

¿EVOLUCION EN LA MORAL MARXISTA?

Introducción

La reciente aparición de una obra de Roger Garaudy sobre la moral marxista (1) ha suscitado reacciones encontradas en su país. Unos no han visto en ella más que una confirmación del dogmatismo estalinista, mientras otros han creído descubrir señales de cierta evolución. A nosotros esta obra nos da pie para llevar a cabo una confrontación entre la moral comunista y la moral occidental. Nuestro propósito concreto no es, por tanto, el de realizar un estudio de conjunto del marxismo, sino el de examinar los síntomas de "liberalización" que hayan podido producirse dentro de él en los últimos tiempos. No cabe duda de que, en la práctica, se ha producido cierta liberalización a raíz de la muerte de Stalin, pero no es fácil saber hasta qué punto este proceso ha ejercido influencia sobre la teoría, o a la inversa.

Como punto de partida debemos tener presente que el enfrentamiento político entre los dos bloques impide ver, muchas veces, la situación real de los mismos. Hay quien afirma que, por debajo de las diferencias superficiales que existen entre Norteamérica y la Unión Soviética, se da una coincidencia en lo fundamental. Gregoire escribe, por ejemplo, que "en el momento actual es innegable que *el moralismo* soviético se acerca a la ética americana; el mismo culto de la eficacia (bajo la forma de stakhanovismo), el mismo sentimiento de comunión fraterna en un fin común, la misma idea de que el devenir depende de individualidades poderosas (Lenin, Stalin...) y de la acción del Estado que encarna del mejor modo posible, al menos por el momento, las tendencias de la evolución. Y, finalmente, el mundo de la *camaradería comunista*, desde el punto de vista de la ética práctica, resulta ser bastante idéntico al *May I help you* anglosajón y culpable del mismo peca-

(1) GARAUDY (Roger), *Qu'est-ce que la morale marxiste?*, Editions sociales, París, 1963.

do de orgullo" (2). Erich Fromm sustenta una tesis parecida (3). ¿Son, quizá, Norteamérica y la Unión Soviética casos particulares de una sociedad industrial única, como había dicho hace años Merleau Ponty?

A nuestro juicio esta tesis es exagerada, pues, por debajo de los posibles puntos de contacto existen diferencias profundas, tanto en el orden práctico como en el ideológico. Parece mejor fundada la opinión de que en la sociedad occidental se está produciendo un proceso de socialización, mientras que en la comunista tiene lugar un proceso inverso de liberalización y que ambos procesos tienden a una síntesis de las dos sociedades.

En todo caso, parece cierto que la ingenua idea de que en el mundo comunista nada cambia ni puede cambiar es inadmisibles en teoría y peligrosa en la práctica, y, si el Occidente no quiere enfrentarse con un fantasma, ha de prestar la máxima atención a cualquier evolución que, en un sentido o en otro, pudiera producirse en el bloque comunista. El padre Chambre, especialista en problemas de la Unión Soviética, atestigua la existencia de esa evolución: "No es posible extraer ninguna conclusión de conjunto sobre los primeros efectos producidos por la nueva legislación soviética que se encuentra en vías de aplicación. No obstante, parece que la protección de ciertos derechos fundamentales de las personas se encuentra reforzada desde el comienzo de la aplicación de los nuevos textos. Sin duda en la Unión Soviética está confirmándose, al menos parcialmente, la reflexión del gran jurista francés Maurice Hauriou: "Un orden social establecido contiene siempre en la práctica cierta dosis de justicia que le está incorporada." Y quizá esta dosis sea ligeramente más importante que durante la época estaliniana, con la voluntad de volver a la legalidad y con la afirmación de la protección de ciertos derechos cívicos fundamentales, efectuada de modo más preciso" (4). Con espíritu y objetividad semejantes a los del padre Chambre quisiéramos realizar nuestro estudio. Para ello será conveniente recordar las grandes líneas de la

(2) GREGOIRE (R.), *Les grandes doctrines morales*. PUF, París, 1955, pág. 81.

(3) FROMM (E.), *The sane society*, Routledge-Paul, Londres, 1963, págs. 358-9.

(4) CHAMBRE (H.), *La protection des droits de l'homme en Union Soviétique*, en la *Revue de l'Action Populaire*, núm. 174 (especial), París-Ceras, 1964, pág. 93.

I

MORAL MARXISTA ORIGINARIA

Como es sabido, el marxismo se presenta como una totalización del proceso histórico anterior cuyos diferentes estadios intenta recoger, superándolos, en un estadio más alto. Por esa razón el marxismo se autodefine por oposición a la moral burguesa. En la moral marxista *originaria* podemos señalar las siguientes características:

1. *Materialismo histórico*.—El marxismo establece una distinción entre dos tipos de filosofía: idealismo y materialismo. “Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta (relación entre el pensar y el ser). Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza y, por tanto, admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma..., formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo” (5).

Esta distinción se da también en el terreno de la filosofía moral. El idealismo considera el orden moral como una creación libre del espíritu humano. Kant, que es uno de los más caracterizados representantes de la moral *burguesa*, ha acuñado una serie de expresiones características de esta tendencia: “autonomía moral”, “voluntad legisladora”, “hombre como legislador universal”, etc. En su opinión, “el ser racional debe considerarse siempre como legislador en un reino de fines posible por libertad de la voluntad” (6). Prolongando este idealismo moral, el existencialismo moderno llegará a negar la existencia de normas morales dotadas de validez objetiva (cosa que Kant no hacía) y afirmará que el hombre decide su conducta en total libertad, de manera semejante (llegará a decir Sartre) a como un pintor realiza su obra, sin sujeción a regla alguna.

En oposición a esta moral burguesa, el marxismo se presenta como una moral materialista. “En la producción social de su vida (escribe Marx) los hombres entran en ciertas relaciones independientes de su

(5) ENGELS (F.), *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 691.

(6) KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de García Morente), Ateneo, Buenos Aires, 1951, pág. 515.

voluntad, necesarias, determinadas. Estas relaciones de producción corresponden a cierto grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que responden formas sociales y determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material determina, de manera general, el proceso social, político e intelectual de la vida. *No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia* (7). Según esto, la moral forma parte de la superestructura y está, por consiguiente, “determinada” por la infraestructura. No es resultado de la *libre* decisión del individuo o del grupo. Ciertamente, la moral no surge sin una toma de conciencia humana, pero esa toma de conciencia es producto de las condiciones de vida y no de la libertad, como creía el idealismo (8).

Pero por muy terminante que sea esta oposición a la filosofía burguesa, subsisten en el marxismo expresiones de marcado carácter idealista: “La Historia no hace nada..., es más bien el hombre real y viviente el que hace todo eso... La Historia no se sirve en modo alguno del hombre como de un medio para realizar sus propios fines, como si ella fuera un personaje particular. La Historia no es más que la actividad del hombre persiguiendo sus propios fines.” En otro lugar encontramos la siguiente afirmación: “La masa prescribe a la historia su *tarea* y su *acción*” (9). Estos textos, que ya de por sí son importantes, resultan aún más claros si los ponemos en relación con el espíritu revolucionario del marxismo que alienta al proletariado a subvertir el orden burgués. Marx llega a hablar incluso de la revolución como “im-

(7) MARX (K), Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, edic. cit., pág. 240.

(8) MARX (K), Carta a P. V. Annenkov (Bruselas, 28 de diciembre de 1846): “Huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus *fuerzas productivas* —base de toda su historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se encuentran colocados, por las fuerzas productivas adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no han creado y que es producto de la generación anterior.” Edic. citada, pág. 742.

(9) MARX (K), Citado por M. Rubel en *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Marcel Rivière, París, 1948, pág. XXII. Esta obra constituye una excelente antología de textos de filosofía moral marxista. La introducción del propio Rubel es también excelente.

perativo categórico" (10). Según esto, la revolución no parece ser un mero producto del desarrollo dialéctico de la Historia, sino una decisión libre de los hombres.

Hay, por tanto, una dualidad en el interior del pensamiento marxista, que los expositores de Marx presentan en estos términos: "Vemos cómo... una concepción estrictamente fatalista de la evolución histórica coexiste estrechamente con una fe absoluta en la "iniciativa histórica" de la clase oprimida, que está investida—¿por quién?—de una "misión histórica" (11). O bien: "¿La dialéctica inmanente al devenir de las fuerzas de producción produce solamente las condiciones propicias a la revolución o bien produce también la voluntad del revolucionario y, por tanto, la revolución?" (12).

Es bien sabido que esta doble posibilidad abierta por Marx ha dado origen a interpretaciones encontradas de su obra: interpretación fatalista, que considera la revolución como absolutamente necesaria, e interpretación voluntarista, para la cual la descomposición del capitalismo no es necesaria, sino resultado de la libre espontaneidad del proletariado.

De hecho la interpretación voluntarista parece imponerse en los marxistas "ortodoxos" posteriores, como, por ejemplo, en Lenin. Sartre propondrá también una solución voluntarista (13).

Entre estas dos interpretaciones opuestas a las que ha dado pie el propio Marx y de las que él tenía clara conciencia (aunque no parece haberse ocupado personalmente de conciliarlas), existen intentos de conciliación, que pretenden salvar la unidad del pensamiento marxista y que arrancan de Rosa de Luxemburgo. Para esta autora no existe más alternativa que el socialismo o la barbarie; la revolución no es necesaria, pero es la única salida viable. "Fue testigo y víctima de la primera guerra mundial (escribe Rubel, refiriéndose a Rosa de Luxemburgo) y tuvo como una revelación de que el socialismo no es fatal y de que la supervivencia misma de la humanidad pudiera resultar proble-

(10) MARX (K.), En *La Santa Familia*, citado por Rubel, ob. cit., pág. XXIII.

(11) RUBEL, Ob. cit., pág. XXII.

(12) CALVEZ (J. Y.), *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, París, 1956, página 434.

(13) "Mientras que la obra de Marx y Engels, por muy revolucionaria que fuera era esencialmente económica, la aportación de Lenin, dejando a un lado su tesis sobre el imperialismo, es esencialmente política. Para él, *la revolución ya no tiene nada de espontánea*, se prepara como se prepara una guerra.": PIETTRE (A.), *Marx et marxisme*, PUF, París, 1962, pág. 102.

mática si, en el momento decisivo, falta la *iniciativa histórica* del proletariado" (14).

De todos los intentos de resolver esta antinomia probablemente sea el de Lukács el más profundo y el más en consonancia con el auténtico espíritu de Marx. Lukács pone de relieve el sentido dialéctico del marxismo y, después de hablar de la "interrelación esencial: la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto en el proceso histórico", escribe: "Fatalismo y voluntarismo solo constituyen términos opuestos y mutuamente excluyentes para una consideración adialéctica y ahistórica. Desde el punto de vista dialéctico aparecen como polos mutua y necesariamente coordinados" (15). De esta manera se explica no solo la conciliación de la antinomia, sino también su misma existencia.

(14) RUBEL, Ob. cit., pág. XXV. Otro interesante intento de conciliación es el de Merleau Ponty. Este autor interpreta el marxismo originario en sentido "fatalista": "Admiramos a Engels cuando habla doctamente de la necesidad que absorbe los azares de la historia: ¿Cómo sabe él que la historia es y será racional, puesto que él no es teísta ni idealista? Lo propio del marxismo es invitarnos a hacer prevalecer, sin garantía metafísica, la lógica de la historia sobre su contingencia". *Existencialismo y marxismo*, Edít. Deucalion, Buenos Aires, 1954, pág. 42. Merleau Ponty propone también, por cuenta propia, una interpretación libre del marxismo, en un sentido análogo al que hemos encontrado en Rosa de Luxemburgo "El hecho revolucionario sigue siendo contingente, la fecha de la revolución no está inscrita en ninguna parte, en ningún cielo metafísico. La descomposición del capitalismo puede conducir al mundo, no a la revolución sino al caos si los hombres no comprenden la situación y no quieren intervenir, como un parto puede terminar con la muerte de la madre y del niño si alguien no está allí para ayudar a la naturaleza". Id. pags. 41-42. En el ensayo sobre Thierry Maulnier afirma que "si se define resueltamente la alternativa de socialismo o caos, debemos elegir un socialismo proletario, no como una certeza de felicidad (no sabemos si la felicidad de cada país es compatible con la de los otros), sino como *otro porvenir* desconocido, al que es forzoso arrojar bajo pena de muerte... ese desconocido sin ilusiones, completamente experimental y voluntario". (Id., págs. 124-25.)

(15) LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlín 1963. Rubel propone una solución, bastante ingeniosa del problema diciendo que "en tanto método de investigación objetiva, el materialismo histórico se dedica esencialmente al análisis de los hechos históricos de los que desprende con el máximo de precisión científica la conexión causal; en tanto doctrina ética apunta a formular los principios que deben guiar la acción de clase del proletariado con vistas a su liberación y a la constitución de una comunidad humana perfecta. Al *determinismo causal* que rige los fenómenos históricos del pasado, corresponde, en la esfera de los valores éticos, la *elección* de los *medios* inmediatos empleados con vistas de un fin lejano". Se trata de una especie de interpretación determinista del pasado y voluntarista del futuro. Esta solución que, a primera vista, tiene el aspecto de un expediente para salir del paso, no carece por completo de

2. *¿Positivismo?*—A veces se afirma que el marxismo es, en último término, positivismo y al que lo crea así le sorprenderá cómo los marxistas más recientes denuncian reiteradamente el “error positivista” (16). Nosotros pensamos que efectivamente el marxismo no es un positivismo, o que, al menos, no lo es íntegramente. Este problema está íntimamente relacionado con el que hemos tratado en el apartado anterior.

Para resolverlo conviene precisar en qué consiste el positivismo, un concepto bastante complejo, al que se llega por distintos caminos y que suele ser más bien objeto de “refutaciones” que de exposiciones objetivas. No obstante, parece posible señalar como característica común a todos los positivismos la siguiente: negación del carácter científico de los juicios de valor. Sólo los juicios de realidad pueden ser establecidos científicamente. Con esto no se niega que todo el mundo realice juicios de valor. Pero, para los positivistas, estos juicios son simplemente hechos, cuya existencia hay que admitir y explicar, pero que, en sí mismos, no tienen ningún fundamento autónomo. En el fondo, el positivismo termina por constituir una legitimación de lo dado: lo que existe, por el hecho de existir, tiene derecho a la existencia. La frase de Hegel “todo lo real es racional” puede servirnos para expresar esta idea. Poincaré dirá también que “la ciencia habla en indicativo, la moral en imperativo, luego no se puede extraer ésta de aquélla” (17).

sentido, pues, mientras la filosofía de la historia o la sociología no logren (cosa por lo menos improbable) predecir el futuro, éste está indeterminado (al menos para nuestro conocimiento, pues si hay “necesidad” nosotros no tenemos manera de conocerla) y hemos de obrar “como si” fuéramos libres. Gusdorf llega a una solución semejante, después de haber pasado revista al “determinismo” sociológico (que, en este punto, coincide con el marxismo): “estamos muy lejos aún de una auténtica ciencia de las costumbres. En efecto, los textos de Durkheim traducen una intención metafísica, la única capaz de darles un sentido. La ciencia social con la que sueña no pertenece al orden de las realidades actuales, sino al de las profecías. Supongamos que esta ciencia está acabada, dice aventurándose el filósofo... Pero esta suposición no tiene nada de positivo. En efecto, ninguna ciencia está “acabada” y la sociología, una de las llegadas en último lugar, menos aún que las demás... En cualquier caso tenemos que vivir y que tomar partido desde ahora antes de que hayan podido realizarse las profecías mesiánicas de Durkheim... No tenemos tiempo para esperar la autonomía prometida (por Durkheim) y aplazada hasta que se complete la ciencia”. *Traité de l'existence morale*, Colin, París, 1949, pág. 37.

(16) GARAUDY, *Ob. cit.*, pág. 93 y ss.

(17) Citada por GARAUDY, pág. 94. La obra de POLAK: *Zur Dialektik in der Staatslehre*, Akademie Verlag, Berlín, 1963, contiene una extensa crítica del posi-

Ahora bien: ¿es el marxismo un positivismo moral? No cabe duda de que en cierta medida lo es. Como hemos visto en 1), hay en el marxismo una vertiente determinista que explica las normas e instituciones, y también la ideología, en función de la infraestructura y que, por consiguiente, les niega toda validez autónoma. Según eso, no hay posibilidad de formular un sistema de juicios de valor que sirva como criterio de legitimación o de descalificación de la moralidad vigente y que tenga un fundamento en la razón o en la libertad humana, porque ese sistema sería a su vez una resultante de ciertos factores sociales de índole principalmente económica y, por tanto, ya no estaría basado en la libertad.

En este sentido, cabría decir que para el marxismo toda moral vigente se legitima por el mero hecho de existir y los cambios que se producen en ella no son resultado de factores extraños al proceso social, sino de factores internos, en definitiva del desarrollo del proceso mismo (18).

Pero ya hemos visto que el marxismo es la implicación dialéctica de un determinismo histórico-sociológico y un voluntarismo que reconoce la existencia de ideales morales no fundadas en factores infraestructurales, sino en la libertad del hombre. Partiendo de aquí, es posible fundamentar juicios de valor dotados de validez intrínseca que se “separan” de lo dado para legitimarlo o descalificarlo. Estos juicios de deber ser (sobre cuya naturaleza tampoco podemos extendernos mucho) son una expresión del poder del hombre para diferenciarse de la realidad natural y someterla a sus propios fines. En este sentido, el marxismo no es positivista. Reaparece aquí la misma dualidad interna que hemos visto en el apartado anterior.

3. *Moral sociológica.*—Este problema, de que ahora nos ocupamos, se relaciona también íntimamente con el tratado en los apartados anteriores. Entonces pretendíamos descubrir el fundamento de las ideologías morales, ahora se trata de analizar su cumplimiento por parte de los hombres, esto es, de la conducta moral práctica y no de la normatividad

tivismo desde un punto de vista marxista “ortodoxo”. V., sobre todo, el capítulo VII, “Dialektik und Positivismus in der Staats- und Rechtswissenschaft”, páginas 201- 306.

(18) Sólo en cierto sentido cabría aquí una postura antipositivista: afirmando que la moral “ascendente” actúa como patrón de crítica de la moral establecida. Pero, en último término, esa postura seguiría siendo positivista, pues la moral “ascendente” es, a su vez, un producto de las transformaciones producidas por la situación social.

moral. En este punto, como en aquél, aparecen dos concepciones contrapuestas: la voluntarista y la determinista.

Para la moral occidental tradicional, la perfección moral se logra por medio de un esfuerzo de la voluntad individual, por una acción del hombre sobre sí mismo. Este es el común denominador a todos los sistemas tradicionales, desde el aristotélico al kantiano.

Frente a esta corriente existe otra, de orientación determinista, para la que el hombre está condicionado por el medio social en que se encuentra situado. Desde esta perspectiva, el esfuerzo del hombre por lograr el "dominio de sí", la moderación de las pasiones, etc., está llamado al fracaso. Toda modificación del hombre es un resultado de la consiguiente modificación de la sociedad. Por eso la acción moral no debe dirigirse directamente a los individuos, sino a la sociedad, a las estructuras (19).

"No se necesita una gran perspicacia (escribe Marx) para captar el vínculo que une necesariamente el materialismo con el comunismo y el socialismo. Este vínculo se manifiesta en las tesis materialistas sobre el poder omnímodo de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las condiciones exteriores sobre los hombres... Si el hombre obtiene todo conocimiento, toda sensación, etc. del mundo sensible y de la experiencia de este mundo, importa organizar el mundo empírico de manera que el hombre pueda vivir en él humanamente y experimentar en él su propia humanidad... Si el hombre es libre, no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de revalorizar su verdadera individualidad, no se debe castigar el crimen en el individuo, sino destruir los centros antisociales del crimen y dar a cada uno el espacio social necesario para la expansión esencial de su vida, si el hombre está formado por las circunstancias conviene dar a las circunstancias una forma humana." (20).

Estas afirmaciones no dejan lugar a dudas, pero cabe preguntarse, no obstante, si Marx cree posible una acción directa del individuo sobre sí mismo, lo que haría posible (y necesaria) una moral puramente personal. *A priori* esta moral no es incompatible con la anterior, pues aunque se crea preponderante la acción del medio (y por tanto, la acción orientada a transformarlo), cabe admitir también lo siguiente:

a) Que la influencia del medio condiciona la conducta individual pero no la determina por completo. En este caso el individuo dispone de

(19) LECLERQ, en *Du droit naturel a la sociologie*, expone ampliamente esta postura. (Spes. París, 1960). Vid., especialmente, 2.^a parte, cap. III, págs. 85 y sigs.

(20) MARX (K.), *La Sagrada familia*, citada por Rubel, ob. cit., págs. 271-2.

cierto poder sobre sí mismo y, por lo tanto, puede perfeccionarse o degradarse libremente, dentro de ciertos límites; b) que, aun en el supuesto de que se admita teóricamente un determinismo total, no existe un poder político lo suficientemente "perfecto" para "construir" por piezas a los individuos y éstos han de hacer su vida por sí mismos, dentro de ciertos límites, actuando "como si" fueran libres. Pues, a la hora de actuar, de nada sirve saber que mis actos están determinados, si no sé el sentido preciso de esta determinación y si nadie adopta por mí mis propias decisiones.

Ahora bien, si tenemos en cuenta los textos de carácter voluntarista que hemos recogido en 1) y su visión del Estado en la etapa de transición de que hablaremos luego, hemos de atribuir a Marx cierto individualismo (21). Para Marx, las situaciones sociales condicionan tanto las ideologías como la praxis moral de los individuos, pero este condicionamiento no es absoluto ni total. Queda un margen de actuación a la libertad, implicada dialécticamente con la necesidad (22).

Todo lo que llevamos dicho se refiere a las actuales condiciones sociales: es en el momento actual cuando el hombre es ya relativamente libre frente a las circunstancias. En el futuro esa libertad aumentará progresivamente hasta llegar a ser absoluta: "En la época actual, la supremacía de las condiciones exteriores sobre los individuos, el ahogo de la individualidad bajo el dominio del azar ha alcanzado su forma más aguda y más universal. Por consiguiente, los individuos se ven colocados hoy día ante una tarea bien determinada: su tarea consiste en poner en lugar de supremacía de las condiciones exteriores y del azar sobre los individuos, la supremacía de los individuos sobre el azar y las condiciones objetivas" (23). Una vez más, lo que Marx pretende es dar vida a uno de los ideales proclamados por la burguesía, pero (a su juicio) falseados por ella en la práctica.

4. *Moral eudemonista*.—Los marxistas actuales conceden una gran atención a uno de los representantes clásicos del pensamiento burgués:

(21) Los marxistas "ortodoxos" actuales silencian los aspectos "individualistas" del pensamiento de Marx. Es significativo que Duclos, al estudiar la Comuna critique las tendencias democráticas de los comuneros, considerándolas pequeño-burguesas. Lo curioso es que esta crítica parece aplicable a Marx, aunque el autor lo silencie. V. nuestra noticia de la obra de Duclos, *Himmels stürmer*, Dietz Verlag, Berlín, 1963, en el núm. 135-6 de la Revista de Estudios Políticos, págs. 303-04.

(22) V. nota 15.

(23) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, ob cit, pág. 207.

Kant. No rechazan todos los aspectos del kantismo, pero en éste a que ahora nos estamos refiriendo su oposición es terminante.

La moral kantiana es una moral del deber puro. Los imperativos de razón práctica merecen un respeto absoluto, se imponen por sí mismos con independencia de cualquier finalidad ulterior: la satisfacción de las necesidades materiales, el deseo de lograr un buen nombre, el afán de saber, etc. Esto significa que al hombre, si quiere obrar moralmente, no deben importarle las consecuencias prácticas de sus acciones (los sacrificios o las ventajas que le reporten), sino sólo el dictamen de su razón.

Kant ha llevado esto a sus consecuencias extremas. Así, por ejemplo, cuando afirma que “el hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le presenta tan dignos de respeto; consiste esa fuerza contraria en sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el nombre de felicidad. Ahora bien; la razón ordena sus preceptos sin prometer con ello nada a las inclinaciones, severamente y, por ende, con desprecio, por decirlo así, y desatención hacia esas pretensiones tan impetuosas y a la vez tan aceptables al parecer—que ningún mandamiento consigue nunca anular—. De ahí se origina una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede probar” (24). En otros pasajes, Kant no lleva tan lejos su desprecio por la felicidad humana y llega a decir que es un deber ser feliz, pero cabe pensar que el deber y la felicidad, si no son para él radicalmente incompatibles, son al menos radicalmente distintos.

Con esto se opone Kant a una corriente de pensamiento entre cuyos representantes se encuentran Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Para esta corriente, el deber moral se define en gran medida en función de la felicidad: el hombre está constitutivamente vocado a ella. Según Aristóteles, “puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, digamos cual es aquel a que la política aspira y cual es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar

(24) KANT, Ob. cit., págs. 490-1.

bien es lo mismo que ser feliz" (25). Según esto, el bien o el mal siempre se dan en un contexto de antecedentes y de consecuentes. Una acción es buena o mala si, realizada en ciertas circunstancias, produce determinadas consecuencias. (Si este concepto del bien que lo pone en conexión con la felicidad, coexiste, dentro del pensamiento de estos autores, con el concepto del bien puro, es un problema en que no entramos ahora) (26).

El marxismo entronca, en este punto, con el eudemonismo clásico. Para Marx el carácter moral de una acción se define por la medida en que contribuya a la realización del hombre: "El *comunismo* como la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoalienación humana, significa la *apropiación* real de la naturaleza humana por y para el hombre, por tanto, el retorno del hombre a sí mismo, en tanto ser **social**, es decir, en tanto ser humano" (27).

Esta realización del hombre total, a que incesantemente se refieren los autores marxistas, es muy semejante a la felicidad de que habla Kant (satisfacción total de las necesidades y las inclinaciones). "El hombre se apropia su ser universal de manera universal (escribe Marx). Cada una de sus relaciones humanas con el mundo: la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, la sensación, la voluntad, la acción, el amor; en resumen, todos los órganos de su individualidad y también los órganos que se presentan como órganos comunes, cada una de estas relaciones, decíamos, en su relación con el objeto, constituyen una apropiación de este último" (28).

Marx afirma que esta satisfacción de las necesidades, lograda por medio de la apropiación del objeto es imperfecta, dentro de la sociedad burguesa, y que el socialismo la transformará en un doble sentido: cuantitativa y cualitativamente.

Cuantitativamente la satisfacción será mayor, porque:

- a) Será extendida a todos los hombres, y
- b) ante cada hombre se abrirá un campo de acción ilimitado.

(25) ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, libro I, 4 (al comienzo).

(26) Una interesante investigación sobre el concepto de bien en Santo Tomás puede verse en REINER (H.), *Vieja y nueva ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

(27) MARX (K.), *Manuscritos de 1844*, Editions sociales, París, 1962, III manuscrito, pág. 87.

(28) MARX (K.), *Id., id.*, III manuscrito, pág. 91.

Al suprimir la división del trabajo, que encadena al hombre a una tarea determinada, el socialismo hará posible la realización de todas sus posibilidades: "...La división del trabajo demuestra que... en tanto las actividades no son repartidas voluntariamente, sino de manera caótica, la actividad del hombre se convierte para él en un poder extraño, adverso, que lo subyuga, en vez de ser dominado por él. En realidad, desde que el trabajo comienza a ser repartido, cada uno tiene su esfera de acción determinada, exclusiva, que le viene impuesta y a la que no puede escapar. Es cazador, pescador, pastor o crítico y está obligado a seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida. Por el contrario, en la sociedad comunista, donde a nadie se le atribuye una esfera de actividad exclusiva, sino que cada uno puede darse una formación completa en cualquier terreno, es la sociedad la que regula la producción general. Esta me da, de esta manera, la posibilidad de hacer hoy esto, mañana aquello otro, de cazar por la mañana, de pescar por la tarde, de cuidar el ganado más tarde, de dedicarme a la crítica después de cenar a mi antojo, sin convertirme jamás en cazador, pescador, pastor o crítico" (29).

El socialismo traerá también un cambio *cualitativo* en la satisfacción de las necesidades. "Los sentidos del hombre social son *diferentes* de los del hombre no social. Sólo con el desarrollo de la riqueza material humana se crea y se desarrolla la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, el oído musical, el ojo sensible a la belleza de las formas, en resumen, gracias a esta riqueza material se *forman o se crean* los sentidos aptos para los goces humanos" (30).

Este hombre total, cuyas necesidades se amplían y refinan con el socialismo y cuya realización da sentido a toda la moral marxista,

(29) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 330.

(30) MARX (K.), *Manuscritos de 1844*, íd., íd., III manuscrito, pág. 93. Comentando estas ideas, escribe CALVEZ: "Suprimir la alineación, será también restaurar la necesidad de una naturaleza propia y concreta, volver a encontrar el vínculo que une la necesidad a su objeto. Pero, a través de la alineación, el hombre se ha cultivado y el mundo ha sido transformado; además, a través de la miseria común de los proletarios, ha nacido una sociedad fraternal y comunitaria. No volvemos a encontrar la necesidad bajo el mismo aspecto que en la primera fase de la relación inmediata con la naturaleza... La relación primera entre el hombre y la naturaleza se presenta bajo un nuevo aspecto. La necesidad se ha hecho universal, al igual que su objeto que se ha hecho también universal. Una revolución radical, advierte Marx, solo puede ser la revolución de las necesidades radicales... La nueva necesidad se extiende a todo el ser. Al mismo tiempo, en su aspecto *subjetivo*, está diferenciada al infinito." Ob. cit., pág. 389.

recuerda, formalmente al menos, al arquetipo moral aristotélico. Para Aristóteles, en la vida feliz entran la actividad teórica, la política, la satisfacción de las necesidades materiales y el placer sensible. Por consiguiente, el marxismo prolonga en este punto una de las grandes corrientes del pensamiento moral occidental, aunque se oponga al rigorismo pietista de Kant.

¿Pero no hay, acaso, algún elemento de una ética del deber puro, en la moral marxista? En un pasaje de la "Crítica de la Filosofía del Derecho", de Hegel, habla Marx del "imperativo categórico de abolir todas las condiciones sociales en que el hombre es un ser envilecido, sojuzgado, abandonado, despreciable", expresión de indudable filiación kantiana. Hay otras expresiones más reveladoras aún, como esta de la *Reinische Zeitung*: "La propia censura reconoce que no es un fin en sí misma, que no es un bien en sí, que por consiguiente, está fundada en el principio: el fin justifica los medios. Pero un fin que tiene necesidad de medios injustos no es un fin justo" (31). Estas expresiones apuntan a una moral del deber puro, pero no pasan de ser meros indicios que, por sí solos, no dan pie para atribuir a Marx una concepción de este tipo. Aquella absolutización de ciertos comportamientos, con independencia de la situación en que se producen y de las consecuencias que llevan consigo, no parece tener sitio en la obra de Marx. Para Marx hay un absoluto, pero ese absoluto es el resultado de la actividad humana: la imagen del hombre total que da sentido y justifica toda la praxis socialista: "El hombre es el ser supremo para el hombre" (32).

5. *Relativismo historicista*.—Las morales anteriores a Hegel concebían el orden moral, en sus primeros principios (y algunos también en sus últimas conclusiones), como absolutamente inmutable, válido para todas las épocas y lugares. Cicerón ha expresado muy gráficamente esta idea diciendo que "hay una ley verdadera, razón recta, conforme a la naturaleza, difundida en todos, constante, eterna... No es una en Roma y otra en Atenas; no es una hoy y otra mañana; sino ley única y eterna inmutable, será para todas las naciones y para todo tiempo" (33). Casi todos los grandes filósofos como Platón, Aristóteles,

(31) MARX (K.), Cit. por Rubel, ob. cit., pág. 15.

(32) MARX (K.), *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, cit. por Rubel, pág. 175.

(33) CICERON, *De republica*, Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart, 1952, lib. III, pág. 278.

Santo Tomás, Leibniz, Kant, etc., participan, en mayor o menor medida, en esta idea.

El marxismo no se opone radicalmente a esta concepción universalista del orden moral. Siguiendo a Hegel, que fue el primero en dar a la idea historicista un desarrollo filosófico importante, los marxistas piensan que todas las manifestaciones de la vida social, entre ellas la moral, dependen de la situación histórica en que se producen, que son, por lo tanto, pasajeras y válidas únicamente dentro de ciertos límites, pasados los cuales desaparecen y son sustituidas por otras, en un proceso nunca interrumpido. Tanto Marx como Engels trataron extensamente del problema (34).

Engels, sobre todo, se ocupó formalmente de él: "Nosotros rechazamos toda pretensión de imponernos cualquier dogmatismo moral como ley ética eterna, definitiva, inmutable en lo sucesivo, bajo el pretexto de que el mundo moral tiene también sus principios permanentes que están por encima de la historia y de las diferencias nacionales. Afirmamos, por el contrario, que toda teoría moral del pasado es, en último análisis, el producto de la situación económica de la sociedad de su tiempo. Y como la sociedad ha evolucionado, hasta aquí, dentro de la oposición entre las clases, la moral ha sido constantemente una moral de clases... Una moral realmente humana, situada por encima de las oposiciones de clase y de su recuerdo no resulta realmente posible más que a cierto nivel de la sociedad, en el que no sólo se ha superado sino también olvidado, en la práctica de la vida, la oposición de las clases" (35). No obstante, Engels admite, como Marx, cierta comunidad entre las diversas morales: "En estadios de desarrollo económico semejantes, o casi semejantes, las teorías morales deben

(34) MARX (K.) y ENGELS (F.), *Manifiesto del partido comunista*, edición citada pág. 26: "¿Acaso se necesita una gran perspicacia para comprender que con toda modificación sobrevenida en las condiciones de vida, en las relaciones sociales, en la existencia social, cambien también las ideas, las nociones y las concepciones, en una palabra, la conciencia del hombre?" No obstante, Marx y Engels afirman que, hasta el momento, todas las sociedades se han movido siempre dentro de una estructura clasista y de la explotación de una clase por otra, por lo que "no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas—formas de conciencia—, que no desaparecerán completamente más que con la desaparición de los antagonismos de clases."

(35) ENGELS (F.), *Anti-Dühring*, Editions sociales, París, 1956, pág. 126.

concordar necesariamente más o menos. Desde el instante en que la propiedad privada de los objetos muebles se ha desarrollado, era preciso que todas las sociedades en que esta propiedad privada prevalecía tuvieran en común el mandamiento moral: "no robarás" (36).

Como vemos, el marxismo rechaza la existencia de normas absolutamente inmutables y universales, aunque reconoce la de ciertas normas y principios dotados de una estabilidad relativa (37).

No obstante, a pesar de la dura crítica a que somete a las morales presuntamente universales, vemos también cómo el marxismo es o pretende ser también, a su modo, una moral universal. Los marxistas piensan que esta moral universal no es posible a una sociedad escindida en oposiciones de clase, pues ninguna moral puede alzarse por encima de estas contradicciones y necesariamente se vincula a los intereses de uno de los bandos en lucha, pero sí la creen posible en el futuro, una vez superada la estructura clasista de la sociedad.

6. *Moral científica*.—Sumariamente podemos decir que el conocimiento filosófico se caracteriza por tres notas fundamentales: a) es un conocimiento racional, es decir, no basado en la experiencia; b) es, en mayor o menor medida, un conocimiento ideológico, esto es, sometido a la influencia de factores extraños al puro conocimiento: política, religión, intereses de los diferentes grupos sociales, etc., y c) no es universalmente válido.

El conocimiento científico se define, por oposición al filosófico, por otras tres notas: a) es un conocimiento empírico, esto es, basado en la experiencia y no en el puro proceso inmanente de la razón; b) es, en líneas generales, objetivo, esto es, impermeable al influjo de los intereses económicos, políticos, etc., y c) es universalmente válido, esto es, admisible por todos los hombres cualquiera que sea su situación social.

El marxismo se presenta a sí mismo como una ciencia. Que lo sea realmente es cosa discutible, pero de lo que no cabe duda es de que la *metodología* elaborada por Marx pretende situarse dentro del campo

(36) ENGELS (F.), *Id. íd.*

(37) En cualquier caso no parece fundada la crítica de Fougeyrollas (*El marxismo, verdad y mito*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1964, pág. 121) para el que "los glosadores salvan la teoría del maestro declarando que hay determinados aspectos de la condición humana que son susceptibles de pertenecer a varias infraestructuras sucesivas y que, en estas condiciones, es inevitable que una serie de elementos ideológicos les correspondan y persistan a través de varias superestructuras". La teoría se encuentra ya en los fundadores y no es un añadido posterior.

científico más que del filosófico. Exponiendo esta metodología, dice Lefebvre: "Las ideas que uno se hace de las cosas: el mundo de las ideas no es más que el mundo real, *material*, expresado y *reflexionado* en la cabeza de los hombres, es decir, que son edificadas a partir de la práctica y del contacto activo con el mundo exterior... (38). El conocimiento... es un resultado del pensamiento, pero no es en absoluto una reconstrucción abstracta obtenida por un pensamiento que acumularía conceptos fuera de los hechos, de las experiencias, de los documentos" (39).

En Marx y en Engels encontramos constantes alusiones al carácter empírico de su metodología: "A medida que la historia marcha y que con ella la lucha del proletariado se dibuja más claramente (los teóricos), ya no tienen necesidad de buscar la ciencia en su espíritu, les basta con darse cuenta de lo que pasa ante sus ojos" (40).

Por otra parte, Marx ofreció un ejemplo del método aplicable a la economía política. Este método se reduce, en suma, al análisis, que descompone un aspecto de la realidad en sus componentes, hasta llegar "a las determinaciones más simples", y la síntesis, que recorre el camino inverso hasta llegar de nuevo a lo concreto, pero esta vez poseído no como "representación caótica del conjunto", sino "como

(38) LEFEBVRE (H.), *Le marxisme*, PUF, París, 1954, pág. 32.

(39) LEFEBVRE (H.), *Id.*, pág. 35.

(40) MARX (K.), *Miseria de la filosofía*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 272. En el *Manifiesto*, afirma también Marx que "las tesis teóricas de los comunistas no reposan en modo alguno sobre las ideas o los principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son más que la expresión general de las condiciones reales de las luchas de clases existentes, de un movimiento histórico que evoluciona ante nuestros ojos" *Manifiesto*, II: "Proletarios y comunistas", edic. cit., pág. 22. V. también la defensa del empirismo que hace Engels en el prólogo de la edición inglesa de su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en ob. cit., pág. 511 y ss.: "Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites que trazan las observaciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas originan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieren por su naturaleza de la realidad o de que entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos nos transmiten de él media una incompatibilidad innata" (pág. 514).

rica totalidad de determinaciones y relaciones numerosas" (41). Por eso "lo concreto es concreto, porque constituye la síntesis de numerosas determinaciones, por tanto, una unidad en la diversidad" (42). El recurso expreso a los procedimientos tradicionales del saber científico (análisis y síntesis) y todo el sentido general de las expresiones marxistas ponen de manifiesto el propósito de extraer nuestras ideas de la realidad, por medio de la experiencia, en vez de sacarlas *a priori* de nuestra cabeza.

No obstante, como Marx se refiere principalmente al campo económico, cabe preguntarse si aplica esto mismo a la ética, es decir, si cree también posible una ética basada en la experiencia. La respuesta debe ser afirmativa. "El marxismo afirma—escribe Lefebvre—que hoy es preciso crear una nueva ética, liberada de la ilusión moral y de la ilusión ideológica, que se niegue a poner valores fuera de lo real y que busque, por consiguiente, en lo real el fundamento de las valoraciones morales" (43). No obstante, debemos tener en cuenta que Marx no parece haber desarrollado suficientemente una metodología de este conocimiento moral basado en la experiencia.

También parece haber motivo para fundar en el marxismo originario una distinción entre juicios de realidad y de valor. Por esta razón, nos parece dudosamente marxista el intento de identificar ambas clases de juicios, como hacen algunos marxistas actuales. Lefebvre afirma, por ejemplo, que "la oposición y distinción de los "juicios de realidad" y "juicios de valores" es discutible siempre y en todos los terrenos. Estéticamente la obra más "bella" es la que arraiga más profundamente en lo real: la más emocionante, la que envuelve el contenido humano más vasto y le da la forma que este contenido exige. Éticamente, moralmente, ¿acaso no es el *Bien supremo* el mundo real que debemos dominar y poseer plenamente y nuestra propia vida real que debemos dilucidar, organizar, penetrar de razón y de universalidad? (44).

(41) MARX (K.), *Introducción inédita a la Contribución a la crítica de la economía política*, cit. por Rubel, ob. cit., pág. 65.

(42) MARX (K.), *Id.*, *id.*

(43) LEFEBVRE (H.), *Le marxisme*, pág. 53.

(44) LEFEBVRE (H.), *Logique formelle et logique dialectique*, cit. por Calvez, obra cit., págs. 435-6. El sentido de esas expresiones es un tanto ambiguo y no hay que descartar la hipótesis de que los marxistas actuales nieguen, sin más, toda especie de valor. La negación se refiere, quizá, a la filosofía idealista del valor que lo concibe como absoluto y trascendente. El problema de los valores en la ética marxista es uno de los más interesantes y merece un estudio detallado.

Creemos, no obstante, que esta identificación entre juicios de realidad y juicios de valor desemboca en la imposibilidad de fundar y mantener una moral. Se podrá afirmar que la separación entre la realidad y el valor no ha de ser absoluta y que, por tanto, sólo los valores *realizables* son auténticos valores; se podrá añadir, que los valores han de estar *fundados* en la realidad, en el sentido de que no han de ser ideales abstractos sino *exigidos* por la propia estructura de la realidad; se podrá decir que los valores han de estar *dirigidos* a la realidad, en cuanto que han de tender a corregirla o a mantenerla si se encuentra en un estado aceptable. Pero habrá que admitir al menos que los valores encierran un criterio de *selección* de la realidad, que sirve para *legitimar* ciertos aspectos de la misma, para *rechazar* otros y para *crear* nuevas realidades valiosas que no existían anteriormente. Ese criterio de selección, con arreglo al cual se injudicia la realidad es real a su vez, pero es un sector de la realidad que funciona como corrector de los demás sectores. Y ese canon selectivo ha de estar basado en la libertad humana que puede interrumpir el curso de los acontecimientos para desviarlo hacia los fines que ella misma se ha fijado. En la medida en que hay en el marxismo una veta "liberal", hay también base para fundamentar en él una teoría del valor (que Marx no ha desarrollado, ciertamente).

Por consiguiente, si hay en el marxismo originario una voluntad de fundamentar científicamente la moral, esto no significa que pretenda convertir la moral en puro objeto del análisis sociológico, al estilo positivista, sino que intenta obtener sus valoraciones morales a través de la experiencia y no del uso apriorístico de la razón.

7. *Moral política*.—Una concepción moral como la que acabamos de describir, desemboca siempre en una "moralización" de la política.

Para la primera de las dos concepciones morales a que nos referíamos en el apartado 3, que concibe el perfeccionamiento moral como resultado de un esfuerzo de la voluntad, encaminado a dominar las malas inclinaciones y a crear hábitos virtuosos, ese perfeccionamiento es asunto puramente individual: la perfección de cada individuo sólo depende de él mismo.

En cambio, para una moral que piense que el individuo se perfecciona a través del medio social, la acción política aparece como una necesidad ineludible. Cuando se trata de transformar las estructuras sociales (el Estado, la propiedad, la organización familiar, etc.), la acción indivi-

dual se muestra completamente ineficaz. La experiencia demuestra que esas transformaciones sólo se logran por medio de la acción conjunta y organizada: de la acción política. Por eso dice Marx que “la exigencia planteada por la situación actual no es... el “desarrollo del yo”—exigencia que todo individuo ha podido realizar hasta el presente por su cuenta...—; por el contrario, prescribe a los individuos liberarse de un modo muy preciso de la evolución. Esta tarea que nos viene prescrita por las condiciones actuales coincide con la tarea de dar a la sociedad una organización comunista” (46). Ya hemos visto cómo Marx habla también del imperativo categórico de la revolución.

8. *¿Liberalismo?*—Ahora bien, la expresión “dar a la sociedad una organización comunista” resulta demasiado inconcreta. ¿De qué se trata en realidad? Esto es: ¿cómo entiende Marx, en concreto, la acción revolucionaria? Para responder a esta pregunta hay que entrar en su filosofía política, cosa que no podemos hacer aquí. Hemos de limitarnos a unas breves observaciones:

Marx, y de modo más explícito Engels, habla de una etapa final en que el Estado habrá desaparecido. (El Estado es un instrumento en la lucha de clases; cuando la división de la sociedad en clases haya desaparecido, el Estado ya no tendrá razón de ser y se marchitará por sí solo) (47). Pero es claro que ni Marx, ni Engels, creen que esta etapa va a llegar de modo inmediato. En su opinión habrá un período de transición de mayor o menor duración, durante el cual, el Estado subsistirá y conservará algunos de los rasgos de la época anterior. Marx y Engels no siempre se expresaron extensamente sobre esta época de transición. No obstante, el “Manifiesto del Consejo general de la asociación internacional de los trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871” contiene indicaciones importantes sobre la organización del Estado en dicho período de transición (48). Este escrito, redactado personalmente por Marx, aprueba expresamente la organización democrática de la Comuna así como ciertos rasgos “liberales” de la

(46) MARX (K.), *Ideología alemana*, cit. por Rubel, pág. 267.

(47) Como es bien sabido, la famosa tesis de la desaparición del Estado está expuesta por Engels, de manera inequívoca en el *Anti-Dühring*, III parte, capítulo 11, pág. 319 de la ed. cit.

(48) Son muchos los autores que pueden citarse en apoyo de esta opinión. Véase, por ejemplo, LEFEBVRE, *Problemes actuels du marxisme*, pág. 81 y BUBER,

misma (más adelante precisaremos el sentido en que entendemos la expresión "liberal"). Veamos la descripción elogiosa que hace Marx de la organización democrática de la Comuna: "La comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento" (49). "En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el Parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios. Y es bien sabido que lo mismo las compañías que los particulares, cuando se trata de negocios, saben generalmente colocar a cada hombre en el puesto que le corresponde y, si alguna vez se equivocan, reparan su error con presteza. Por otra parte, nada podía ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica" (50).

En cuanto al "liberalismo" de la Comuna, la opinión de Marx es más matizada. Por de pronto hay que advertir que no emplea explícitamente esta expresión. Por otra parte, ni la Comuna adopta ni Marx podría aprobarla desde su punto de vista, una organización liberal clásica: abstención estatal ante "libre" juego de los individuos. La Comuna se opone (y Marx lo aprueba) a este liberalismo clásico. En efecto, en la organización comunal del Estado es planificador y las unidades de producción (cooperativas) no son individuales (como la empresa capitalista clásica que pertenece a un solo individuo o a un número reducido de ellos), sino comunitarias (pertenecientes a todos los trabajadores, en régimen de cooperativa). "La Comuna (escribe Marx), exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda la civilización. Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad, transfor

Caminos de utopía, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, cap. VII. páginas 112 y ss. La interpretación que Rubel hace de la filosofía política del marxismo es también "liberal".

(49) MARX (K.), *La guerra civil en Francia*, en "Obras escogidas", pág. 355.

(50) MARX (K.), *Id.*, pág. 357.

mando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. Pero ese es el comunismo, el "irrealizable" comunismo. Sin embargo, los individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe —y no son pocos— se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de substituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional con arreglo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿qué será eso entonces, caballeros, más que el comunismo, comunismo "irrealizable"? (51). Por consiguiente, estas cooperativas, instrumentos de trabajo libre y asociado, como dice Marx, parece que han de conservar cierta autonomía en su funcionamiento dentro del plan, y, en todo caso, que han de estar administradas por los trabajadores en beneficio propio. Por tanto, los componentes de la cooperativa no son meros funcionarios del Estado, sino relativamente independientes de él. Este es un residuo del viejo liberalismo: el Estado no organiza y controla directamente *toda* la gestión de la producción; existe una zona reservada a los particulares en la que él no interviene. Ciertamente ya no se trata de individuos aislados, sino asociados en una comunidad de trabajo y por eso cabe decir que el individualismo ha desaparecido, en este caso. Pero el principio de la autonomía frente al Estado no está necesariamenet unido al individualismo, aunque históricamente lo haya estado. El "liberalismo" a que nos referimos aquí consiste en el reconocimiento de cierta autonomía a las comunidades de trabajo. La intervención estatal ha crecido enormemente, pero sigue teniendo aún ciertos límites, no ha absorbido por completo todas las actividades sociales. Dentro de este sistema hay margen para hablar de cierta forma de propiedad, que ya no es individual, sino social, sin dejar por eso de ser *privada*.

En relación con las anteriores palabras hay que poner otras, del mismo escrito, en las que Marx habla con elogio de las iniciativas de la Comuna conducentes a limitar el crecimiento del Estado y, por tanto, su poder: "En el breve esbozo de organización nacional que la

(51) MARX (K.), *Id.*, pág. 358.

Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que la Comuna habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país y que, en los distritos rurales, el ejército permanente habría de ser reemplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. Las Comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea Nacional de delegados, de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores. *Las pocas, pero importantes funciones* que aún quedaban para un gobierno central, no se suprimirían, como se ha dicho, falseando de intento la verdad, sino que serían desempeñadas por agentes comunales y, por tanto, estrictamente responsables. No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al *destruir el Poder del Estado*, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no será más que una excrecencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal, *habían de ser amputados*, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los servicios responsables de esta sociedad" (52). Líneas más abajo, Marx escribe estas palabras que, desgajándolas del contexto, podrían suscribir un liberal: "El régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento" (53).

Algo más adelante, escribe también: "La Comuna convirtió en una realidad ese lema de todas las revoluciones burguesas, que es "un gobierno barato", al destruir las dos grandes fuentes de gastos: el ejército permanente y la burocracia del Estado" (54).

Aunque la Comuna constituye una forma de Estado radicalmente distinta de la del Estado burgués (como el propio Marx subraya incesantemente) cabe reconocer en ella bajo una nueva forma, *ciertos ras-*

(52) MARX (K.), Id., págs. 356-7.

(53) MARX (K.), Id., pág. 357.

(54) MARX (K.), Id., pág. 357. —

gos del antiguo ideal del liberalismo: el intento de limitar y reducir el poder del Estado, transfiriendo a la sociedad la mayor parte de sus funciones.

El ideal expresado por Marx en estas líneas parece ser el de un socialismo de *signo no colectivista*: planificación central y democrática de la economía, autonomía y socialización de las empresas, elección democrática de los gobernantes en una sociedad sin clases y reducción al mínimo indispensable de las funciones del gobierno, desplazándolas hacia la sociedad. Yugoslavia y los países escandinavos se acercan en algunos aspectos a este modelo (55).

9. *Moral humanista*.—La conocida afirmación de que el marxismo es un humanismo, significa dos cosas: que la moral debe estar al servicio del hombre (de *todo* el hombre y de *todos* los hombres) y que el origen de la moralidad está en el hombre mismo. Ocupémonos con algún detalle de este segundo aspecto puesto que del primero ya lo hemos hecho en apartados anteriores.

Que la moral es una creación del hombre quiere decir que éste no la recibe de Dios, ni la encuentra "inscrita" en la naturaleza, pues entonces, la moral le sería extraña y él habría de limitarse a recibirla pasivamente. Para el marxismo, el hombre crea su moral, pero esta creación no es arbitraria, como lo sería por ejemplo para el existencialismo del Sartre de la primera época.

Por de pronto, la *estructura* de la moral depende de relaciones sociales que existen con independencia del hombre y que, aunque no contienen en sí mismas la moralidad plenamente desarrollada, constituyen una realidad objetiva a la que la moral debe corresponder. La creación humana se mide, en último término, por este rasero y esto le da un carácter objetivo.

En cuanto a su *origen*, la moral, tal como la ve el marxismo, tampoco es arbitraria. Depende de la situación social de los hombres que la crean. "Desde el momento (escribe Engels) en que vemos que las tres clases de la sociedad moderna: la aristocracia feudal, la burguesía y el proletariado tiene cada una su moral particular, hemos de sacar la conclusión de que, consciente o inconscientemente, los hombres

(55) Las páginas sobre la Comuna, que acabamos de citar, no reflejan de modo completo el pensamiento de Marx sobre el Estado. Como todo pensador, Marx experimentó una evolución a lo largo de su vida (Lefebvre, y con mayor detalle aún Buber, exponen esta evolución); pero si revelan la existencia de facetas "liberales" en el pensamiento de Marx.

extraen, en último término, sus concepciones morales de las relaciones prácticas en que se funda su situación de clase, de las relaciones económicas dentro de las cuales producen y cambian" (56). La moral es un elemento de la superestructura que se eleva sobre la infraestructura económica, y guarda a la vez cierta independencia respecto de ella. "Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia, es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan, las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada la batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas, ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico" (57).

Esta dependencia de la moral respecto de la praxis económica, plantea sin duda serios problemas al marxismo. Por de pronto cabe preguntarse si, pese a toda la crítica de las ideologías que lleva a cabo, no es el marxismo también una ideología, puesto que a su vez depende de las condiciones de vida y de los intereses de una clase social. Lefebvre se pregunta, por ejemplo: "¿qué es el marxismo? ¿Una superestructura? ¿Una ideología? (la ideología del proletariado), o bien una ciencia? En caso afirmativo, ¿cómo ha podido esta ciencia desembarazarse de la ideología? A falta de una respuesta precisa, el marxís-

(56) ENGELS (F.), Ob. cit., págs. 125-6.

(57) ENGELS (F.), *Carta a J. Bloch*, Londres, 21-22 de septiembre de 1890. en "Obras escogidas", pág. 772.

(58) LEFEBVRE (H.), *Problemes actuels du marxisme*, pág. 87.

mo queda "en el aire", como una ideología entre otras, o como teoría científica que se distingue mal de las demás teorías" (58).

Por otra parte, si la moral depende, en su origen y en su estructura, de las condiciones de vida y éstas, a su vez, le son dadas al hombre, cabe preguntarse a qué queda reducida la "creación" de la moral por el hombre (59). ¿Es el hombre algo más que un mero eslabón en la cadena de la necesidad? Como se ve, el problema de la libertad aparece en todos los niveles del pensamiento marxista.

Con toda la problematicidad que comporta, es lo cierto que para Marx, en la praxis inmediata está el fundamento último de toda moral. Como dice en la octava tesis sobre Feuerbach: "Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que arrastra la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la inteligencia de esta práctica" (60).

Es este punto de vista, que constituye uno de los aspectos más característicos del marxismo, el que está en la base de todos los aspectos parciales de la moral que hemos venido analizando y el que en cierto modo constituye su unidad última.

II

¿En qué medida ha sido fiel Garaudy a la inspiración de Marx? Suele decirse que los discípulos han desvirtuado la obra del maestro, pero no siempre se desciende a precisar con detalle esta afirmación. En lo que sigue vamos a intentar determinar este punto.

1. *Del determinismo histórico al voluntarismo.*—En Marx el determinismo predomina en cierto modo sobre el voluntarismo. En Garaudy sucede lo contrario.

Por de pronto nos encontramos, en su obra, con una serie de afirmaciones marcadamente voluntaristas: "Esta parte de la naturaleza (el hombre) tiene la propiedad (cuya génesis estudiaremos más adelante) de reflejar el todo y organizarlo según sus exigencias" (61). "Con

(59) Veremos más adelante cómo Garaudy acentúa, con mayor fuerza que Marx, el papel de la libertad creadora.

(60) MARX (K.), *Tesis sobre Feuerbach*, VIII, en "Obras escogidas", pág. 714. Véase también el excelente comentario de Calvez a la tesis, en ob. cit., pág. 148.

(61) GARAUDY, Ob. cit., pág. 100

(62) GARAUDY, Id., pág. 104.

el trabajo, es decir, con la transformación consciente de la naturaleza, el hombre ha nacido" (62). "Con la finalidad consciente una nueva etapa, cualitativamente diferente de las precedentes, ha comenzado en la historia general de la naturaleza. El hombre no se contenta con utilizar la naturaleza: la domina" (63), etc.

Pero Garaudy se plantea también, formalmente, el problema del determinismo histórico, al tratar del triunfo *necesario* del socialismo. Ya hemos visto cómo otros autores pretendían conciliar determinismo y voluntarismo, *en cada momento* del devenir histórico. Su opinión puede sintetizarse así: el devenir histórico es, *a la vez*, un producto de la necesidad y de la libertad humana. Para Garaudy el determinismo y el voluntarismo pertenecen a *dos distintas etapas* del devenir. Su opinión puede resumirse así: el desarrollo de la historia es necesario hasta el nacimiento del socialismo; a partir de este momento comienza el reinado de la libertad: "...una necesidad puramente externa, la del mundo alienado, en que el hombre no es más que un eslabón en el encadenamiento de las cosas y de los acontecimientos, en que la historia humana se ha vuelto semejante a la historia natural. Esta necesidad preside, por ejemplo, el desarrollo del capitalismo, de un régimen en el que, teniendo los hombres el estatuto de las cosas, a causa de las alienaciones que derivan de la propiedad privada de los medios de producción, el hombre es *objeto* de la historia. La depauperación de la clase obrera en régimen capitalista es una necesidad de este orden. Cuando, por el contrario, hablamos de la llegada *necesaria* del socialismo, esta necesidad es más profunda; no se trata de la necesidad *externa* del desarrollo de un sistema del que el hombre, tratado como una cosa, está ausente, sino de la necesidad *interna* en la que el hombre forma parte de los datos del problema; la victoria del socialismo no llegará por sí sola, por una especie de necesidad de las cosas, como si la clase obrera fuera empujada únicamente por la fuerza de inercia de los mecanismos del capital... Entre las dos (necesidades) hay toda la diferencia que separa una evolución mecánica de la historia de un progreso dialéctico. La primera tiene lugar sin mí, la segunda requiere mi participación (64)... En el tránsito de una a otra el papel del factor subjetivo, de la conciencia no deja de crecer.

(63) GARAUDY, Id., pág. 106.

(64) GARAUDY, Id., págs. 157-8.

El hombre, que es primeramente *objeto* de la historia, se convierte en *sujeto* de la historia. En el primer caso tiene un estatuto próximo del de las cosas, en el segundo obra según un plan consciente, con pleno conocimiento de causa" (65).

Esta acentuación del voluntarismo tiene como consecuencia la afirmación de una moralidad autónoma, esto es, *basada en la libertad humana*. El propio autor extrae conscientemente esta consecuencia al hacer la crítica del positivismo y de la separación "artificial" entre juicio de realidad y juicio de valor (66).

2. *¿Del relativismo al dogmatismo?*—Garaudy afirma reiteradamente que "en toda sociedad dividida en clases, toda moral es una mo-

(65) GARAUDY, Id., pág. 159.

(66) GARAUDY se opone "a las concepciones positivistas, que reducen el marxismo a un sociologismo vulgar. Es un error creer que el marxismo se contenta con constatar el antagonismo de clases y con prever en qué sentido se resolverá el conflicto de las fuerzas. Ese fue el error fundamental de Kautsky en su libro *Ética y concepción materialista de la historia*, ob. cit., pág. 93.

A diferencia de esta crítica al positivismo, que acabamos de ver, la que Garaudy hace de la distinción "artificial" entre juicio de realidad y juicio de valor no es tan clara: "Para un marxista—escribe Garaudy—, como para Spinoza, el conocimiento científico y filosófico más completo es la misma cosa que el juicio y la acción moral. De esta forma se sobrepasa la artificial oposición positivista entre ciencia y moral, entre juicio de realidad y juicio de valor. La toma de conciencia de la totalidad de la historia humana, se identifica con el acto por el cual se asume la tarea de acabarla, junto con la voluntad de someter la historia a una finalidad plenamente humana y de poner una parte de sí mismo en esta creación continuada y consciente del hombre por el hombre" (ob. cit., pág. 164).

Lo que Garaudy parece rechazar aquí no es el juicio de valor, sino más, sino su "separación" del juicio de realidad, aunque hay que reconocer que este punto no está claramente expresado ni suficientemente desarrollado. Ya hemos dicho más arriba que a nuestro juicio, una teoría de los juicios de valor, *siempre que no sea idealista*, no sólo es compatible con el pensamiento de Marx, sino que está implícitamente reclamada por él. Algunas críticas del marxismo confirman, indirectamente, esta afirmación. Así, por ejemplo, cuando Berdiaev escribe: "El marxismo es una filosofía de la dicha y no una filosofía de los valores. Con los marxistas no es posible hablar de la jerarquía de los valores, pues empiezan por no plantearse el problema de los valores en sí. Para ellos tan sólo existen la necesidad, la utilidad, la felicidad" (cit. por CHAMBRE, *El marxismo en la Unión Soviética*, Tecnos, Madrid, 1960, pág. 228), está reconociendo que el marxismo admite ciertos valores. ¿Qué otra cosa son la utilidad y la felicidad? La afirmación de que el marxismo no es una filosofía de los valores hay que entenderla entonces en el sentido de que no es una filosofía *idealista* de los valores, como sería, por ejemplo, la de Max Scheler, pero no en el de que rechaza pura y simplemente todo valor.

ral de clase". Ya hemos encontrado expresiones semejantes en Marx y en Engels. Desde este punto de vista no cabe afirmar la superioridad *moral* de ninguna de ellas sobre las demás. A lo más que podemos llegar es a decir (como Engels) que la moral proletaria "es la que posee mayor número de elementos capaces de perdurar" (67). Esta es una perspectiva filosófico-histórica o, si se prefiere, sociológica, que considera a toda moral como resultado *particular* de los fines también *particulares* perseguidos por cada clase social y que, en consecuencia, niega la existencia de fines y normas universales.

No obstante, hay en la obra de Garaudy multitud de expresiones que afirman la superioridad intrínseca de la moral socialista sobre las demás morales. Citaremos una de las más expresivas: "Con el poder atómico, los Estados Unidos de América ha fabricado la primera *bomba* atómica. Con el poder atómico, la Unión Soviética construye la primera *central* atómica. Dos mundos. Dos morales. La significación humana, humanista, de la técnica, es profundamente diferente en los dos regímenes, ya se trate de la energía o de la automatización" (68).

Ahora bien, desde el momento en que se proclama la superioridad intrínseca de una moral de clase sobre otras, se están trascendiendo los límites de la moral clasista para reconocer, implícitamente, la existencia de principios y valores válidos para todas las clases, es decir, universales. Quien proclama, por ejemplo, la superioridad del humanismo burgués sobre el socialista, o viceversa, reconoce que hay un humanismo que trasciende a los anteriores y que ambos aspiran realizar. De otro modo falta un término de comparación entre las morales y no salimos del relativismo.

Es probable que haya textos en Marx y en Engels de mat'z "universalista", pero parece indudable que ese universalismo está mucho más acentuado en la obra de Garaudy. No obstante, para juzgar este punto con imparcialidad hay que tener presente lo siguiente: según Engels, la moral será universal cuando hayan desaparecido las clases y Garaudy puede apoyarse en ello para afirmar que, puesto que en la Unión Soviética esto ya ha tenido lugar, se han cumplido las condiciones sociales exigidas para que la moral sea por primera vez universal, esto es: responda a las aspiraciones e intereses de toda la sociedad. Esto será discutible empíricamente, pero no cabe duda de que es "marxis-

(67) ENGELS (F.), Ob. cit., págs. 125-26.

(68) Ob. cit., pág. 190.

ta”, en el sentido más genuino de la expresión. Así, pues, es dudoso que Garaudy, en este punto concreto, haya abandonado la doctrina de su maestro. (Téngase bien en cuenta que lo que nos interesa ahora no es juzgar de la veracidad o falsedad intrínseca de la moral de Garaudy, sino de su fidelidad, o infidelidad, al marxismo originario.)

3. *De la ciencia a la ideología.*—Ya hemos visto que para que un saber social pueda ser considerado como *científico* ha de cumplir por lo menos las siguientes condiciones: a) objetividad; b) validez universal, y c) empirismo.

Es evidente que en el ámbito de las “ciencias” sociales no existe ningún saber que se ajuste plenamente a esas tres características. Esto es probablemente más cierto en lo que se refiere a la moral cuyo propósito es, justamente, el formular propuestas de acción práctica basadas en juicios de valor. Es, desde luego, problemático que sea posible establecer juicios de valor objetivos y universalizables, fundados en la experiencia.

Pero en la objetividad, como en todo, hay grados y no cabe duda de que el marxismo originario (y, por tanto también su moral) es bastante más objetivo que el de Garaudy. Entre uno y otro existe una diferencia fundamental: para el primero la moral es un producto espontáneo del proletariado; para el segundo es obra del partido comunista: “Respecto de la clase obrera esta tarea (la educación moral) es asumida por el socialismo científico y por el partido que le aporta esta ciencia” (69) Es evidente que un “saber” sometido al control directo de un partido político no puede escapar a la influencia de los intereses políticos y por tanto no puede constituirse en “ciencia”.

La consideración de la realidad soviética ilustra bien claramente lo que acabamos de decir. Según el propio Garaudy reconoce (a nuestro juicio, con razón), la moral ha de apoyarse en el conocimiento científico de la realidad (70). Pero en Rusia la sociología no está admitida como ciencia “oficial” y la imagen de la sociedad rusa está

(69) Ob. cit., pág. 161.

(70) Ob. cit., pág. 67: “Si, en general, las clases dominantes vinculan la moral y la religión (o el idealismo que es casi siempre una forma laizada de la concepción religiosa del mundo), las clases oprimidas, luchando por la liberación, se apoyan a menudo en una concepción materialista de la moral, vinculando a menudo en una concepción materialista de la moral, vinculando esta última a la ciencia”. V. también pág. 97: “Sólo el conocimiento científico del hombre en su realidad concreta, en toda sus dimensiones, a la vez como ser que forma parte de la naturaleza y como ser integrante histórico, dará un fundamento a la moral”.

condicionada políticamente. Es fácil ver que sobre esta base "politicizada" no es posible construir una moral científica.

Es también evidente que cuando la imagen de la realidad social es elaborada directamente por un conjunto de individuos, al margen de cualquier ingerencia política, se elimina un importante factor de deformación ideológica. Esto es lo que Marx proponía y lo que él mismo realizó en alguna medida. Marx no era hombre de partido, ni estaba sometido a disciplina de ninguna clase y poseía en alto grado las características del hombre de ciencia.

Cierto que hay otros factores de deformación ideológica, además de la política, y que es probable que Marx haya sufrido su influencia. Parece tener razón Feougeyrolas cuando escribe que "a pesar de los descubrimientos científicos de Marx en materia de sociología, de economía política y de historia, creemos que no consiguió crear un socialismo científico" (71). Pero, a pesar de todo, no cabe duda de que Garaudy, al preconizar el control político del partido, ha reforzado (al menos en teoría) el carácter ideológico del socialismo "científico". El mismo autor parece tener conciencia de esta contradicción cuando escribe que "el socialismo científico es una ideología" (72). ¿Es posible concebir una ciencia ideológica o una ideología científica?

4. *De la moralización de la política a la politización de la moral.*— Casi todos los grandes pensadores han intuido la estrecha relación en que se encuentran la moral y la política. Unos trataban simplemente de moralizar la actividad del hombre político, considerada como "profesión" u "oficio". Lo que perseguían era el perfeccionamiento individual de cierto tipo de hombres: los políticos. Otros percibían claramente que las posibilidades de dirección y control de la existencia humana, poseídas por el Estado podían ser puestas al servicio de la moral: que el Estado, con sus "premios" y sus "castigos" podía reprimir el vicio y favorecer la virtud.

El desarrollo de la sociología aportó un nuevo descubrimiento que vino a reforzar la conexión entre la moral y la política: el condicionamiento de la conducta individual por las estructuras sociales. Si el hombre está condicionado por el "ambiente", para transformar aquél en el sentido propuesto por la moral, será preciso transformar previamente este último. De esta manera la acción simplemente coactiva del

(71) Ob. cit., págs. 145-46.

(72) GARAUDY, Ob. cit., pág. 161.

Estado se completa con una acción "estructural" más eficaz aún que la anterior.

Ya hemos visto cómo Marx afirmó claramente la influencia del medio en el individuo y propuso una acción política, encaminada a conquistar el Estado para, desde él, transformar el medio. Pero para Marx, la orientación moral de la acción estatal le venía al Estado de fuera, le era dictada por el proletariado consciente de su misión histórica. El Estado era, para Marx, un instrumento al servicio de la moral.

En Garaudy esta relación se invierte. La moral es una creación del Estado, un instrumento en sus manos. Además de las expresiones que hemos recogido en el apartado anterior (que pueden aducirse también aquí), encontramos las siguientes: "La colectividad defiende a cada individuo y le asegura las condiciones de desarrollo más favorables (73). La verdadera pedagogía es la que refleja la pedagogía de toda nuestra sociedad, lo que nuestro partido exige del hombre y de la colectividad (74). La colectividad es el educador del individuo" (75). Estas frases son del gran pedagogo soviético Makarenko. Garaudy afirma también que el individuo está obligado a colaborar en la acción pedagógica del Estado: "El segundo rasgo moral de este hombre comunista es el sentimiento personal de su responsabilidad ante el destino de todos (76). Mi vida no tiene sentido más que si encarna una idea y si esta idea es un elemento activo del devenir total del mundo del hombre (77). La moral, las relaciones entre los hombres, no son las mismas en una sociedad fundada sobre el provecho individual que en una sociedad fundada sobre la entrega a la colectividad" (78).

Según esto, no queda margen alguno para una moralidad individual, independiente del Estado. El *way of life* es decidido desde el poder.

5. *Del "liberalismo" al colectivismo.*—Hemos visto que Marx incorporaba algunos elementos del liberalismo burgués, depurado por la revolución socialista, de su carácter clasista. Después de lo que llevamos dicho acerca de Garaudy, es fácil ver que ese individualismo ha

(73) Id., pág. 212.

(74) Id., pág. 213.

(75) Id., pág. 214.

(76) Id., pág. 206.

(77) Id., pág. 207.

(78) Id., pág. 196.

desaparecido por completo de la moral comunista en su formulación actual. La democracia socialista preconizada por Marx ha dejado paso a una organización colectivista del Estado dentro del cual los individuos no tienen derecho ni a participar en las decisiones ni a criticarlas libremente.

* * *

Después de lo dicho, también es fácil ver en qué medida la moral comunista de Garaudy modifica la de Marx:

Marx redujo por una parte el papel de la libertad humana, al implicarla con una concepción determinista del devenir histórico; por otra parte, lo destacó pues, reconoció el derecho de todo individuo a establecer por sí mismo su propia moralidad y a mantenerla *frente* al Estado y *dentro* del Estado.

Garaudy procede en sentido inverso: por una parte destaca la autonomía moral del hombre al rechazar una concepción determinista de la historia (a partir del triunfo del socialismo) y proclamar el papel de la libertad creadora del hombre; por otra parte, reduce el papel de la libertad al formular una concepción moral colectivista, que niega el

(79) GARAUDY no se limitaba a preconizar la entrega del individuo a la colectividad; preconiza también la entrega a los otros hombres, en tanto individuos: "en régimen socialista el amor no es solamente una ley moral, sino también una ley objetiva" (pág. 196). V. también textos análogos en la pág. 195, donde llega a emplear el término "altruismo". No parece que Marx haya desarrollado especialmente este problema, aunque se encuentren en su obra varias referencias a él. Véase, por ejemplo, *La ideología alemana*: "Los comunistas no preconizan el egoísmo contra el altruismo, ni el altruismo contra el egoísmo. Desde el punto de vista teórico, no conciben esta antinomia bajo ninguna de sus formas, ni sentimental, ni teológica, ni ideológica; por el contrario, demuestran el fundamento material cuya desaparición provoca automáticamente la de la antinomia mencionada". (Cit. por Rubel, pág. 41.)

El párrafo anterior es claro, pero deja en suspenso la siguiente cuestión que es la verdaderamente importante, por el momento: ¿Qué habrá de hacer cada hombre ahora, cuando aún no han desaparecido las contradicciones sociales, ni la escasez? ¿Deberá entregarse a los demás? ¿Deberá pensar en sí mismo? Por muy importante que sea esta cuestión no es posible entrar en ella ahora, pues, aparte de que los textos de Marx son escasos (lo que obligaría a tomar como base para resolverlo, todo el contexto de la filosofía moral de Marx); faltan (incomprendiblemente, a nuestro entender) estudios especiales sobre el problema dentro de la marxología occidental. Tal como están las cosas, parece fundada la presunción de que el altruismo total no corresponde al verdadero espíritu del marxismo. Lefebvre critica el "moralismo" de la época stalinista, que preconizaba la entrega total del individuo (ob. cit., págs. 34-35).

derecho de todo individuo a decidir por su propio camino, encomendando esa misión al Estado (79).

En el marxismo originario hay menos sitio para una moral, pero, en la medida en que hay alguno, esa moral tiene rasgos "liberales" (80). En Garaudy el papel de la moral es muy grande, pero la libertad de que habla no es del individuo sino del Estado. Si queremos expresarlo en una fórmula diremos que la moral marxista es sociológico-individualista, mientras que la de Garaudy es voluntarista-colectivista. La moral de Marx es la moral del proletariado. La de Garaudy la moral del partido.

MORAL COMUNISTA Y MORAL OCCIDENTAL.

Al separarse de la marxista, la moral comunista se separaba también de la occidental. Marx vendría a representar un puente entre ambas y posiblemente se encontrara más cerca de la primera que de la segunda. Se ha dicho muchas veces que Marx pretendió realizar los ideales de la burguesía liberándolos de su sentido clasista.

(80) El lector habrá notado fácilmente que para realizar nuestro estudio nos hemos atendido sobre todo a los supuestos teóricos de Marx, más que a sus afirmaciones expresas sobre la moral. El P. Chambre recoge varias alusiones de Marx a la moral en general, en las que se pone de manifiesto una actitud francamente escéptica. Así, por ejemplo, a propósito del proyecto para la dirección inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx escribía a Engels diciéndole que "se vio obligado a reproducir en el *preámbulo* de los estatutos dos frases que contenían las palabras *duty* y *right, truth, morality and justice*; pero están colocadas de tal manera que no harán mucho daño". (Cit. por Chambre en *El marxismo en la Unión Soviética*, pág. 223.) El propio Chambre escribe que "a pesar de que Marx fue personalmente un hombre de alta categoría moral, que no transigía en este punto (dando numerosos ejemplos de ello durante su vida), no parece haberle dado una gran importancia a la moral, tanto teórica como práctica, en su concepción de la praxis revolucionaria" (íd., íd.). No cabe duda de que el "tono" de la obra de Marx se más del sociólogo que del moralista, aun cuando en sus supuestos teóricos y en muchas de sus afirmaciones concretas haya desarrollado también una moral (tomada en su conjunto) está implicada en una relación dialéctica necesidad-libertad que está a la base del marxismo.

Un estudio sobre el problema de la posibilidad de una ética dentro del marxismo puede verse en la obra de Eugene Kamenka *The ethical foundations of Marxism*, Routledge and Kegan Paul, London, 1962, que solo conocemos a través de la recensión publicada en el "Archiv für Rechts und Sozialphilosophie", volumen 1964 I/1.

Para precisar el sentido de la anterior afirmación será conveniente recordar las características esenciales de la moral occidental, aunque sea de manera muy breve (un estudio más detenido de esta cuestión exigiría un trabajo aparte, que aquí no podemos abordar): probablemente el rasgo común de todas ellas sea lo que Kant ha llamado "autonomía de la voluntad". Esta autonomía significa tres cosas: a) independencia del individuo frente al medio social o desarrollo histórico; b) independencia frente al Estado, y c) positivamente, afirmación de la libertad humana.

Según esto, la moral occidental es una moral personalista, que coloca en el centro de la vida moral a la libertad humana y que, por consiguiente, considera que la moral es una "creación" libre del hombre. Incluso quienes ponen en Dios el fundamento último de los valores y principios morales, no renuncian a la intervención de la libertad humana, más bien la están reclamando: una moral "impuesta" mecánicamente al individuo por la Divinidad no sería una auténtica moral. Toda moral ha de incluir un momento de "incorporación" personal, de aceptación libre por parte del hombre y esta aceptación no se refiere únicamente al cumplimiento de la moral, sino también a la adopción del criterio moral mismo. De aquí se derivan las demás características de la moral occidental: humanismo espiritualista, apertura a la religión, etc.

Naturalmente, el grado de afirmación de la libertad humana no es idéntico en todas las morales occidentales. Para referirnos únicamente a nuestra época: hay una enorme diferencia entre la moral existencialista del primer Sartre, que constituye una afirmación extrema de la libertad (frente a todo condicionamiento social, frente a Dios, frente a toda normatividad objetiva) y la moral del Leclercq de *Du droit naturel a la sociologie*, muy vecina de una moral sociológica como la de Durkheim (esta última se encontraría metodológicamente bastante cerca de la moral comunista).

Frente a la moral occidental, la moral comunista de Garaudy constituye una negación de la autonomía moral del individuo, es una moral "sociológica", heterónoma. Para Garaudy, el individuo recibe su moral de la sociedad (de su clase social) y del Estado.

Indicios de liberalización.—No obstante, hay algunas indicaciones de la obra de Garaudy que permiten hablar de cierta "apertura" de la moral comunista.

a) Hemos dicho que Garaudy no reconoce ningún derecho a la libertad de investigación, pero hay algunas expresiones en su obra

que, sin modificar en lo fundamental esta actitud, revelan una nueva postura: "el marxismo se empobrecería si Platón o San Agustín, si Pascal o Kafka nos fueran extraños" (81). Es sabido que Kafka ha estado prohibido hasta hace poco en los países del bloque comunista y su "rehabilitación" es signo de cierta liberalización. Ciertamente que todas las liberalizaciones que se producen en los regímenes dictatoriales tienen un carácter ambiguo, pues, al hacer más tolerable la dictadura, la refuerzan, y disminuyen el poder de las fuerzas de "oposición". Pero, con todo, la liberalización sienta un precedente y señala una tendencia irreversible.

b) En otros lugares de la obra aparecen también referencias elogiosas al desarrollo del espíritu crítico en la Unión Soviética. Prescindiendo de si las afirmaciones de Garaudy responden o no a la realidad, es indudable que constituyen un reconocimiento expreso de aquel valor: "Lo que se ha llamado en otro tiempo *stakhanovismo* y todas las fórmulas ulteriores de emulación socialista en el trabajo, tienden a suscitar y a favorecer, no una aceleración máxima de las cadencias del trabajo, ni siquiera una fuerza física o una habilidad manual superiores, sino un esfuerzo de iniciativa, de creación. Se trata de suscitar innovadores, inventores, es decir, de fundar el desarrollo de la productividad del trabajo, no sobre una explotación intensiva de la máquina humana, sino, al contrario, sobre la expansión en cada trabajador de lo que tiene de más específicamente humano: el espíritu crítico, el espíritu de iniciativa, la creación" (82).

Refiriéndose a la elaboración del plan, escribe también Garaudy: "Este régimen apela constantemente al espíritu crítico y a la iniciativa creadora de las masas. El plan grandioso de construcción del comunismo, no ha sido obra de un puñado de tecnócratas, sino de todo un pueblo: para elaborar los proyectos del XXI Congreso fueron organizadas cerca de un millón de asambleas de discusión en los pueblos y 78 millones de trabajadores de ambos sexos han participado en él" (83).

c) Finalmente, recoge Garaudy un párrafo del programa del partido comunista de la Unión Soviética, en el que se ha creído ver cierta

(81) Id., págs. 63-64. Sobre el problema de Kafka vid la interesante entrevista con el filólogo comunista Mayer, hoy refugiado en la Alemania Occidental, publicado en el núm. 158 de la revista *Preuves*.

(82) GARAUDY, Ob. cit., págs. 109-10.

(83) Id., pág. 193.

innovación respecto de la doctrina oficial anterior (84) y que, evidentemente, apunta a una superación del relativismo: "La moral comunista comprende las normas fundamentales de la moral humana que han sido elaboradas por las masas populares en el curso de milenios, en lucha con la opresión social y los vicios que ensucian las costumbres... La cultura comunista ha asimilado y desarrollado todas las mejores creaciones de la cultura mundial" (85). Ciertamente que ya Engels reconocía la existencia de elementos comunes a todas las morales de clase, pero la expresión "normas fundamentales de la moral humana", contenida en el párrafo anterior, parece ir más allá, apuntando al reconocimiento de normas universalmente válidas. Hay que advertir que el párrafo siguiente añade que esas normas "han sido elaboradas por las masas populares", lo que restringe un tanto el universalismo anterior; pero, en todo caso, parecen superados los límites de la moral de clase, pues la expresión "masas populares" es bastante más amplia que la de "clase social". No hay que exagerar la importancia de estas expresiones aisladas, pero es evidente que su tono es nuevo.

Estos son los principales textos de sentido "liberal" que podemos encontrar en la obra de Garaudy. No es fácil valorar su importancia, sobre todo si tenemos en cuenta que, por ir dirigidos principalmente al público de países occidentales, pueden estar motivados por razones de propaganda política.

Consideradas las cosas a largo plazo, nuestra conclusión debe ser aún más optimista. El proceso de liberalización, comenzado a raíz de la muerte de Stalin, parece irreversible. La distensión de las relaciones internacionales debe contribuir a reforzarlo. Todavía mayor será la influencia del aumento del nivel de vida y de cultura del pueblo soviético, pues la experiencia demuestra que, a partir de cierto nivel, la distensión política es condición indispensable para el funcionamiento del sistema. Si en la Unión Soviética llega a establecerse la libertad política, la teoría moral no podrá dejar de reconocer la realidad de la

(84) "El Código de la moral comunista—escribe el padre Chambre—que se encuentra allí expresado (en el XXII Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, 1961) está fundado sobre el desarrollo de la moralidad en el curso de los milenios precedentes y ya no sobre el interés de la clase proletaria, a menos que una y otra coincidan en el momento actual". ("Revue de l'Action populaire", número 171, pág. 996).

(85) GARAUDY, Ob. cit., pág. 197.

autonomía moral de la persona, a la que Juan XXIII se refirió en estos términos, en su admirable encíclica *Pacem in terris*: "La convivencia entre los hombres tiene que realizarse en libertad, es decir, en el modo que conviene a la dignidad de seres llevados, por su misma naturaleza racional, a asumir la responsabilidad de sus propias acciones" (86).

LUIS G. SAN MIGUEL

(86) Para ilustrar hasta qué punto el comunismo stalinista elimina la iniciativa del individuo, reproducimos los "preceptos de moral socialista", de Walter Ulbricht: 1) Debes apoyar siempre la solaridad internacional de la clase trabajadora y de todos los productores así como la unión indestructible de todos los países socialistas. 2) Debes amar a tu patria y estar siempre dispuesto a prestar toda tu fuerza y capacidad en defensa de la fuerza de los trabajadores y campesinos. 3) Debes ayudar a vencer la explotación del hombre por el hombre. 4) Debes apoyar con buenas obras al socialismo, pues el socialismo conduce a una vida mejor para todos los productores. 5) En la construcción del socialismo debes comportarte con espíritu de ayuda mutua y camaradería, respetar lo colectivo (das Kolektiv) y tomar en consideración su crítica. 6) Debes proteger e incrementar la propiedad del pueblo. 7) Debes esforzarte siempre por corregir tus aportaciones, por ser moderado y por reforzar la disciplina socialista en el trabajo. 8) Debes educar a tus hijos de modo que se conviertan en hombres formados íntegramente en el espíritu de la paz y del socialismo, con firmeza de carácter y corporalmente robustos. 9) Debes vivir limpia y decorosamente y respetar a tu familia. 10) Debes practicar la solidaridad con los pueblos que están en lucha por su liberación nacional y por la defensa de su independencia nacional." (Recogidos por Polak, ob. cit., págs. 202-3).