

---

# LA ETICA Y EL MARXISMO

Manuel Fernández del Riesgo

---

## I. INTRODUCCION

En 1961 se celebró en Rusia el XXII Congreso del Partido Comunista. Y en él se adoptó el tercer programa del Partido Ruso<sup>1</sup>, que dedica, por primera vez, un párrafo a la moral: «Durante la transición al comunismo, los principios morales juegan un papel cada vez más importante en la vida de la comunidad (...) Los comunistas rechazan la moral de clase de los explotadores, se oponen a las perversas concepciones egoístas y a la moral del viejo mundo y promueven la moral comunista, que es la más noble y la más justa, ya que expresa los intereses y los ideales de toda la humanidad trabajadora»<sup>2</sup>. En verdad, estamos en un ambiente y ante una actitud muy distintos de los de Marx.

Hay que reconocer que «Marx no escribió ninguna obra directamente consagrada a los problemas de la filosofía moral. En ninguna parte analiza su espíritu crítico el significado de los términos morales o el fundamento de las distinciones éticas»<sup>3</sup>. Y esto es algo que debe extrañarnos a primera

---

<sup>1</sup> El primero data de 1903 y el segundo de 1919.

<sup>2</sup> GRAAF, *Moral, Marxismo y ética en la URSS*, Salamanca, 1968, págs. 12-13.

<sup>3</sup> E. KAMENKA, *Los fundamentos éticos del marxismo*, Paidós, Buenos Aires, 1972, pág. 23.

---

vista, pues no es lógico que una filosofía de la praxis, abocada a la acción, se desinterese del problema ético. No obstante, Marx denominó al feudalismo «estado de esclavitud», describió la deshumanización del trabajo bajo el sistema capitalista con una fuerza e imaginación como quizá no lo hizo ningún autor moral<sup>4</sup>, y creyó que el fruto del devenir histórico sería el alumbramiento de una sociedad constituida por relaciones sociales racionales para todos.

Por todo esto hoy se plantea la alternativa entre la afirmación de que el marxismo es una ciencia que elimina la base misma de la ética, descubriendo los planteamientos morales como justificaciones encubiertas de los diversos proyectos económicos, y la afirmación de que el marxismo es una cosmovisión profundamente humanista y ética.

Pienso —con Eugène Kamenka— que la causa de este surgimiento de la ética en el marxismo radica en que el «economicismo», con sus abusos reduccionistas, no causa ya tanto impacto como antes; se vuelve problemático. Por esta razón muchos pensadores vuelven la cara hacia los posibles atisbos filosófico-humanísticos de Marx.

Es evidente que, desde hace unos quince años, la ética en la URSS es objeto de una atención mayor. Vamos, pues, en primer lugar, a hacer referencia a la sistematización de la ética que ha elaborado la propia filosofía rusa.

## II. EXPOSICION SISTEMATICA

Shiskhin afirma que: «Se acostumbra a entender por moral el conjunto de principios o de normas de comportamiento de las personas que regulan las relaciones de éstas entre sí y también respecto a la sociedad, a una clase determinada, al Estado, a la patria, a la familia»<sup>5</sup>. Según este autor, los hábitos y costumbres, al principio, se formaban de un modo espontáneo. Sólo cuando la sociedad se divide en clases, la conciencia social se divide en zonas diferenciadas. Entonces ya no se puede hablar de la moral como de conjuntos de hábitos espontáneos e indiferenciados; cada moral corresponde a una forma específica de la conciencia social. La moral viene constituida ahora por principios y normas que corresponden a los diversos intereses de clase.

Así, las reflexiones éticas de Engels vienen a consistir fundamentalmente en la negación de verdades morales eternas. Los conceptos morales, vinculados a sus respectivas clases, cambian constantemente a lo largo del tiempo.

<sup>4</sup> «Los escritos de MARX y ENGELS están plenos de referencias a la moral o a los valores, de juicios éticos y de horizontes axiológicos. Todo *El capital* está transido de crítica moral del capitalismo y lleno de expresiones acerca de sus injustas estructuras, de los fraudes y robos de la burguesía; afirmando, por lo demás, la libertad, la autonomía, la igualdad y la dignidad del hombre.» A. TORRES DEL MORAL, *Ética y poder*, Azagador, Madrid, 1974, págs. 132-133.

<sup>5</sup> A. F. SHISKHIN, *Ética marxista*, Grijalbo, México, 1966, pág. 17.

En el *Anti-Dübring*, Engels señala la existencia de una moral feudal, otra burguesa y otra proletaria<sup>6</sup>. Si pensamos en una validez absoluta, ninguna de ellas será verdadera, pero ciertamente la que tiene mayores perspectivas de futuro es la proletaria, ya que es la que persigue la modificación del presente. Para Engels, los hombres construyen sus conceptos morales según las circunstancias prácticas que derivan de su posición de clase, determinada, a su vez, por las relaciones económicas de producción. Por ello, mientras existan clases, habrá una moral de clase.

Ahora bien, a partir de la norma nace la «ley» instaurada por una sociedad y los correspondientes organismos encargados de su aplicación: los poderes públicos, el Estado. Se crea así una ciencia jurídica y una ciencia de la moral.

Para el marxismo, los dos partidos en pugna en filosofía son el materialismo y el idealismo. El segundo siempre apoyaba, de un modo o de otro, la moral religiosa. Así, por ejemplo, «la ética de Platón, en la que la idea del bien es el fundamento teórico inicial, no es otra cosa que la idealización del Estado esclavista y el dominio de su nobleza»<sup>7</sup>. Del mismo modo, la moral kantiana no pasó de ser —según el marxismo— el reconocimiento formal de los derechos del hombre. Pero en la práctica concreta no determinaba ningún camino para liberar al hombre. Esto es, su idealismo pasaba por alto el problema de las mediaciones materiales y prácticas que posibilitaran la viabilidad real del ideal moral y social<sup>8</sup>. El materialismo, en cambio, como filosofía de las fuerzas progresistas de la sociedad, era contrario a la

<sup>6</sup> "Pero cuando vemos que cada una de las tres clases de la sociedad moderna, la aristocracia feudal, la burguesía y el proletariado tienen su moral propia, no podemos sacar más que una conclusión, y es que, consciente o inconscientemente, los hombres toman, en último análisis, sus ideas morales de la situación práctica de su clase, del estado económico de producción y de cambio (...)"

"En consecuencia rechazamos toda tentativa para imponernos un sistema cualquiera de moral dogmática como ley moral eterna, definitiva, en lo sucesivo inmutable, bajo el pretexto de que el mundo moral también tiene sus principios permanentes superiores a la historia y a las diversidades étnicas. Por lo contrario, afirmamos que toda teoría moral hasta ahora fue producto, en último análisis, del estado económico de la sociedad en la época correspondiente. Y como la sociedad se ha movido siempre en antagonismos de clases, la moral ha sido siempre una moral de clase; o bien ha justificado el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien ha representado, desde que la clase oprimida se hacía bastante fuerte para eso, la revuelta contra esa dominación y los intereses del porvenir de los oprimidos." F. ENGELS, *El antidübring*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1967, págs. 103-104.

<sup>7</sup> A. F. SHISKHIN, *op. cit.*, 24.

<sup>8</sup> Es cierto que KANT puede ser considerado como uno de los propulsores de la filosofía liberal. Pero para la crítica marxista, su planteamiento abstracto-formal y ciertas distinciones reducen básicamente el alcance efectivo de su pensamiento. En *La metafísica de las costumbres*, KANT sostendrá que sólo el hombre considerado como persona, como sujeto de la "razón práctica", está por encima de todo precio. Pero al desarrollar su teoría del poder legislativo, y más concretamente en relación con el derecho lectual, mencionará al ciudadano activo y al ciudadano pasivo. Este último (empleado, aprendiz, siervo, mujer, campesi-

moral religiosa y repudiaba a Dios como origen de la moral. En las ideas morales (idea del bien, de la justicia...) veía la expresión de las necesidades humanas. Además, guiaba el pensamiento del hombre a procurar la felicidad en la vida espacio-temporal y no en el mundo del más allá. Y aun cuando este materialismo concebía al individuo de un modo abstracto, es decir, sin referencia a la historia, y deducía la moral de «la naturaleza eterna» del hombre, trataba de superar este planteamiento destacando el importante papel de las circunstancias en la conducta de los individuos<sup>9</sup>.

Según Marx, Epicuro fue el padre del ateísmo antiguo con su materialismo y hedonismo moral. Y más tarde, en el siglo XVIII, la filosofía materialista será el arma ideológica de la naciente burguesía francesa. Y esta filosofía afirmará que las normas y reglas morales corresponden a las condiciones en que las personas viven y actúan.

Pero, en definitiva, para comprender la concepción marxista de la moral hay que tener en cuenta la doctrina del materialismo histórico que le sirve de fundamento. Marx, al destacar, de la totalidad de las relaciones sociales, las relaciones de producción como fundamento de todas las demás relaciones y superestructuras ideológicas, pretendió haber descubierto la clave para una correcta y científica explicación de la historia y de la ideología. Para el marxismo, el fundamento profundo de los motivos ideológicos se encuentra en las relaciones económicas. La filosofía, la religión, el arte, la moral y la ideología política son formas de la conciencia social que se asientan sobre la base económica y cambian a medida que cambia ésta. Por esta razón, las transformaciones que se dan en la superestructura tienen siempre un fundamento en las necesidades del desarrollo económico-social. Y los marxistas creen que con el materialismo histórico proporcionan a la moral un contenido objetivo y material que puede alumbrar una auténtica ciencia de la moral, una ética científica: «La ética marxista-leninista es la ciencia que trata de la esencia social y de las leyes del desarrollo de la moral como forma específica de la conciencia social, de las leyes que rigen el progreso moral, cuyo resultado fue la moral comunista»<sup>10</sup>. Es decir, el método de la ciencia ética debe estar sujeto a los «fundamentos metodológicos que se deducen de la teoría marxista del conocimiento y de la comprensión materialista de

no...), al carecer de independencia y personalidad civil, no puede reivindicar, está desposeído del derecho a votar. Por ello para el marxismo «la solemne fórmula ética del hombre fin, tomada en su original acepción kantiana, no posee universalidad, siendo aplicable sólo al individuo burgués, único que es persona en todo sentido (la misma doctrina kantiana confirma cándidamente lo que MARX reprocha a sus adversarios: «Reconocéis, pues, que por personalidad no entendéis sino al burgués, al propio burgués»). G. DELLAVOLPE, *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, págs. 66-67. Este apriorismo formalista será el caballo de batalla del autor de este libro en su crítica al pensamiento de ROUSSEAU y KANT.

<sup>9</sup> Esto último es una tesis que se encuentra ya más o menos explícitamente en varios autores del siglo XVIII. Así en el utilitarismo moral de VOLTAIRE y enciclopedistas como DIDEROT, D'ALAMBERT, D'HOLBACH y HELVETIUS.

<sup>10</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 40.

la historia»<sup>11</sup>. Claro que, como parte de saber filosófico, a la ética le corresponde, más allá de las reglas generales del *Histomat*, un estudio específico de la moral en cuanto forma específica de la conciencia social.

Las normas morales no expresan directamente los cambios en las técnicas, «los expresan solamente después de que, bajo la influencia de los cambios habidos en la producción, se originan cambios en las relaciones económicas»<sup>12</sup>. «El desarrollo económico no determina la moral de una forma directa y autónoma, sino solamente, y en última instancia, el sentido en que se modifican o transforman los puntos de vista de las personas, sus normas de comportamiento, estimaciones, etc.»<sup>13</sup>. Y la dependencia relativa de la ética significa que las nuevas clases no crean la moral de modo autónomo, sino que van adaptando las concepciones morales de las épocas anteriores a las nuevas relaciones económicas. Claro que, en este proceso, la costumbre, la religión y otros factores superestructurales juegan muchas veces un papel inmovilista.

Con relación al Derecho, nos dice Shiskhin: «El Derecho, al igual que la norma moral, está relacionado con las normas y las reglas de comportamiento de las personas; es parte de la superestructura que se eleva sobre la base económica de la sociedad dividida en clases»<sup>14</sup>. Ahora bien, el Derecho se significa porque implica la existencia de la fuerza coercitiva del Estado (instrumento político de la clase dominante). Por el contrario, las normas morales hallan su fuerza en la opinión pública y en la costumbre. Y es moral quien obedece a la normativa ética por propio convencimiento. Además, mientras que se pueden dar dos morales, no se pueden dar dos derechos en la misma sociedad, uno representante del interés del opresor y otro representante del interés del oprimido.

El Derecho y el Estado son consecuencia de la división de la sociedad en clases y existirán mientras existan las clases. Pero cuando se alcance el pleno desarrollo de la sociedad socialista, aumentará cada vez más el papel de la moral, y la reglamentación administrativa desaparecerá cuando las personas, libres de explotación, se acostumbren a observar las condiciones fundamentales de la convivencia justa. Esto es, el Derecho y el Estado desaparecerán y sólo quedará la moral<sup>15</sup>. (No obstante, la tesis sobre la caducidad

<sup>11</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 43.

<sup>12</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 77.

<sup>13</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 78.

<sup>14</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 82.

<sup>15</sup> Marx estableció una distinción entre las funciones de dirección (organización y mando) y las funciones políticas. Las primeras como funciones técnicas son una necesidad funcional de cualquier grupo complejo y diferenciado. Ahora bien, estas funciones se degradan y se convierten en "políticas" cuando se desvinculan de las necesidades concretas a las que correspondían y se erigen por encima de la sociedad en función de intereses de clases dominantes. Este proceso de transformación "acompañó en la historia la división del trabajo, la separación entre los trabajos material e intelectual, la formación de la propiedad privada y de las clases. En ciertas condiciones históricas las funciones dirigentes se hacen heredi-

del derecho ha sido «corregida» en planteamientos prácticos posteriores, como tendremos ocasión de señalar.)

Por último, debemos de recordar que los principios morales, como normas fundamentales que la sociedad (o una clase) exige al comportamiento de las gentes, se convierten en impulsos internos del hombre, influyendo poderosamente en la vida del mismo. He aquí el Programa del Partido que nos expone Shiskhin <sup>16</sup>:

— Fidelidad a la causa del comunismo, el amor a la patria socialista y a los países del socialismo.

— El trabajo concienzudo en bien de la sociedad: el que no trabaja no come.

— La preocupación de todos por defender y multiplicar los bienes de la sociedad.

— La elevada conciencia del deber social, la intransigencia hacia las infracciones de los intereses públicos.

— Las relaciones humanas y el respeto recíproco entre las gentes: el hombre es para el hombre un amigo, camarada y hermano.

— El respeto mutuo en la familia, la preocupación por la educación de los hijos.

— La intransigencia hacia el parasitismo, la falta de honradez, el ansia de hacer «carrera» y el afán de lucro.

En definitiva, podemos decir que el comunismo postula el respeto a la dignidad humana y la consideración mutua de los individuos en el contexto de un altruismo social. Y estos principios morales tienen un fundamento objetivo en las condiciones de vida y de lucha de la clase obrera y en un régimen socialista que salva al hombre de la explotación. Por ello, la moral

---

tarias porque están ligadas a la situación de los individuos en la estructura social, a su riqueza individual, y no a su talento. Una vez fijadas, estas funciones se convierten en propiedad de las castas y de las clases dominantes. De este modo se ha formado el Estado"... Henri LEFEBVRE, *El marxismo*, CEPE, Buenos Aires, 1973, pág. 93. El proceso de desaparición del Estado nos lo describe Engels en estos términos: "Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda sociedad no será necesario. Cuando ya no exista ninguna clase social a la que haya que mantener sometida; cuando desaparezcan, junto con la dominación de clase, junto con la lucha por la existencia individual, engendrada por la actual anarquía de la producción, los choques y los excesos resultantes de esto, no habrá ya nada que reprimir ni hará falta, por tanto, esa fuerza especial de represión que es el Estado. El primer acto en que el Estado se manifiesta efectivamente como representante de toda la sociedad: la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es a la vez su último acto independiente como Estado. La intervención de la autoridad del Estado en las relaciones sociales no será necesaria en un campo tras otro de la vida social y cesará por sí misma. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es 'abolido'; se extingue." F. ENGELS, "Del socialismo utópico al socialismo científico". *Obras Escogidas*, t. VIII, Ed. C. del Hombre, Buenos Aires, 1973, pág. 319; citado por Carlos Díaz, *El libro rojo y negro*, Júcar, Madrid, 1977, pág. 85.

<sup>16</sup> SHISKHIN, op. cit., 138-139.

comunista indicará las mediaciones prácticas y concretas que harán viable su ideal ético.

Otros conceptos claves de la ética marxista, tal como la sistematiza Shiskhin, son los de deber, conciencia y felicidad. Según Kant, el deber se cumple en virtud de sí mismo; el deber exige su cumplimiento («imperativo categórico»). Pero para el marxismo este formalismo es insuficiente, pues se podía «llenar» la exigencia del deber con un contenido cualquiera. Más aún, este esquema era utilizado por la clase burguesa en función de sus intereses explotadores. Esto es, se dejaba abierta la moral material a un relativismo. Frente a ello, el marxismo nos dice, como hemos visto, que el individuo es un ser social perteneciente a una clase determinada que le exige unos modos de comportamiento como actos buenos. Es decir, los deberes del individuo están íntimamente relacionados con las relaciones sociales. Esta es la razón por la que las obligaciones no deben ser analizadas de un modo abstracto, sino teniendo en cuenta su contexto histórico particular: «El deber comprendido no como obligación externa, sino como necesidad orgánica, como el profundo convencimiento de la justeza histórica de la lucha por la causa del pueblo, en pro del comunismo: tal es la comprensión marxista del deber moral»<sup>17</sup>. Y, según Shiskhin, cuando se da esa convicción moral no entra en conflicto el deber con el deseo, sino que se funde con él, se convierte en un ardiente deseo y en la alegría de la existencia. El marxismo cree —con una dosis de optimismo— que así se supera el dualismo kantiano entre el deseo-bien y el deber moral.

En la misma línea de razonamiento, la ética marxista rechaza una concepción idealista de la conciencia como «juez acusador», así en abstracto. La conciencia es un producto del desarrollo histórico. Al principio fue —como indica Shiskhin— el temor a la opinión pública de la colectividad; luego, el miedo al castigo divino; sólo con el desarrollo de la sociedad se da la conciencia en el sentido actual. Esto es, «como conciencia interna y como vivencia del carácter moral o inmoral de los actos, y en justa correspondencia, de la satisfacción interna o de la condena de los mismos»<sup>18</sup>. La conciencia es, pues, «el sentimiento o la percepción de la responsabilidad moral del individuo por su comportamiento respecto de las demás personas, de la sociedad»<sup>19</sup>.

El eudemonismo immanente, es decir, la aspiración a la felicidad terrena, como punto de partida de la moral, es característica de los sistemas éticos de inspiración materialista. Y, generalmente, se niegan a hacer la separación kantiana entre comportamiento virtuoso y la felicidad. Los comunistas llegan a la conclusión de que si la felicidad humana está relacionada con las características del mundo circundante, hay que procurar que este último

---

<sup>17</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 232.

<sup>18</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 240.

<sup>19</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 241.

sea digno del hombre y de su felicidad<sup>20</sup>. Y, en último término, el sentido de la vida humana y la felicidad están en la entrega del hombre a la sociedad y a la lucha por el comunismo.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta aquí, podemos hacer la siguiente síntesis conclusiva. Marx no se preocupó específicamente de la Etica, ni presenta en sus textos definiciones precisas. Posteriormente, los autores marxistas han intentado una sistematización de lo que-está implícito y carente de sistema en Marx. Porque lo que sí está claro es que en los escritos de Marx no habrá un «sistema ético», pero sí se encuentran constantes juicios de valor y conceptos normativos que indican una actividad del *ethos* en su reflexión. Algunas notas de este «*ethos* marxista» los señala E. Kamenka: a) Es un *ethos* humanista. El hombre es el ser supremo, y, por tanto, se debe de terminar con todas las relaciones que degraden o alienen al hombre. b) Es un *ethos* de la libertad. El hombre realmente humano es el hombre libre. Libertad entendida como la capacidad de regular racionalmente la relación con la naturaleza y con el otro hombre. c) Es un *ethos* comunitario. Marx se preocupa sobre todo por las condiciones sociales de la libertad, y el hombre sólo será verdaderamente creativo en la familia, en el trabajo y en la libertad cuando sean realidad las relaciones de producción comunistas. d) Por último, la moral no es sino una forma de conciencia social.

#### EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD HISTÓRICA

Según algunos críticos del marxismo, este último niega la posibilidad de la ética con su doctrina del desarrollo necesario y objetivo de la historia. Pero los marxistas dirán que con esta objeción esos autores demuestran no haber entendido el sentido del determinismo del materialismo histórico. Para el marxismo es irreal hablar de necesidad o libre albedrío absolutos: «El profundo contenido del concepto de libertad solamente se pone de manifiesto cuando se establece el nexo dialéctico entre libertad y necesidad, tanto en el plano teórico-cognoscitivo como en el histórico (...) El marxismo dio una solución al problema de la libertad y la necesidad, partiendo del reconocimiento de la necesidad objetiva que se da en la naturaleza y en el desarrollo social. Las personas son capaces de llegar a conocer esta necesidad objetiva. Mientras desconocen las leyes de la naturaleza, son esclavos de éstas. Una vez que llegan a conocer estas leyes (necesidad) y las utilizan para sus fines, los seres humanos se convierten en señores de la naturaleza. La libertad es la conciencia de la necesidad»<sup>21</sup>. La libertad es, pues, discernimiento en la necesidad. La libertad no está en una pseudoindependencia de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de estas leyes y en la

<sup>20</sup> En esto Marx presenta una afinidad con los materialistas franceses del siglo XVIII.

<sup>21</sup> SHISKHIN, *op. cit.*, 111.

posibilidad, mediante este conocimiento, de poder utilizarlas en función de las necesidades humanas. Por ello, la libertad será un producto de la evolución histórica<sup>22</sup>. Claro que «la necesidad histórica no se realiza por sí sola, ni por mandato supremo, sino a través de la actividad de las masas, de las clases, de los partidos políticos y de personalidades»<sup>23</sup>. Y es que, como dice Graaf, la dependencia de la moral del desarrollo de la sociedad no es una dependencia pasiva, sino que dicha dependencia atraviesa la conciencia y cobra carácter de pensamiento y voluntad. Así, la moral se convierte en una fuerza social. «Las leyes de la historia son (...) leyes de tendencia; según esta nomenclatura, cada cosa encerraría en sí la tendencia a desarrollarse en cierta forma determinada; pero esta misma tendencia produce la reacción del hombre; y la reacción del hombre puede llegar a desviar la tendencia, a anularla o modificarla en cualquier sentido. Según esta interpretación, el historicismo de Marx apuntaría tan sólo a que el hombre crea la historia y la historia crea al hombre, pero siempre el hombre tiene la iniciativa o la posibilidad de aprehenderla. Mientras el animal debe ser considerado un ser en naturaleza, el hombre debe ser considerado un ser en la historia; pues la historia no ata como lo hace la naturaleza»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> «La sociedad, al tomar posesión de los medios de producción, cesa la producción de mercancías y con ella el imperio del producto sobre los productores. La anarquía reinante en la producción social deja lugar a una organización armónica, proporcional y consciente. Cesa la lucha por la existencia individual y con ello, en cierto sentido, el hombre deja definitivamente el reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia para someterse a condiciones de vida verdaderamente humanas. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora lo dominaban se ponen, a partir de este instante, bajo su dominio y su control, y el hombre se convierte en dueño y señor de sus propias relaciones sociales, se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la Naturaleza. Las leyes de su propia actividad social, que hasta ahora se levantaban ante el hombre como leyes naturales, como poderes extraños que lo sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y, por tanto, sometidas a su poder. La propia existencia social del hombre, que hasta ahora se le enfrentaba como algo impuesto por la Naturaleza y la historia, es a partir de este momento obra libre suya. Los poderes objetivos y extraños que imperaban en la historia se colocan ahora bajo el control del hombre mismo. Sólo desde entonces éste comienza a hacer su historia con plena conciencia. Y sólo desde entonces las causas sociales puestas en acción por él comienzan a producir predominantemente y cada vez en mayor medida los efectos deseados. Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.» F. ENGELS, «Del socialismo utópico al socialismo científico», *Obras Escogidas*, tomo VIII, Ed. C. del Hombre, Buenos Aires, 1973, págs. 321-322; citado por C. Díaz, *op. cit.*, págs. 90-91.

<sup>23</sup> SHISHKIN, *op. cit.*, 112.

<sup>24</sup> P. VAQUERO, *Althusser o el estructuralismo marxista*, Ed. Zero, Madrid, 1970, págs. 52-53. Marx pretende despertar al proletariado de su pasividad e inyectarle una voluntad revolucionaria. Buscaba, pues, cambiar la actitud y el comportamiento de la clase explotada, proponiéndole un nuevo modo de vida. Claro que este proyecto, como nos dice ARANGUREN, no se podía proponer en términos de reforma religiosa, ni tampoco de reforma moral por el descrédito en que había caído la moral victoriana. Sólo cabía expresarla en un lenguaje económico-social y científico. Es ésta la razón por la que el marxismo se presentó como un

El marxismo postula una certeza sobre la derrota del capitalismo y la victoria final de la revolución proletaria. Sin embargo, reconoce, por palabras de Lukács, que no puede haber una garantía material de esa certeza. Sólo por la metodología dialéctica nos está garantizada. Y esa garantía no puede probarse ni conseguirse más que mediante la acción revolucionaria. Lukács nos dice que no puede haber una seguridad de la victoria y de la revolución mundial con la garantía de las leyes de la naturaleza, y concluye: «La llamada fe religiosa no es en este caso sino certeza metódica acerca del hecho de que, pese a todas las derrotas y retiradas momentáneas, el proceso histórico sigue su camino final en nuestros actos, por nuestros actos»<sup>25</sup>.

## EL PROBLEMA MORAL DE LA VIOLENCIA

Una acusación corriente que pesa sobre la ética marxista es que justifica cualquier medio con tal de que sea eficaz para alcanzar un fin determinado. No obstante, no parece claro que la ética marxista-leninista postule una total ausencia de principios en la elección de los medios allende o más allá de su eficacia técnica. Parece ser que Lenin pedía que se tuvieran en cuenta no sólo las consecuencias políticas, sino también las morales de las diversas formas y medios de lucha. Se debía de luchar por mejorar la situación de los obreros, pero por una situación que también potenciara su capacidad

---

ciencismo determinista y un voluntarismo: "En resumen, la realidad misma acabará por transformarse (aspecto determinista), pero el proletariado —y antes el propio Marx—, y antes los comunistas utópicos, etc., pueden ayudar, adelantar esa transformación (aspecto voluntarista, intervención de la libertad)." J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 71.

<sup>25</sup> G. LUKÁCS, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pág. 47. García Durán también expresa estas ideas en los siguientes términos: "Estas leyes existen, pero no son tan inexorables. Ley objetiva no quiere decir ley mecánica, y la realidad social, el proceso histórico, viene igualmente condicionado por un factor concreto, también objetivo, pero cuyo resultado es imprevisible: la lucha de clases. Las dos leyes básicas de la sociología están actuando continuamente, pero su acción viene englobada por el resultado (influido, claro está, por la acción de esas leyes) del enfrentamiento de unos agentes históricamente concretos, las clases, y según sea el resultado del enfrentamiento entre esos agentes (que dependen de factores objetivos, pero también del acierto o no en la lucha) así tendrá lugar la aplicación de esas leyes de una forma u otra. La dinámica de las fuerzas productivas, por ejemplo, existe, lo hemos visto, pase lo que pase, pero según sea el resultado en cada momento de la lucha de clases esa dinámica puede acelerarse, retenerse o incluso frenarse." R. GARCÍA DURÁN, *El concepto de clase social*, Avance, Barcelona, 1975, pág. 81.

Esta idea de libertad se ha ido poniendo cada vez más de relieve sobre todo por la línea "revisionista" del marxismo, desde Berstein a Garaudy. Partiendo del "descubrimiento" de la individualidad del hombre, a éste ya no se le considera como mero resultado de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, y cada vez se le otorga más responsabilidad que en la antropología marxista clásica. Cfr. Manfred SPIEKER, *Los herejes de Marx*, Eunsa, Pamplona, 1977.

de lucha política. Pero de todas formas aquí nos encontramos con un problema muy debatido: la violencia.

La «praxis» podemos entenderla como un proceso de transformación de una materia. El sujeto autor de la praxis, tras haber desarticulado dicha materia, le da una forma nueva, y ello teniendo en cuenta en ese proceso la legalidad del objeto en cuestión, para, de esa manera, poder desarticularlo y doblegarlo. Se comprende que la nueva legalidad imprimida al objeto no era algo totalmente extraño al mismo. Es decir, el objeto debe ofrecer en su estructura y modo de ser una posibilidad, por mínima que sea, de transformación, si no opondría al sujeto una resistencia absoluta. La alteración se considera «violenta» cuando se realiza sobre un objeto real, físico. Violenta es, pues, una actividad humana que paraliza, desvía y altera una legalidad natural o social.

El marxismo, según Sánchez Vázquez, admite que la violencia es propia del hombre, que para mantenerse en su legalidad necesita violentar continuamente la legalidad exterior<sup>26</sup>. La violencia es exigida muchas veces por la resistencia que la materia o realidad física presenta. Ahora bien, cuando nos trasladamos al terreno de «la praxis social», la violencia se ejerce sobre seres humanos. Así, la praxis social que intenta la alteración de un orden social, constituido por unas determinadas instituciones, se encuentra con la resistencia que ofrecen determinados grupos humanos. Una resistencia que además es consciente, porque esos grupos defienden unos intereses concretos que «necesitan» la vigencia del «orden establecido»<sup>27</sup>.

Y esta violencia social, como indica Sánchez Albornoz, no sólo existe en acto, sino también en potencia. Esta violencia potencial y organizada es el Estado. Con él se da el «desorden establecido» como violencia continuamente sufrida<sup>28</sup>. Pues bien, ¿ante esta violencia camuflada o abierta, qué planteamiento moral cabe hacer? «La experiencia histórica del pasado demuestra que, en las sociedades divididas en clases antagónicas, los grandes cambios sociales que han entrañado una verdadera transformación revolucionaria de la sociedad casi nunca han podido prescindir de la violencia»<sup>29</sup>. Así, Sánchez Vázquez nos cita una serie de ejemplos significativos: la Revolución inglesa del siglo XVII, la francesa y norteamericana del siglo XVIII, las guerras de liberación de los pueblos latino-americanos, la mexicana, rusa,

<sup>26</sup> La fuerza del animal no se considera "violenta" cuando la ejerce porque no la "usa". La violencia viene a ser la fuerza "usada" por el ser humano.

<sup>27</sup> Esto es lo que también se llama "contraviolencia" o "antipraxis".

<sup>28</sup> Un tema también recogido por la corriente del "personalismo francés". Cfr. C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1964, págs. 55-83, y E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1965, págs. 21-49.

<sup>29</sup> A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967, pág. 306. G. LUKÁCS afirma: "La subestimación teórica de la importancia de la violencia en la historia, la extirpación de su función en la historia pasada, es para el marxismo vulgar preparación teórica de la táctica oportunista." *Op. cit.*, pág. 113.

china y cubana del siglo xx, y los movimientos actuales de liberación de los pueblos africanos y asiáticos.

Marx afirma en *El Capital* que la violencia es «la partera de la historia». Y tanto él como Engels sostuvieron la necesidad de los métodos violentos para la transformación revolucionaria de la sociedad. Lenin, por su parte, nos dirá en *El Estado y la Revolución* que la inevitabilidad de la praxis violenta revolucionaria se refiere al Estado burgués. Y, por desgracia, la historia nos enseña que ninguna clase dominante cede voluntariamente el control económico y el poder político.

Claro que, para el marxismo, la violencia revolucionaria es una consecuencia lógica de la violencia ejercida por el «orden» social del capitalismo. La violencia revolucionaria es sólo un medio para destruir para siempre la violencia social. No se mantiene, pues, una posición absoluta con relación a este tema como cuando se afirma «la Historia es violencia». Esto sería una concepción metafísica de la violencia allende al contexto social-histórico. Es más, a la pregunta de si era posible destruir la propiedad privada por vía pacífica, Engels contestaba: «Sería de desear que fuese así, y los comunistas, como es lógico, serían los últimos en oponerse a ello»<sup>30</sup>. Y Marx afirmaba: «Hemos de decir a los gobiernos: sabemos que sois una fuerza armada dirigida contra los proletarios; actuaremos pacíficamente contra vosotros allí donde ello nos sea posible y con las armas cuando sea necesario»<sup>31</sup>. Shishkin afirma que, en 1917, Lenin y los bolcheviques admitían la posibilidad del desarrollo pacífico de la revolución y lo deseaban, pero la reacción hizo todo lo contrario para eliminar esta posibilidad. Y actualmente, después del XX Congreso del PCUS y de las declaraciones de Moscú de 1957 y 1960 (firmadas, además, por todos los partidos marxistas-leninistas), se plantea la posibilidad de un cambio revolucionario «no violento» del capitalismo al socialismo, claro que como caso excepcional<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> F. ENGELS, "Principios del comunismo", *Obras Escogidas*, t. IV, Ed. C. del hombre, Buenos Aires, 1973, pág. 76; citado por C. Díaz, *op. cit.*, pág. 47. Y Aranguren reconoce que: "... pertenece a la doctrina misma del marxismo —en contraste con el anarquismo y con el radicalismo místico de la violencia por la violencia, de la "virtud" purificadora del terrorismo, la máxima economía en la administración de los medios violentos." ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 90.

<sup>31</sup> Resumen del discurso de C. Marx acerca de la acción política de la clase obrera. C. MARX y F. ENGELS, *Obras*, t. 17; citado SHISHKIN, *op. cit.*, pág. 126.

<sup>32</sup> En este planteamiento los que más han avanzado han sido los partidarios de la alternativa "Eurocomunista", constituida por una seria corrección autocrítica de la política. Corrección que se basa en el "análisis concreto de la realidad concreta" que nos revela notables cambios de las estructuras económicas, la ampliación de las fuerzas sociales progresistas, el desarrollo de las fuerzas productivas, los avances del socialismo y la descolonización. Cfr. Santiago CARRILLO, *Eurocomunismo y Estado*, Grijalbo, Barcelona, 1977.

---

### III. REFLEXION CRITICA

Si el materialismo marxista hace de la superestructura ideológica un reflejo de la infraestructura económica, parece que pone en cuestión el valor intrínseco de los conceptos y juicios morales. Pero, en verdad, el valor intrínseco sólo se rechaza en nociones generales tales como «derecho natural», «justicia», etc., pues el marxismo no duda en hacer juicios de valor y utilizar conceptos con carácter normativo cuando habla de la sociedad capitalista. Y la responsabilidad y el tipo de conducta que exige el marxismo a sus militantes supone un sistema de normas éticas.

El marxismo parece presentar una concepción relativista de la ética respecto al contenido de sus preceptos y normas que excluye toda verdad eterna. La ética está en función de los intereses sociales en un determinado momento, el deber es siempre un «deber histórico». Sin embargo, «el Programa del Partido» obliga de una manera categórica. Podemos decir que el marxismo no conoce una moral de fundamento trascendente, pero sí conoce tareas que son históricamente imperiosas. Es decir, se dan tareas morales, pero dentro del contexto histórico, que es lo mismo que afirmar que están condicionadas, tanto en su aparición como en su éxito, por el desarrollo de las situaciones materiales-económicas. Así, por ejemplo, la tarea de concienciación y lucha que lleva a cabo actualmente el proletariado es una tarea imperativa para este momento de la historia. Claro que nosotros nos preguntamos: ¿en esas tareas éticas que dicen referencia a un contexto histórico-económico, no se vislumbran valores que tienen una cierta trascendencia metacoyuntural, aunque las consecuencias prácticas de los mismos se instrumenten conforme a las posibilidades y condiciones históricas?, así la dignidad de la persona humana, la benevolencia, la honradez, etc. Y por mucho que esta ética marxista se diga científica y apoyarse en la historia y en la sociología, pensamos que mientras no se descubra un principio de valor nunca bastarán ni serán suficientes los hechos científicos y sociológicos para fundamentar una obligación de conciencia. Esto nos debe hacer pensar en una relativa trascendencia del horizonte moral en relación a lo económico y las condiciones sociales.

En esta misma línea de reflexión, pensamos que el marxismo no se puede reducir a una moral de clases. Lenin habló en alguna ocasión de «las reglas elementales de la moralidad», de las que hoy vuelve a hablarse y no vinculadas precisamente a una clase, sino que parecen expresar motivaciones comunes a la humanidad (condena del alcoholismo, de la violación, la manipulación de la persona, el egoísmo desenfrenado, etc.). Y los educadores rusos presentan su «moralidad natural» en sus declaraciones doctrinales, como reflejo de los valores éticos absolutos. Además, sin una mínima objetividad supracoyuntural, tampoco se ve fundamentado por qué la «fase final» del desarrollo social será un estado cualitativamente superior (la sociedad

---

comunista). En el fondo, el marxismo parece presentar una cierta fusión de determinismo, desarrollo y moral (quizá reflejo del pensamiento hegeliano y más concretamente de su filosofía de la historia)<sup>32 bis</sup>. Creemos, no obstante, que se debe distinguir entre la sucesión histórica y lo moralmente bueno, las categorías socioeconómicas y las categorías éticas. Pero en Marx parece darse una fusión de lo lógico y lo ético en una metafísica optimista de la historia. Esto nos lleva a reconsiderar otro problema...

## HISTORIA Y LIBERTAD HUMANA

La infravaloración de la iniciativa humana en el contexto de un determinismo histórico se ve analizando la evolución de la teoría del Derecho en la URSS. Según los Principios del Derecho Penal que el Comisariato del Pueblo promulgó en 1919, el Derecho era algo transitorio que representaba los intereses de clase, y que se haría innecesario una vez consumada la revolución y, por tanto, se hubiera alumbrado la madurez en la conciencia del pueblo trabajador. Con los «Planes Quinquenales» a partir de 1928, se proyecta convertir a la URSS, en un breve plazo, en una sociedad socialista. No obstante, a partir de 1936 comienza una reforma teórica significativa, pues si oficialmente se había llegado a la sociedad socialista, el Derecho no sólo no iba a desaparecer, sino que se iba a procurar consolidar un Estado y un Derecho auténticamente socialistas. La explicación que se dio fue la existencia de un solo país socialista. Rusia, rodeada de enemigos, se veía urgida de un fortalecimiento del Derecho y del Estado<sup>33</sup>. Pero esta solución no parece muy convincente, pues, según la explicación, ese nuevo Derecho debería limitarse a cuestiones relacionadas con esa amenaza, como sabotajes, espionaje, peligro de invasión del territorio nacional, etc., y no a temas tales

<sup>32 bis</sup> "En definitiva, para Marx, como para Hegel, el 'curso del mundo' es inelectablemente 'moral' y, por tanto, el 'buen' comportamiento no puede consistir sino en la conformidad con ese curso o dirección históricos. Hegel sostenía que lo que debe ser es lo que va a ser; Marx, dando un paso más, redujo el concepto de deber moral al de predicción científica y ajustamiento a ella." J. L. ARANGUREN, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 72.

<sup>33</sup> "Engels dijo en su *Antidüring* que el Estado debe desaparecer tras la victoria de la revolución socialista. Sobre tal base, tras la victoria de la revolución socialista en nuestro país, los eruditos fieles a la letra y los talmudistas de nuestro partido comenzaron a exigir que el partido mismo adoptase medidas para la extinción más rápida de nuestro Estado, para la disolución de los órganos del Estado, para la abolición del ejército permanente. Sin embargo, los marxistas soviéticos, tras el estudio de la situación del mundo de nuestra época, llegaron a la conclusión de que mientras existiera el cerco capitalista, mientras la revolución socialista sólo hubiese vencido en un país, mientras en todos los restantes países dominase el capitalismo, mientras todo eso existiera el país de la revolución victoriosa no solamente no debería debilitar su Estado, ni sus órganos estatales, ni los órganos del servicio de defensa, ni el Ejército, sino, por el contrario, fortalecerlos con todos los medios." J. STALIN, *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft*, Berlín, 1955, págs. 60 y sigs.; citado por C. Díaz, *op. cit.*, 67.

como las relaciones civiles, el matrimonio, la familia. Y precisamente éstos eran los temas preferentes del tal Derecho<sup>34</sup>. En verdad, ¿no sería que los líderes soviéticos habían comprendido que la nueva base económica no bastaba, sin más, para hacer desaparecer ciertos problemas de la vida social, como la desorganización familiar o la delincuencia juvenil? Todo esto parece probarnos que el marxismo, en algunas de sus afirmaciones precipitadas y optimistas, se olvidó de que hay un sujeto del acontecer humano, por muy condicionado que esté, el hombre. Sartre nos recuerda en *La Crítica de la Razón Dialéctica* que la objetivación del hombre, en su trabajo, siempre implicará la posibilidad de la alienación. El fundamento último de la posibilidad de la alienación hay que buscarlo en el campo de la coexistencia, es decir, en la presencia simultánea en el ámbito social de una multiplicidad de proyectos. Y la explotación antes de ser resultado de un orden económico determinado es «proyecto de...» explotación. Y es que para el existencialismo, el fundamento de la historia es el hombre<sup>35</sup>. En esta línea también nos recuerda Díez-Alegría que en el marxismo a veces se olvida el concepto de responsabilidad personal: «Para Marx no hay más pecado que el del sistema. No son injustos los capitalistas para Marx. Los capitalistas son consecuentes con el sistema. Lo único injusto es el sistema mismo. Esto es un

<sup>34</sup> “En la época de la subida al poder de Stalin el impulso dinámico comunista había cedido ya y la URSS se veía cercada por los países capitalistas y, pronto, por los belicosos totalitarios. La necesidad de, repliegándose a una actitud defensiva, convertir a Rusia en el bastión inexpugnable que testimoniase la pervivencia del Estado comunista, obligó a robustecer los vínculos de cohesión interna —estabilidad del matrimonio, represión de la delincuencia juvenil y solidez frente al mundo capitalista, desviacionismo—, lo que requería una legislación y una flexibilidad en su aplicación que sólo podían justificarse mediante la devolución de toda su importancia y función activa a la superestructura, especialmente al Derecho y a la Moral. Los teóricos marxistas, Shiskhin y Tugarinov, e incluso Vichinsky y el propio Stalin, se aplicaron a esta tarea antirreduccionista, de afirmación del reinflujó de la superestructura sobre la base: curiosa utilización del fundamento moral no para la apertura a un marxismo de la libertad, sino para la cerrazón en un marxismo de la seguridad y el mantenimiento del orden establecido. Y más discreta y fríamente esta misma línea ha sido seguida por la Administración de Krushev y la actual.” J. L. ARANGUREN, *op. cit.*, págs. 117-118.

<sup>35</sup> Sartre piensa que el marxismo degenerará en una antropología inhumana si no integra en sí al hombre como fundamento suyo. El existencialismo se disolverá en el marxismo cuando tome conciencia de sus propios fundamentos. Y el marxismo desaparecerá cuando se haya transformado la situación histórica que le hizo nacer. Sartre piensa con el marxismo que el humanismo burgués debe ser sustituido por un humanismo universal; y esta situación sólo será posible si los medios de producción son puestos a disposición de la comunidad. Ahora bien, esta operación sólo puede hacerse sobre la base de una ideología que asuma a la antropología existencialista. En el hombre, el ser no precede ni predetermina a la existencia, sino que es mera posibilidad en la que está en juego el mismo hombre en la proyección que hace de sí. Esta noción de “estar en juego” es la que utiliza Sartre para corregir en el marxismo la pérdida del sentido de la realidad humana. Es el determinismo economicista, sobre todo de un marxismo simplificado, el que tiende a borrar de la praxis la condición de “proyecto de...” y de “deliberación”. Frente a ello, Sartre nos recuerda que el proyecto viene a ser la estructura de la existencia como praxis. Proyecto que ahora, eso sí, no

gran error. Existen siempre posibilidades y responsabilidades personales<sup>36</sup>. Y Aranguren matiza: «Lo ético-social es transferido a la administración en cuanto función. Pero el funcionario deberá ser movido «desde dentro», por decirlo así, por una exigencia moral profesional y por sus propias virtudes interpersonales y privadas»<sup>37</sup>. A pesar de las matizaciones formuladas sobre el tema en la exposición sistemática, el marxismo divulgador-dogmatizante ha olvidado muchas veces lo que nos recuerda González Ruiz: la acción humana implica no sólo una instrumentación científica, sino una actuación en la libertad guiada por un juicio de valor. «El socialismo puede y debe ser científico en los medios arbitrados para realizarlo (análisis históricos, estrategia, táctica, métodos de organización, planificación, etc.), pero la decisión por la que yo me convierto en revolucionario, la «diferencial» que me lleva a aceptar, si fuera necesario, la muerte para que nazca el socialismo, no puede deducirse ni de una lógica, ni de una dialéctica, ni de una experiencia, ni de una demostración científica. El punto de partida es una opción, una fe»<sup>38</sup>. Y Roger Garaudy reconocerá que el amor es la única fuerza que puede convocar a los hombres; la racionalización del materialismo histórico es sólo un instrumento que puede hacer viable nuestra acción, pero su alma es la libertad en el amor: «El fundamento teórico de una revolución no puede ser, pues, una ley de correspondencia, sino un principio de trascendencia (entendido como capacidad de donación libre), el cual nos dé la conciencia de que somos plenamente responsables de la invención del futuro»<sup>39</sup>. Más adelante Garaudy continúa: «Marx repitió numerosas veces que los hombres hacen la historia, que todo pasa a través de las conciencias y de las voluntades de los hombres. Hay condiciones subjetivas indispensables para la revolución. A los que lo olvidan, Lenin recordaba que se hacen «oportunistas» a fuerza de objetividad»<sup>40</sup>.

Naturalmente, todo esto cuestiona un excesivo «economicismo», sostenido por algunas divulgaciones ramplonas del marxismo. Es burdo defender

---

es la intencionalidad de la conciencia en su libertad absoluta (tesis de *El ser y la nada*), sino praxis en situación o condicionada. El horizonte de lo posible está ahora condicionado por la historia. Para matizar este condicionamiento es para lo que le sirve a Sartre el materialismo histórico: el modo de producción de la vida material es un elemento clave a la hora de considerar el desarrollo y las posibilidades de la vida sociopolítica e intelectual. Pero siempre hay una capacidad de determinación por parte del hombre-sujeto. En este sentido, Sartre es contrario tanto al solipsismo del liberalismo como a ese marxismo negador del carácter originario de las relaciones humanas para ver en ellas sólo el producto del desarrollo económico.

<sup>36</sup> Díez ALEGRÍA, *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*, Estela, Barcelona, 1967, pág. 73.

<sup>37</sup> J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, pág. 172.

<sup>38</sup> GONZÁLEZ RUIZ, prólogo a *Palabra de hombre*, de R. GARAUDY, Edicusa, Madrid, 1976, pág. 8.

<sup>39</sup> Roger GARAUDY, *Palabra de hombre*, Edicusa, Madrid, 1976, pág. 203.

<sup>40</sup> Roger GARAUDY, *op. cit.*, pág. 204.

que la abolición de la propiedad privada destruye, sin más, el fundamento mismo en que descansan los intereses competitivos. (Destruirá una condición objetiva, pero no el fundamento subjetivo, el «proyecto de...», como indica Sartre.) Y es un optimismo excesivo pensar que los medios de producción y sus relaciones sean condiciones suficientes para resolver determinados problemas: «Es harto ingenuo pensar, como piensan algunos, en el Este y en el Oeste, que la moral constituye un pseudoproblema, fácilmente eliminable, merced a una estructura económico-social determinada, de sobreabundancia o de colectivismo. Los problemas morales subsisten siempre, aunque sean diferentes, según los diferentes niveles. En el bloque oriental proceden de la coacción y la falta de libertad personal. En los países occidentales de la sociedad del bienestar, de la elevación a «virtud» del egoísmo consumidor (...) y de la pérdida de sentido de la vida»<sup>41</sup>.

Desde luego, no se pueden reducir todos los asuntos humanos y las actividades del hombre a un producto o reflejo de la vida material. Marx afirma que el modo de producción material determina en términos generales los procesos de la vida político-social e intelectual, pero en ningún sitio demuestra con precisión y clara evidencia que el contenido y estructura de una ideología esté totalmente determinado por la infraestructura económica<sup>42</sup>. Por otro lado, si hay textos «deterministas» también los hay en los

<sup>41</sup> J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, pág. 173.

<sup>42</sup> «Esta simplificación es inadmisibile. Engels ya habló a propósito del Derecho de un reinflujo de la superestructura sobre la infraestructura, y Ernt Bloch ha desarrollado cuidadosamente este punto.» J. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid, 1968, pág. 52. He aquí un texto de Engels: «Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es en última instancia la producción y la reproducción en la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca otra cosa que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero en el curso del desarrollo histórico de la lucha ejercen influencia también y en muchos casos prevalecen en la determinación de su forma diversos elementos de la superestructura: formas políticas de la lucha de clase y sus resultados, es decir, las Constituciones impuestas por la clase triunfante después de su victoria, etc.; las formas jurídicas e incluso el reflejo de todas estas batallas reales en el cerebro de quienes participaron en ellas, las teorías políticas, jurídicas y filosóficas, las convicciones religiosas y su evolución posterior, hasta convertirse en un sistema de dogmas. Hay una interacción de todos esos elementos, dentro de la interminable multitud de accidentes (...), el movimiento económico termina por hacerse valer como necesario. Si no fuese así, la aplicación de la teoría a cualquier período de la historia que se elija sería más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado.

Pero, en primer lugar, nosotros hacemos nuestra historia con premisas y condiciones muy determinadas. Entre éstas, las económicas son en definitiva las decisivas. Pero las condiciones políticas, etc., y por cierto, que inclusive las tradiciones que obsesionan a los seres humanos, también desempeñan un papel, aunque no decisivo.» F. ENGELS, «Carta a Bloch, 21 septiembre 1890», *Obras Escogidas*, tomo VII, Ed. C. del Hombre, Buenos Aires, 1973, pág. 379; citado por C. DÍAZ, *op. cit.*, págs. 119-120. «Podemos ya, sin embargo, afirmar que, a nivel de análisis

que esta tesis queda claramente «suavizada», pues se resalta el hecho de que el elemento ideológico puede influenciar en medida notable a la base económica. En verdad hay una relación dialéctica entre infraestructura y superestructura en el marxismo que está poco estudiada. Claro que si «suavizamos» notablemente el «economicismo» es muy posible que acabaremos admitiendo que la historia no depende de un solo factor (por muy importante que sea el desarrollo de las fuerzas productivas), que la acción social e histórica no tiene una única dirección y que no es posible imponer límites necesarios a las posibles consecuencias a los movimientos y creencias sociales <sup>42 bis</sup>.

## VIOLENCIA Y MORALIDAD

Es ciertamente éste un tema espinoso de la reflexión moral. Cuando se vive ese momento límite en el que el fundamento tradicional de una colectividad está en peligro, el hombre se ve obligado a tener que reconstruir por su propia cuenta las relaciones humanas. Es esa coyuntura —como nos indica Simone de Beauvoir— la que puede facilitar que la libertad de cada hombre pueda amenazar a la de los demás y la violencia puede aparecer en escena.

Marx nos dice que ser partidario de la no violencia de una manera absoluta es consolidar la violencia establecida. Y, por ello, Merleau-Ponty nos dirá: «La tarea esencial del marxismo será, pues, buscar una violencia

---

de la realidad concreta no puede hablarse de base económica por un lado y superestructura por otro ni, tal como se hace frecuentemente, de la superestructura como mero resultado de la base económica. De hecho, ni tan siquiera puede hablarse propiamente de conexión, de relación entre ambas realidades. Es imposible desligarlas, forman una unidad, una estructura en continua interrelación, muy difícil de expresar con nuestro lenguaje formado bajo el dominio de una visión metafísica, no dialéctica, de la realidad y que, por tanto, sólo sabe expresar un aspecto de la realidad, no a la vez su contrario. Quizá el concepto más adecuado sea el de “sobredeterminación” entre una cosa y otra, elaborado por Althusser, o, más sencillamente, el de mutua influencia continua o unidad sintética de ambos”. R. GARCÍA DURÁN, *op. cit.*, pág. 43.; cfr. también José M.<sup>a</sup> RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Marx y el problema de la ideología*, Tecnos, Madrid, 1972.

<sup>42 bis</sup> “Pero ¿realmente se trata en Marx de ‘predicción científica’, de ciencia, o más bien de metafísica y de predicción escatológica? En realidad el marxismo, como toda la sociología del siglo XIX, dada a las grandes síntesis de la filosofía de la historia, macroscópica y generalizadora, estaba penetrado de elementos metafísicos. Todo sistema predictivo de la dirección total de la historia es metafísico. Sobre el futuro en su totalidad pueden hacerse conjeturas, pero no ciencia rigurosa, porque el número de variables que intervienen o pueden intervenir es tal que ni siquiera podemos identificarlas, cuanto menos controlarlas. La predicción marxista, toda una filosofía de la historia, concierne a la realidad abierta por excelencia, la humanidad en su conjunto, viviendo sobre la faz de la tierra y, como hemos visto, incluso más allá de ella, interplanetariamente. ¿Cómo podemos hacer conjeturas razonables sobre tan vasto campo cuando ya la fundamental, la de que hay y seguirá habiendo una sola línea de dirección, un único eje histórico, el que *hic et nunc* tenemos a la vista, es científicamente inadmisibles?” J. L. ARANGUREN, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 73.

que se supere en el sentido del porvenir humano»<sup>43</sup>. Sin embargo, el problema es complicado, pues, como nos dice Simone de Beauvoir, también es cierto que nos vemos forzados a tratar a ciertos hombres como cosas para conquistar la libertad de los demás. Y aún llega a más el «escándalo» de la violencia, nos dice la escritora francesa, pues no sólo nos obliga a sacrificar a los hombres que se convierten en obstáculo para nuestros fines, sino también a quienes luchan con nosotros y a nosotros mismos: «Puesto que no podemos vencer a nuestros enemigos sino actuando sobre su facticidad, reduciéndoles a cosas, nosotros mismos debemos de hacernos cosas»<sup>44</sup>.

Hay doctrinas partidarias de la acción que intentan esquivar el problema. Así, intentan negar el valor de lo que se sacrifica y afirmar el valor incondicionado del fin. Simone de Beauvoir nos indica que, probablemente, algún marxista nos contestaría «hegelianamente» diciéndonos que el valor del individuo no se afirma sino en su superación: «Una doctrina que se proponga la liberación del hombre no podría apoyarse evidentemente en el desprecio por el individuo, pero tampoco puede proponerle otra salida que su subordinación a la colectividad. Lo finito no es nada, sino su pasaje hacia lo infinito, la muerte de un individuo no es un fracaso si está integrada en un proyecto que sobrepasa los límites de la vida, puesto que la sustancia de esta vida está fuera del mismo individuo, en la clase, en el estado socialista»<sup>45</sup>. ¿Pero es tan fácil de admitir esta solución? Evidentemente, en Hegel el individuo no es más que un momento de la «historia del Espíritu». La intuición primera de este sistema panteísta y panlogista identifica lo real con lo racional, y además relativizando al mundo verá el dinamismo de lo real en la superación hacia ese otro que es igual a mí mismo y que se superará a su vez hacia otro, hasta alcanzar la plenitud de la totalidad. De esta manera se admite que habrá una recuperación final de lo real y que todos los sacrificios encontrarán su configuración positiva en el Espíritu Absoluto. Pero si —como nos dice S. de Beauvoir— superamos la mistificación del sistema de Hegel, ¿podremos decir que ese Espíritu Absoluto (cuya máxima expresión se encuentra en la propia filosofía de Hegel) significa realmente la salvación del hombre particular? Evidentemente, no. «La plenitud hegeliana pasa repentinamente a la nada de la ausencia. Y la misma magnitud de este fracaso hace surgir la verdad: sólo el sujeto puede justificar su propia existencia»<sup>46</sup>. Y esta crítica sirve también para la «salida hegeliana» del marxismo que sacrifica al individuo en función de la sociedad.

Claro que el marxismo podrá seguir planteando este dualismo: o bien renunciamos a la violencia respetando la libertad formal y renunciando al

<sup>43</sup> MERLEAU PONTY, *Humanismo y terror*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1968, pág. 238.

<sup>44</sup> Simone DE BEAUVOIR, *Para una moral de la ambigüedad*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1972, pág. 104.

<sup>45</sup> Simone DE BEAUVOIR, *op. cit.*, pág. 109.

<sup>46</sup> Simone DE BEAUVOIR, *op. cit.*, págs. 111-112.

socialismo, o bien se intenta alcanzar una sociedad libre utilizando la violencia. Y la revolución socialista opta por asumir y dirigir una violencia que la sociedad capitalista sostiene en la pobreza, la marginación social y los enfrentamientos bélicos. El marxismo, enfrentándose a ese «desorden establecido», opta por una violencia revolucionaria que es la esperanza del alumbramiento de una sociedad humanizada y superadora de toda violencia.

Vemos, pues, que se da una tensión entre individuo y sociedad. No obstante, debemos de recordar siempre que es la sociedad para el individuo y no viceversa, y esto aunque en su dinámica el hombre sienta la exigencia de desarrollar, en un servicio altruista, su dimensión de alteridad. Esto es, el hombre debe desarrollarse dentro del «nosotros». Pero el problema en la práctica está en que las injusticias de los hombres engendran antagonismos y conflictos. Y en verdad no podemos, ni justificar ligeramente cualquier acción, ni quedarnos en una actitud de indiferencia irresponsable. La praxis violenta puede implicar consecuencias que repugnan a nuestra conciencia moral (víctimas inocentes) y, por otro lado, tampoco puede admitirse una injusticia indefinidamente prolongada<sup>47</sup>.

¿Cuál es la posición actual de los cristianos con respecto a este problema? En términos generales, la Iglesia sigue siendo opuesta al uso de los métodos violentos. Incluso éste parece ser el espíritu de la *Populorum Progressio*, de Pablo VI<sup>48</sup>. Pero la teología contemporánea, como nos indica Aranguren, ha reaccionado contra una excesiva concepción individualista de la vocación cristiana y ve hoy como un compromiso insoslayable la humanización del mundo, pues el amor al prójimo llevado hasta sus últimas consecuencias nos debe conducir a la implantación de la justicia social. E incluso a pesar de los riesgos no podemos descartar *a priori* la posibilidad de la revolución, ya que hay situaciones límites intrínsecamente revolucionarias. En un coloquio que tuvo lugar en Venecia, organizado por el Movimiento Internacional de los Intelectuales Católicos, sobre «Ética de la Revolución» e Injusticia Social», se definieron estas posturas:

«— Para algunos, la no-violencia activa llevada hasta sus últimas consecuencias es el único comportamiento en conformidad con el Evangelio.

— Para otros, ciertas situaciones excepcionales requieren el recurso a una violencia que, de hecho, constituye imitación de la violencia. Los cristianos que eligen este camino, lo hacen contra su voluntad. Con pesar experi-

<sup>47</sup> “De aquí que, si los hombres se obstinan en cerrar la posibilidad de superación de esas injusticias, sin necesidad de insurrección violenta, crean ellos, por su culpa, una situación éticamente insoluble, pues la insurrección violenta tiene aspectos inadmisibles, pero tampoco es moral colaborar indefinidamente en el sostenimiento de un ‘orden’ sustancialmente injusto.” Díez ALEGRÍA, *op. cit.*, pág. 289.

<sup>48</sup> Sólo el párrafo número 31 tiene un paréntesis, que dice: “Salvo el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicase gravemente al bien común del país.”

mentan la dificultad de reconciliar amor y violencia, dificultad que está lejos de haber sido resuelta»<sup>49</sup>.

En conclusión, podemos decir lo siguiente: desde un punto de vista teórico-moral (abstracto), el problema parece insoluble, y este carácter de irresolubilidad hay que reconocerlo sin zafarse en soluciones simplistas. Hoy por hoy no se ve fácil la tarea de elaborar una ética de la revolución en lo que respecta a la violencia. Dar normas que dicten hasta dónde podemos llegar es algo que, como dice Aranguren, nos remite a la conciencia de cada persona. Por ello, «la ambigüedad de toda acción temporal es aquí insuperable, y nadie más que nosotros mismos puede decidir el grado de nuestro compromiso con ella —asumiendo el riesgo moral consiguiente—»<sup>50</sup>. Nos vemos, pues, abocados a una ética de situación.

#### HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO

Es éste, por último, otro tema que tiene una gran importancia para la antropología y la ética del marxismo.

El problema de la libertad y del humanismo se ha vuelto a recrudecer desde que apareció la interpretación «estructuralista» del marxismo. Althusser, como intérprete de Marx, niega la posibilidad de una ciencia del hombre y considera ideológico a todo lo relacionado con el humanismo. Frente a él, otros autores consideran su postura injustificada<sup>51</sup>.

Pero, a pesar de todo, creemos que el marxismo no puede olvidar al hombre, y al hombre concreto e histórico, y con él, problemas y cuestiones psicológicos y éticos. El superar un planteamiento abstracto al tratar el humanismo —hecho que indica acertadamente Althusser— no significa negar toda posibilidad de una intencionalidad ética y de un «humanismo científico» en la obra de Marx, aunque este humanismo tenga una fase fundamental en la ciencia económico-social<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Citado por J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, pág. 289.

<sup>50</sup> J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, Ed. Paulinas, Madrid, 1975, pág. 302; cfr. también J. FLETCHER, *Ética de situación*, Ariel, Barcelona, 1970.

<sup>51</sup> Cfr. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967; *Para leer "El capital"*, Siglo XXI, México, 1969. Salvando diferencias, autores que se oponen a la interpretación de Althusser son, entre otros, E. Fromm, Adam Schaff, Bigo, L. Séve, etc.

<sup>52</sup> «...la inscripción de lo económico en el más amplio círculo de lo social libera de las meras relaciones pseudoconcretas de un mundo económico abstracto y reificado y reafirma el humanismo moral (...). La raíz o impulso morales de Marx pueden rastrearse históricamente: fue su intención antihegeliana de que la pretendida universalidad ética del Estado era incapaz de dominar el egoísmo de la Bürgerliche Gesellschaft o economía de mercado, lo que le llevó a estudiar economía política y a entender la *civil society* en términos completamente diferentes de los ingleses, aceptados por Hegel sin más que 'hacerles un sitio' en su sistema." J. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral*, Alianza, Madrid, 1968. págs. 50-51.

Hoy se puede pensar que una teoría de la personalidad y una antropología se hallan implicadas, aunque sea en potencia, en el materialismo histórico. Y ello lo ilumina el tema de «la mediación» en el proceso general de la sociedad (tema sobre el que llamó la atención Sartre —como hemos visto— y del que da una interpretación).

La interpretación althusseriana define el marxismo como ciencia que convierte en «ruptura» la revolución teórica que se desarrolla a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, y quiere prescindir de las obras anteriores, así como de la noción de «humanismo marxista». Esto es, se quiere negar todo alcance antropológico al *Histomat*.

Es cierto que a partir de 1845-1846 Marx enriqueció la teoría de la alienación que se encontraba en los Manuscritos de 1844<sup>53</sup>. En estos últimos se presentaba la evolución histórica y las relaciones sociales como manifestaciones objetivas de la esencia humana y aún quedaba por profundizar en conceptos esenciales de la economía política. En las *Tesis sobre Feuerbach* se hace hincapié en que la explotación capitalista es la que produce las formas concretas de alienación y que es el estudio de las relaciones sociales el que permite comprender la esencia humana. Por ello, una teoría marxista madura sobre la subjetividad no se podría apoyar solamente en los Manuscritos. En la Sexta Tesis sobre Feuerbach<sup>54</sup>, Marx sostiene que la esencia humana no es una abstracción contenida en el individuo aislado, sino que es el conjunto de las relaciones sociales. El hombre es humanidad concreta e histórica y tiene su origen en las condiciones económicas de la sociedad, como dice Marx en *La ideología alemana*, en la suma de fuerzas de producción, de formas de relaciones sociales, que cada individuo halla como datos existentes y objetivos. Por ello, una investigación científica de la alienación tendrá que sustituir los términos y conceptos abstractos referentes a la esencia humana por las relaciones sociales. Y es en este hecho en el que Althusser se quiere basar para defender su tesis de que, a partir de ahora, para Marx, no existe el hombre, el sujeto abstracto, sino relaciones sociales objetivas, estructuras de la historia, y no se puede hablar ya de actualización de la esencia humana, sino de resolución de las contradicciones de las estructuras sociales.

Sin embargo, pensamos que Althusser postula un cambio excesivamente radical, un corte o ruptura tan drástico de los Manuscritos a las obras de «madurez» que nada se habría «filtrado» de un lado para el otro. Es una interpretación poco dialéctica de la evolución del pensamiento de Marx. Si cabe hablar en Marx de innovaciones metodológicas, ello no significa una ruptura radical, sino un esfuerzo por interpretar con nuevos conceptos el mismo

<sup>53</sup> K. MARX, "Manuscritos" (*Economía y Filosofía*), Alianza, Madrid, 1970.

<sup>54</sup> Tesis sexta: "Feuerbach disuelve el ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos tomados por separados. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales..."

campo de la realidad. Pero hay una unidad en el proceso. No creemos que las preocupaciones humanísticas de Marx no afecten al Marx maduro, y ello porque en el fondo de su teoría se hallan los hombres concretos y su contradictorio desarrollo histórico. No creemos que Marx elimine absolutamente los servicios teóricos del concepto de hombre. Si esto fuera así y se eliminase cualquier vinculación teórica entre las relaciones sociales y el hombre real, no entenderíamos la lucha de clases, que exige «la mediación» del sujeto histórico. Marx nos dice en el *Manifiesto*<sup>55</sup> que la burguesía produce sus propios «sepultureros», los proletarios, porque la explotación hace cada vez *más insostenible la supervivencia* de la clase trabajadora y ésta *se ve obligada a superar* las injusticias que implica la estructura capitalista. Y en *La ideología alemana* se afirma con toda claridad que «los proletarios deben, si quieren afirmarse como personas, abolir su propia condición de existencia anterior...»<sup>56</sup>. Y también: «deben derribar el Estado para *realizar su personalidad*»<sup>57</sup>. Estas afirmaciones y otras muchas que podrían citarse relacionan la noción de hombre-sujeto histórico con la temática del materialismo histórico. Y en *El Capital*, Marx muestra que la necesidad de despojar a la clase dominante de su propiedad de los bienes de producción es algo que, de alguna manera, determina el mismo juego de las leyes de la producción capitalista, pero ello por las consecuencias de aumentar «la degradación», la «miseria» de la clase explotada. Por todo ello nos identificamos con la conclusión que defiende L. Sève: «La existencia de una correspondencia teórica fundamental entre ciencias de las relaciones sociales y ciencia de los hombres reales, entre materialismo histórico y antropología científica, se halla, por tanto, obligadamente inscrita en el corazón del marxismo»<sup>58</sup>.

Marx, pues, no olvida nunca a los hombres concretos y reales, y su preocupación ética y humanística no desaparece. Lo único que ocurre es que procura una nueva validación teórica, de tal manera que las reflexiones de *La ideología alemana* sobre las necesidades y deseos humanos no se hacen de modo abstracto, sino en el estudio de las relaciones sociales. Y si en los textos siguientes no aparece ya la polémica sobre el humanismo, ello es debido a que la crítica al respecto se da ya por supuesta. De lo que se trata ahora es de desarrollar la crítica infraestructural y económica, pues es ella la que puede aportar una base para una teoría científica sobre el hombre, la sociedad y la historia. Es así como debemos de entender la evolución desde la crítica del humanismo abstracto a la crítica de la economía política. El

<sup>55</sup> K. MARX, "Manifeste du Parti Communiste" (suivi de *Les luttes de classes*), Union Générale d'Éditions, 10-18, París, 1966, págs. 28 y sigs.

<sup>56</sup> F. ENGELS y K. MARX, *L'idéologie allemande*, Ed. Sociales, París, 1968, pág. 96. Lo subrayado es mío.

<sup>57</sup> F. ENGELS y K. MARX, *op. cit.*, pág. 103. Lo subrayado es mío.

<sup>58</sup> L. SEVE, *Marxismo y teoría de la personalidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pág. 75. El mayor mérito de este ensayo es demostrar que en el materialismo histórico se encuentran las bases de una teoría de las formas históricas de la individualidad humana. Teoría que aún está por desarrollar.

marxismo sigue manteniendo la unidad profunda entre el hombre y las relaciones sociales, aunque, eso sí, otorgando la primacía a las relaciones sociales en su forma objetiva-material como fundamento de la vida social.

No existe ningún proceso económico en el que no entren en juego los hombres, por tanto, ningún concepto económico que no implique alguna dimensión antropológica. L. Sève nos indica, creemos que con acierto, que Marx, tanto en los *Grundrisse* como en *El Capital*, elabora conceptos tales como «necesidad», «consumo», «libertad», «trabajo», etc., que tanto dicen relación a la economía como a la individualidad: «Siendo social esta actividad (la productiva), es regida totalmente por la dialéctica objetiva de las relaciones sociales; y en dicho sentido —que es el de la teoría económica tomada en sí misma— los hombres aparecen como meros representantes de las categorías económicas; pero, por otra parte, siendo una actividad de los hombres, constituye también y de una manera inmediata un aspecto fundamental de su proceso de vida individual. Se trata de dos caras de una misma realidad. Es imposible, por consiguiente, trazar la frontera de la ciencia económica sin delinear al mismo tiempo la que corresponde a la teoría del individuo concreto; en muchos casos lo es incluso analizar a fondo una relación económica sin esbozar el análisis de un proceso social de vida individual por cuyo intermedio se manifiesta»<sup>59</sup>.

Ahora bien, mientras esa teoría de la personalidad no sea debidamente desarrollada, el determinar la esencia humana básicamente por las relaciones sociales nos deja abocados al peligro del sociologismo. Sociologismo del que no nos libraremos mientras no nos atrevamos a afirmar que el individuo es una sustancia o entidad con unas potencialidades creadoras, aunque modulada por las relaciones sociales e históricas. Creemos que lo justo es hablar de una relación dialéctica entre individuo y sociedad. Y si ciertamente la sociedad determina al individuo (proceso de socialización), también es cierto que, a pesar de todos los determinismos objetivos, quien, en última instancia, hace la historia son los hombres reales y concretos. En términos de última radicalidad, creemos que Sartre tiene razón cuando afirma que es el modo de ser de la realidad humana el fundamento de la historia. Y por eso creemos que aún es posible hablar, de algún modo, de una «ontología de la persona» o «antropología filosófica», en cuyos conceptos queden integrados lo social y lo no-social en una relación dialéctica. Además, sólo desde esta perspectiva se hará plenamente comprensible la dimensión moral que hay en el seno del marxismo.

Ciertamente, este olvido del hombre concreto ha hecho que, muchas veces, el marxismo haya aparecido como un humanismo de la naturaleza humana definido por la sociedad, que no se interesa lo suficiente por la persona humana como totalidad singular y única. Así el marxismo ha aparecido defendiendo dos parámetros máximamente explicativos de la realidad huma-

---

<sup>59</sup> L. SEVE, *op. cit.*, pág. 117.

na: la material y la sociedad. La realidad primigenia es la materia (infinita en intensidad y cualidad, según Lenin), y el ser humano sólo tiene realidad en tanto que es para la sociedad. El individuo desarrollado de la sociedad socialista desarrollada será un individuo en estado de cumplir perfectamente con sus funciones sociales. Esto nos lleva a reflexionar, por último, sobre humanismo y trascendencia.

Es cierto que la sociedad comunista se presenta como la sociedad de la libertad y la dignidad y del servicio del uno para el otro. Pero ¿este altruismo no llega a encerrar algo de sobrehumano? Se postula un «altruismo sublime», en el que el hombre comunista renuncia a toda esperanza de redención personal. El hombre que muere hoy —nos dice el marxismo— sabe en conciencia que su muerte es una condición objetiva y necesaria del desarrollo de la humanidad. El hombre es un ser social capaz de trascenderse altruistamente: «Mi muerte es para mí el fin de las esperanzas, y a pesar de ello es una esperanza para los demás, para la sociedad. La vida de la sociedad es precisamente por eso la superación permanente de desilusiones y esperanzas»<sup>60</sup>. El hombre aparece como una subjetividad que se trasciende a sí misma. Y, para Gardvasky, la fuerza que nos puede llevar a «aceptar» la muerte es el amor. No obstante, nuestro autor confiesa «la derrota última del hombre» en el párrafo con el que concluye su interesante libro: «Al final sufriremos una derrota. No les ahorraremos a los que nos sobrevivan nada de lo que hace que la vida de la comunidad humana sea un drama, una lucha, una colisión, sin exceptuar la última derrota.

Pero tampoco menguaremos su esperanza en una comunidad en la que vivir sea digno del hombre»<sup>61</sup>.

Roger Garaudy, otro autor del revisionismo marxista, reflexiona en la misma línea. El altruismo de Garaudy intenta descubrir un sentido a la muerte en una perspectiva dialéctica de «ser para los demás»: «Mi propia muerte es una evocación constante de que mi proyecto no es un proyecto individual. Únicamente soy hombre cuando participo en un plan que supera mi individualidad. Sólo la muerte hace posible que elija alternativas demostrando que considero tal proyecto superior a mi vida, alternativas que trascienden mi vida. Si yo no tuviese que morir nunca, carecería de la dimensión específicamente humana: la trascendencia; no habría nada que pudiera preferir a mi vida individual; no habría trascendencia; no habría nada de amor, de un amor que me haga preferir el otro a mi propia vida»<sup>62</sup>. Para Garaudy, el amor «salva» de la muerte: «Porque la muerte no es otra cosa que un gran amor: la donación de nuestra particularidad al otro, y a través de él, al todo de la creación (...)»<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> V. GARDVASKY, *Dios no ha muerto del todo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, págs. 250-251.

<sup>61</sup> V. GARDVASKY, *op. cit.*, pág. 260.

<sup>62</sup> R. GARAUDY, *Palabra de hombre*, Edicusa, Madrid, 1976, págs. 45-46.

<sup>63</sup> R. GARAUDY, *op. cit.*, pág. 54.

Creemos, no obstante, que en esta interpretación y valoración de la vida humana la inmolación dialéctica de la persona es total tanto en el orden espiritual como en el social. ¿No es un puro amor que de puro sublime se convierte en sobrehumano? ¿De dónde saca el hombre fuerza moral para «religarse» a una deidad (la sociedad y la historia) que no le va a proporcionar —en último término— una coincidencia consigo mismo? Dentro del horizonte de una dialéctica de la pura inmanencia, se comprende que estos autores (Gardavsky y Garaudy) intenten salvar «la insuficiencia de la acción humana» a través del amor. Esto es, pretenden dar un sentido a la vida humana a través de un altruismo social absoluto. Pero ¿ese no hacer caso de la «última derrota», de la paradoja, o intentar aceptarla en un momento de la dialéctica del amor de benevolencia, no es querer cerrar los ojos a una realidad que se nos impone?: que esa derrota, en el horizonte de la inmanencia histórica, es real, y que el amor de benevolencia está situado en una dialéctica de la donación y de la renuncia, que, debido a nuestra indigencia y finitud, exige también un recibir, un ser afirmado para coincidir con nosotros mismos. ¿Y ese no agotarse, ese carácter itinerante del amor no dice relación al impulso infinito que nos anima y del que participamos? Se alumbrará así una trascendencia que no es nuestra pura negación, sino inmanente y trascendente a nosotros mismos y que nos sustenta y nos afirma en último término. Creemos que sólo una dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia puede dar pleno sentido a la existencia humana individual y social<sup>64</sup>.

En toda esta reflexión nos enfrentamos, en definitiva, con el problema de la identidad o no identidad del hombre con la naturaleza y la sociedad histórica. En los Manuscritos (1844) se anunciaba, como consecuencia de la abolición de las circunstancias alienadas, el alumbramiento de un intercambio sin problemas con la naturaleza, el naturalismo del hombre plenamente realizado. No obstante, en su madurez, Marx reflexiona más a fondo

---

<sup>64</sup> Es ésta una cuestión sobre la que ha reflexionado ampliamente el “personalismo”. “Parece que una dialéctica puramente temporal, como la dialéctica marxista, se encuentra acorralada en una contradicción interna: le es necesario dar como fin de la historia el final de la historicidad; como finalidad temporal, la detención de la dialéctica, o, en caso contrario, no le queda más que una dialéctica indefinida, sin término y sin significación, tan vacía como un proceso discursivo desprovisto de toda intuición (...)

Sólo una dialéctica más completa, una dialéctica de la inmanencia y de la trascendencia, del tiempo y de la eternidad, permite salvar la total historicidad del hombre, a la vez que da a su historia terrestre un término que no es una muerte, sino una resurrección.

La dialéctica temporal no puede más que conducir a una carrera desatinada y jadeante detrás del ser, en el que el futuro está siempre privilegiado con relación al presente y sobre todo al pasado; sólo una escatología puede salvar integralmente todos los momentos del tiempo y conferir a cada uno su plenitud.” J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1965, págs. 82-83. Esta misma idea atraviesa la filosofía de Maurice Blondel. Cfr. M. BLONDEL, *L'acton* (1893), PUF, París, 1950.

sobre este problema de la identidad. Y en *El Capital* no se hablará ya de la «unidad con la naturaleza» y, en cambio, bastante de la manera en que ha de ser regulada socialmente la lucha con la naturaleza. Parece como si Marx supiera, ahora, que los hombres nunca llegarán a verse a sí mismos del todo en los objetos de su producción, de tal modo que coincidan consigo mismos. Mientras la muerte, la culpa y el dolor sea una realidad no se habrá conseguido una felicidad plena. Así, en una sociedad marxista orientada a alumbrar la felicidad de los hombres queda sin responder la pregunta que nos hemos formulado un poco más arriba. Esta problemática nos conduce, evidentemente, a reflexionar sobre la concepción crítica de la religión que presenta el marxismo. Reflexión que dejamos pendiente para otra investigación<sup>65</sup>.

#### IV. CONCLUSION

Podemos concluir con la enumeración de los siguientes puntos:

a) La exposición teórica de la ética marxista está necesitada de una recopilación exhaustiva de textos de los «padres» del marxismo significativos al respecto.

b) El materialismo histórico, con su reduccionismo economicista, muchas veces pone en peligro el valor intrínseco de los conceptos morales y los juicios de valor. Una cosa es admitir que el contenido y los planteamientos morales dicen relación a la situación concreta histórica, donde pueden jugar una pluralidad de factores (económicos, políticos, sociales, etc.), y otra cosa reducir el ámbito de la moral a mero «epifenómeno» y superestructura ideológica. La cuestión es evidente cuando los mismos teóricos marxistas no otorgan esa cualificación a la moral comunista. Distinta cuestión es

<sup>65</sup> “Lo mismo que no le sale (a Marx) la ecuación hegeliana de sujeto-objeto, tampoco le sirve la suya propia de humanismo-naturalismo. Nunca se encuentra el hombre totalmente cabe sí en los objetos de su producción. Siempre permanece el trabajo, la renuncia instintiva, la muerte y un residuo de coacción inevitable. El esquema simplista que tanto se ha acariciado de un futuro paradisiaco y sin problemas del hombre en el comunismo puede tranquilamente relegarse a la traseira de los ideales forjados por procedimientos acrílicos.” Wener Post, *La crítica de la religión en Marx*, Herder, Barcelona, 1972, pág. 206. En el tiempo que transcurre desde el XX Congreso de la URSS a la invasión soviética de Checoslovaquia (1968), los filósofos marxistas (sobre todo revisionistas) “descubren al individuo”, y este renacer de la antropología y la epistemología va a tener también sus consecuencias para la crítica de la religión. Así, la famosa tesis de la “religión opio del pueblo” hay que entenderla, ahora, como crítica limitada histórica y geográficamente y no como una proposición esencial. Se distingue entre “fe” y “religión dogmática”, se reconoce el valor de “protesta” de determinados comportamientos religiosos, incluso el reconocimiento de ciertos logros del cristianismo (como la valoración de la persona). Para ver el alcance de esta revisión, cfr. Manfred SPIEKER, *Diálogo, marxismo/cristianismo*, Eunsa, Pamplona, 1977. Y VARIOS, *L’homme chrétien et l’homme marxiste*, La Palatine, Paris-Genève, 1964.

«la manipulación» histórica de determinadas doctrinas morales y religiosas con fines justificativos y demagógicos, o que la fijación en determinados intereses haya llegado a «cegar» a la conciencia para no ver otras consecuencias y contradicciones (p. ej., la ideología del liberalismo decimonónico). En ese sentido, la crítica marxista arroja luz y aporta reflexiones interesantes (que se han prolongado en una sociología del conocimiento). Pero, en general, debido a su enfoque, la sistematización de la «ética soviética» no analiza con suficiente profundidad las bases epistemológicas y empíricas de la obligación, esto es, deja sin un tratamiento serio el problema de la justificación moral. Pensamos que, para ello, el marxismo tendrá que revisar su concepción utilitarista e ideológica de la ética y desarrollar previamente su epistemología y su antropología.

c) Dentro del marxismo encontramos aportaciones muy valiosas. Así, el haber tomado conciencia del valor del trabajo humano con una proyección antropológica, la exaltación de la justicia social y el rechazo del individualismo y el egoísmo, la valoración práctica del pensamiento (una filosofía auténticamente humana nos debe llevar, aparte de a la contemplación, al compromiso práctico), la necesidad de no quedarnos en una ética puramente formal y la denuncia de las injusticias sociales de la economía política del siglo xx. Y junto a todo ello, el haber llamado la atención sobre los posibles condicionamientos socio-económicos de determinados planteamientos morales<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> "Me parece indudable que históricamente la existencia del marxismo ha ayudado al catolicismo a recuperar la conciencia del carácter social de su moral y de los condicionamientos económico-estructurales y, en definitiva, clasistas de la moralidad considerada usualmente como cristiana sin más. Más concretamente, la crítica corriente hoy entre católicos, al menos desde un punto de vista puramente doctrinal, del capitalismo, procede del marxismo." J. L. ARANGUREN, *Talante, juventud y moral*, E. Paulinas, Madrid, 1975, pág. 153. "La tendencia social al socialismo en el plano económico, y cualquiera que sean el grado cuantitativo y el carácter estratificador o no de este socialismo, parece estar inscrita en la realidad misma. En cualquier caso, el motor no puede ser —no debe ser— el interés determinado a dar la primacía a los bienes suntuarios de consumo para conseguir así, como un subproducto ético, el bienestar material de todos, sino la organización, inspirada en una auténtica voluntad de justicia, de dar a cada uno lo suyo, de la democratización económico-social. Asimismo la atención preferente a los servicios públicos sobre el egoísmo del arbitrario consumo privado y el intervencionismo ético del Estado son indispensables." J. L. ARANGUREN, *op. cit.*, pág. 169.