interacciones y movimientos sociales.

³³ Cf. por ejemplo: S. Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics*. Minneapolis, Universidad de Minnesota, 1983, pp. 195 y ss., y Charles Taylor, *Sources of the Self*.

³⁴ Max Horkheimer, “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Bd. 3, Fischer Verlag, 1988, pp. 20-35.

³⁵ *Ibid.* p. 20.

³⁶ *Ibid.* p. 29.

Quisiera concluir señalando que el diálogo que realiza Stefan Gandler con Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría a lo largo de todo este libro constituye, indudablemente, una contribución a un diálogo no solamente con dos de los filósofos marxistas más representativos de México, no solamente entre la cultura alemana y la latinoamericana; es también un diálogo con nuestra propia tradición, con nosotros mismos. Quizá a nosotros nos corresponda ahora proseguir este diálogo intercultural iniciado por Gandler para comprender mejor lo que ha sido nuestra propia tradición filosófica. Quiero pensar que la traducción de este libro a nuestra lengua sería una contribución invaluable para poder continuar con ese diálogo que somos nosotros mismos.