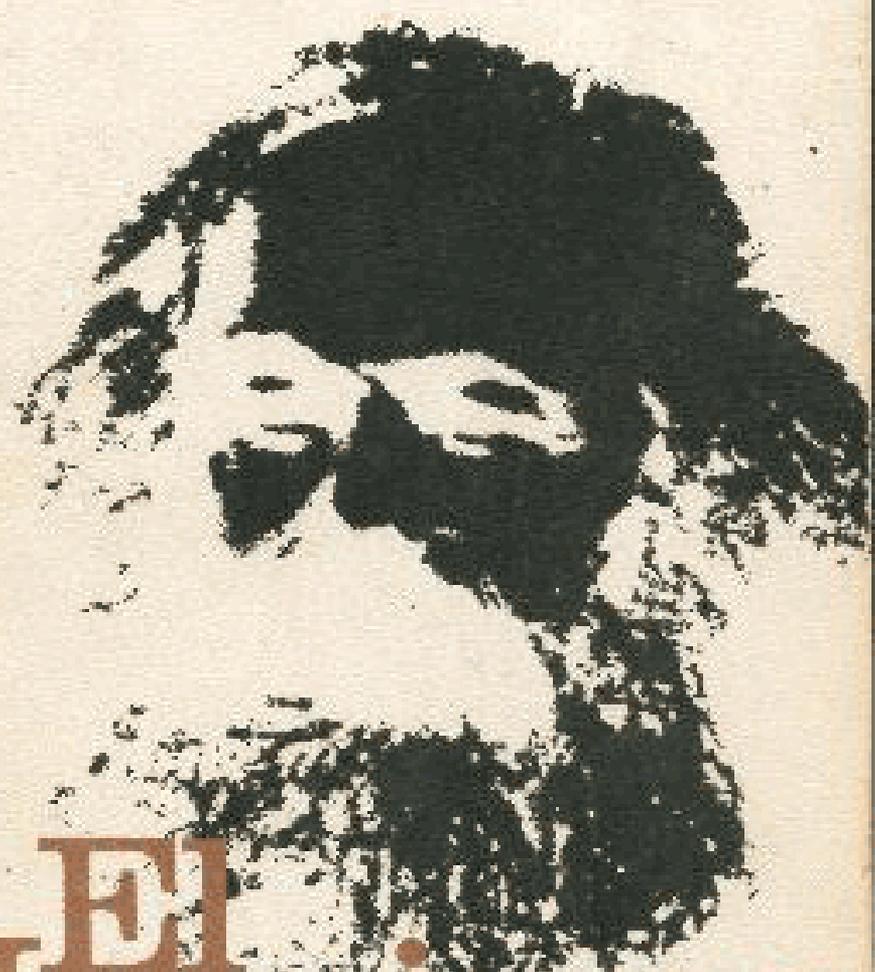


Jose Luis L. Aranguren

Alianza Editorial



El
Marxismo
como
moral

José Luis L. Aranguren: El marxismo como moral

**El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid**



© José Luis López Aranguren
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1968
Mártires Concepcionistas, 11; T 256 5957
Depósito legal: M. 19.135-1967
Cubierta: Daniel Gil
Impreso en España por Ediciones Castilla, S. A.,
Maestro Alonso, 21, Madrid

Índice

Advertencia previa

1. Introducción

2. Sentido de la palabra «marxismo»

2.1 Dimensión emocional

2.11 Dimensión emocional negativa

2.12 Dimensión emocional positiva

2.2 Dimensión descriptiva y cognitiva

2.21 Sentido sociológico

2.22 Sentido económico

2.23 Sentido político

3. Crítica de los sentidos de la palabra «marxismo» .

- 3.1 Dimensión cognitiva
 - 3.11 Sentido sociológico
 - 3.12 Sentido económico
 - 3.13 Sentido político
- 3.2 Dimensión emotiva

- 4. Marxismo como moral
 - 4.1 Ciencismo y voluntarismo
 - 4.2 Sentido histórico-moral de la obra de Marx

- 5. Moral política del marxismo
 - 5.1 Moral y Revolución
 - 5.2 Revolución y violencia

- 6. Marxismo y moral en la historia
 - 6.1 El problema moral en Marx
 - 6.2 El revisionismo marxista y la moral
 - 6.3 El leninismo
 - 6.4 Humanismo moral comunista
 - 6.5 El concepto de superestructura en el actual Estado soviético

- 7. Marxismo, moral y estructuración en la actualidad
 - 7.1 Cuba y China
 - 7.2 Estructuralismo marxista y moral
 - 7.21 El estructuralismo lingüístico
 - 7.22 Filosofía analítica y lingüística en su relación con la lingüística estructuralista
 - 7.23 Estructuralismo aplicado a otras disciplinas
 - 7.24 Metafísica estructuralista
 - 7.25 Marxismo y estructuralismo

- 8. Marxismo y cristianismo desde el punto de vista moral
 - 8.1 Moral social
 - 8.2 El problema del ateísmo y la alienación
 - 8.3 Sociedad secular, pluralismo, apertura

Advertencia previa

Se recogen en este pequeño volumen una serie de lecciones que, bajo el mismo título, di en enero y febrero del año 1967 en el Centro de Estudios e Investigaciones, S. A. (C. E. I. S. A.). El texto, en el que he procurado conservar, hasta el límite de lo que sería ya sintácticamente incorrecto, la forma oral y la parvedad del aparato bibliográfico (impuesta, de otro lado, por las circunstancias de lugar en que redacto estas páginas, en el campo). reproduce, casi exactamente, el contenido de aquellas lecciones, aunque el mayor espacio de que aquí dispongo permita algún más amplio desarrollo y haya agregado un capítulo, al final, sobre la moral del marxismo y la moral del cristianismo.

Capítulo 1

Introducción

Publicar en la España del año 1967 un libro sobre marxismo que no sea convencional, está muy lejos de ser una tarea fácil. Por una parte el autor, en cuanto moralista, tiene que responder a lo que, justificadamente, se espera de él, y no puede defraudar las razonables expectativas del lector. Esto significa que el libro ha de ser comprometido. Pero esta palabra, “compromiso” posee en castellano, a diferencia de lo que ocurre en otras lenguas, tres posibles sentidos que nos conciernen. Lo que de verdad quería decir cuando empleaba antes la expresión, es que, al escribir este libro, libremente me comprometo. Pero, ¿hasta qué punto? Aquí y ahora, engagement —que es la traducción de este primer sentido de “compromiso”— no es sinónimo de “afiliación”. A través del libro todo, hablaré no como hombre de partido —que no lo soy—, sino como intelectual que preserva celosamente —morbosamente mejor, dirán quienes tienen la pasión de enrolarse— mi independencia. Hace ya algunos años escribí, como fórmula expresiva de la posición del intelectual vis à vis de la sociedad, que ésta consiste en mantenerse solidariamente solitario y solitariamente solidario. En este sentido, al conocido título *La muchedumbre solitaria*, yo me inclinaría a oponer personalmente, como lema, este otro: *La soledad solidaria*. Desde esta posición de soledad solidaria me esforzaré, en las páginas que siguen, por comprender la moral del marxismo, con una pretensión un tanto paradójica, a la vez desde dentro y, sin embargo, no como marxista (aunque, naturalmente, como todo hombre que de verdad pertenezca a nuestro tiempo, bajo la influencia del marxismo).

Este esfuerzo de independiente comprensión podría —segundo sentido de la expresión, inmediatamente derivado del anterior— «ponerme en un compromiso», como se dice en castellano, bien a causa de la “comprensión”, ante el aparato estatal de control, bien, a causa

de la independencia, a los ojos de una oposición extrema. Lo primero espero que no ocurra, pues el régimen se ha hecho lo bastante pragmático como para desentenderse de los análisis teóricos. Lo segundo estoy seguro de que no acontecerá, pues el diálogo franco y comprensivo entre quienes estamos en la oposición, procurando ser siempre fieles a nosotros mismos, ha de ser útil a todos.

Y, en fin, tercer sentido de la palabra, quienes me conocen saben de antemano, y quienes no, comprobarán, que a continuación no se busca ningún ecléctico «compromiso», ninguna aguada apariencia de solución que a todos satisfaga.

Sobre la importancia del tema y sobre su actualidad no hace falta insistir. Se ha escrito mucho sobre marxismo, pero poco desde el punto de vista moral. Es natural: a los marxistas no les gustaba esta palabra y los antimarxistas veían o querían ver en el marxismo la esencia misma de lo inmoral. Hoy las cosas han cambiado y, por una parte, nos damos cuenta del fuerte ingrediente moral —e incluso, como en la China de estos últimos tiempos, moralista—; mas, por otra, nuevas tendencias —así el estructuralismo marxista— tienden a poner en cuestión, a eliminar tal vez, ese factor. Pocos temas pueden encontrarse hoy de discusión teórica tan apasionante como el que vamos a desarrollar a continuación.

La manera de hacerlo será la siguiente: en primer lugar se procederá a una exposición de los sentidos de la palabra «marxismo» y a continuación se hará la crítica de esos usos significativos, de los cuales, en tercer lugar, se destacará el que aquí nos interesa, marxismo como moral; en cuarto lugar se tratará de la moral política del marxismo y finalmente, como recapitulación, se esbozarán unos apuntes de la historia del marxismo desde el punto de vista de la moral. Un último capítulo se dedicará al «diálogo» del marxismo con el cristianismo, desde el punto de vista moral.

Capítulo 2

Sentido de la palabra “marxismo”

Para empezar nuestro estudio parece procedente efectuar un somero análisis lingüístico que nos permita poner en claro qué cosa o cosas se quieren decir con la palabra «marxismo». En efecto, antes de emitir juicio, y para poder hacerlo, conviene precisar nuestro vocabulario. El análisis del lenguaje, como dijo Austin, no es la “última palabra” sino justamente «la primera».

Comencemos, pues, por ella. Sólo una metodología de esclarecimiento semántico permite reducir a un *mínimum* la vaguedad, la ambigüedad, el índice de oscilación del significado.

Para este análisis vamos a partir, un tanto esquemáticamente, de las dos dimensiones, emotiva y cognitiva, que posee toda palabra. En efecto, por puramente interjetivo que parezca, todo vocablo, en principio, tal vez, mera descarga emocional, comunica algo a quien lo oye, le informa sobre el dolor, la cólera, la tristeza, la alegría del emisor de aquel ante todo «expresivo» mensaje. Y recíprocamente, todo término, por conceptual que sea, posee una dimensión emotiva. Por ejemplo, la palabra «Matemáticas» suscitará en muchos un inicial sentimiento defensivo de temor al aburrimiento y, si la vemos escrita en la portada de un libro, un movimiento de repulsa o apartamiento. Pero si dominamos ese primer impulso y, hojeando el libro, encontramos la expresión «teoría de conjuntos», ésta puede despertar un sentimiento de extrañeza y curiosidad que, al menos durante un breve tiempo, nos induzca a tratar de averiguar qué quiere decirse con ella.

Pero mucho más interesante que esta concomitancia emotiva en términos conceptuales o viceversa, es la inversión en el uso lingüístico, dentro de un contexto determinado, de la respectiva valencia normal de ambas dimensiones. Por ejemplo, cuando encolerizado ante una maniobra imprudente de un automovilista, otro le dirige unas palabras referentes al comportamiento sexual de su madre o el de su esposa y a la tolerancia del mismo por parte del inculcado, el que pro-

duce esas afirmaciones no tiene la menor pretensión de describir tales comportamientos, sobre los que no posee ninguna información: de un término en principio descriptivo, hace un uso puramente interjetivo. Lo único que de verdad se propone el hablante es lanzar una palabra como sucedáneo de una piedra o de una bofetada.

2.1 Dimensión emocional

También puede ocurrir lo contrario, que es precisamente lo que nos importa aquí. El término «marxismo» es, primariamente y en principio, muy preponderantemente cognitivo, puesto que se refiere a una teoría, la formulada por Karl Marx. Sin embargo, se hace de él un uso predominantemente emocional. Como este uso es perturbador de la recta inteligencia del término pero, a la vez, necesitamos absolutamente contar con él, vamos a empezar por su análisis. Ahora bien, esta carga emocional, esta mitificación del término, puede ser de signo negativo o positivo. Examinemos una y otra sucesivamente antes de analizar su sentido cognitivo.

2.11 Dimensión emocional negativa

El término «marxismo», usado en sentido emocional negativo, suele funcionar como un eufemismo de la escalofriante palabra «comunismo». Diríase que es como un intento de disimular o de frenar, de retardar en el discurso, la soflama o simplemente la discusión, el momento del clímax emocional: se empieza, para dar apariencias de sereno discurrir, hablando de marxismo y se termina pronunciando el atroz vocablo «comunismo» o, lo que aún es peor, denunciando al interlocutor como «comunista». Es curioso observar que el nombre propio, Marx, normalmente porta mayor carga emocional que su derivado, «marxismo», que, por pertenecer —aunque haya tardado mucho en ser académicamente aceptado— a la jerga que, sin contraer ningún compromiso con ello, solamente para entendernos de momento, llamaremos científico-filosófica, queda automáticamente en cierto grado «enfriado»; lo cual le hace sumamente apto para un uso, como decía-

mos antes, eufemístico, y también, como veremos, cuando se emplea positivamente, para la mitificación.

El nombre de Karl Marx es hoy sin duda el más escalofriante de todos los nombres propios de personas que estremecen, no por crímenes, sino por puras doctrinas. Sería interesante hacer un estudio de los nombres propios que han funcionado como encarnación de lo diabólico en la Europa católica moderna. Probablemente, los tres que sucesivamente han descollado son los de Lutero (nuestra literatura clásica es muy rica en expresiones emotivas sobre él), Voltaire y Marx. Hoy, en la famosa perífrasis de Víctor Hugo, para hablar del demonio, habría que decir, en vez de Voltaire, «esa especie de Marx antediluviano que llamamos el diablo». El nombre del diablo asusta, cuando asusta, a los ricos, a la hora de la muerte; en cambio, el de Marx constituye para ellos, y gracias a la propaganda anticomunista, para muchos que no son ricos también, una continua obsesión. Los regímenes anticomunistas profesionalmente, por decirlo así, organizan su mecanismo de defensa frente al marxismo, como las antiguas plazas fuertes, mediante un sistema de fortificaciones concéntricas: en el centro, la estructura misma de poder; rodeándola, la superestructura supuestamente teórica, en realidad mesiánica o carismática; a su servicio, el círculo protector de la fuerza pública, que inspira un temor realista; y en fin, como halo puramente emocional, el círculo de lo que se ha llamado *Angstkoeffizient*, el coeficiente de terror puramente emocional, muy deliberadamente cultivado por el régimen de que se trate. Este coeficiente de angustia se «cultiva» mediante la presentación propagandística como inminente, o poco menos, de retorno a un terror que fue real en el pasado (en España, el de las personas «de derechas», en la zona «roja» —otra palabra cargada de emotividad—, durante la guerra civil).

Mucho más podría decirse sobre esta emocionalidad negativa del vocabulario comunista y, en especial, del término marxista, emocionalidad que puede tener una raíz de espontaneidad pero que, en cualquier caso, los regímenes anticomunistas cuidan de que se mantenga y desarrolle. «Temor y temblor» podría ser el título, transferencia del de Kierkegaard, a la sociedad secular cuyo demonio ha venido a ser el

contemporáneo de aquél, a la vez hegeliano y antihegeliano, como él. Creo, sin embargo, que con lo dicho basta, por ahora, para nuestro propósito.

2.12 Dimensión emocional positiva

El emotivismo positivo referido al marxismo consiste, bajo su forma más exaltante, en la mitificación y el utopismo. El marxismo es convertido de este modo en una doctrina de salvación, no por intramundana menos escatológica, en un mesianismo, en un mensaje profético que, a través de una apocalipsis revolucionaria, promete la liberadora redención.

De un modo mucho más ligero y frívolo, pero asimismo ajeno, en rigor a la pura investigación intelectual, el marxismo es vivido hoy, con frecuencia, como símbolo de distinción socio-intelectual. El fenómeno de que una filosofía populista desempeñe una función semejante no es históricamente nuevo, ni mucho menos, como es bien sabido. Yo diría que el papel que hace unos años representó el existencialismo y, en España, el orteguismo, hoy es atribuido al pensamiento angloamericano o al marxismo, según los gustos y las esferas de influencia, hasta el punto de que sin exageración puede afirmarse que en ellos se da, al nivel de la teoría, con voluntad de mantenerla separada de la praxis, o bien en estrecha conexión con ella, la alternativa de moda.

Alternativa o antítesis de la que el estructuralismo, con su modelo lingüístico y su abertura, por lo menos en algunos de sus representantes, el marxismo, se presentaría como la posible síntesis superadora, de la que más adelante hablaremos.

En España, donde el estructuralismo al modo francés, como visión total de la realidad, no ejerce todavía influencia apreciable, las gentes interesadas en trabajar con eficacia y capacidad de atracción y solici-tación, se diría que disponen —y de hecho todavía disponen— de aquella alternativa. Pero como la superestructura intelectual, llamémosla así, del aparato de poder, siguiendo las «libertades» abstractas que éste parece estar dispuesto a otorgar, tiende a la mimesis de todo

lo angloamericano —aunque por ahora, gracias a su falta de agilidad se haya limitado a la sociología y a unos rudimentos de ciencia política—, es de temer que la oposición, para evitar equívocos, se considere obligada a ser marxista o, cuando menos, neomarxista. Y digo que es de temer porque, en cuanto dictada desde fuera y por razones extraintelectuales, sería una «mala opción». Ceder terreno en el plano intelectual y atrincherarse en el marxismo sería, además, me parece, un grave error de estrategia política. Y ningún intelectual puede declararse neutral frente a la política o *no-político* porque *eo ipso* se pone al servicio del Poder. Aunque más adelante volveremos sobre ello, conviene precisar, desde ahora, que la desmitologización y el esfuerzo intelectual por «enfriar» la atmósfera emocional en que se encuentran envueltos ciertos conceptos, como este de marxismo, no tiene nada que ver con la abstención de todo compromiso político. Y se puede, naturalmente, ser a la vez marxista (¿También marxista escolástico? Creo que no) e intelectual auténtico. Pero no movido por puros impulsos emocionales, por mucho que luego se intente su «racionalización». Mas esto nos conduce derechamente a, dejando por ahora la dimensión emocional, analizar el sentido intelectual de la palabra «marxismo».

2.2 Dimensión descriptiva y cognitiva

¿Qué significa, fría, intelectualmente tomada, la palabra marxismo? La respuesta es más compleja de lo que podría pensarse. Y no sólo, como es obvio, por la complejidad misma de la doctrina denotada con el término marxismo, sino porque el contenido de esa doctrina ha variado y sigue variando. Marxismo es, obviamente, la doctrina de Marx. Pero hace unos años se puso de moda recurrir al joven Marx. Surgió así un marxismo un tanto vergonzante, que se esforzaba por poder seguir usando el para muchos (véase el parágrafo anterior) santo nombre de Marx... pero filosóficamente. De este modo los conceptos de alienación, de humanismo marxista, etc., pasaban al primer plano y era fácil poner un pie en “ese” marxismo y mantener el otro en el cristianismo o en el existencialismo. Es normal que sea el marxismo

sin recortes de Karl Marx el que haya prevalecido. Pero aun así las dificultades subsisten porque el marxismo, al durar, se ha historizado, y al ser convertido en doctrina oficial ha dado lugar a una (hoy parece que más de una) ortodoxia, y, de rechazo, a heterodoxias, revisionismos y desviacionismos que ostentan la pretensión de seguir siendo marxistas, a una escolástica marxista y hasta a un «marxismo vulgar». Aunque nuestro tema no sea el marxismo en cuanto tal, ni la historia del marxismo, a lo largo del presente librito y en su capítulo final se esclarecerá un poco este pluralismo marxista, este «final de una época», como se le ha llamado, y tránsito del marxismo y el comunismo a los marxismos y los comunismos. Para resumir podría compararse la situación actual del marxismo, a la consideración actual del lenguaje por la filosofía analítica. Para el neopositivismo no había más que un lenguaje: el plenamente formalizado de la lógica y las matemáticas y el formalizable de la ciencia positiva (de los cuales el lenguaje ordinario sería una torpe aproximación, al nivel de la vida cotidiana). Hoy se piensa que junto a él hay otros lenguajes provistos de sentido: el moral, el religioso, etc., lenguajes cuyo uso, cuya función, es completamente diferente. Pues bien, en cuanto al marxismo no se trata de lo que pensemos sino de lo que vemos: hoy ya no hay marxismo, lo que hay son marxismos. Cabe, sin embargo, distinguir, a los efectos de nuestro análisis, un sentido sociológico, un sentido económico y un sentido político del marxismo (o de los marxismos). Tres sentidos, como digo, distinguibles analíticamente, pero no separables, puesto que el marxismo (o los marxismos) constituye un sistema unitario y total de explicación de la realidad.

2.21 Sentido sociológico

El marxismo es una sociología englobante de la economía, y no una teoría económica abstracta, separada, desgajada del resto de la realidad. Intuitivamente nuestros revolucionarios del siglo pasado opusieron acertadamente a la escuela economista, la entonces nueva escuela que ellos denominaron sociológica. Como veremos en el capítulo siguiente, ésta es una virtud y no un defecto del sistema de Marx,

y ella proporciona el primer apoyo para que se pueda hablar del marxismo como moral. Pero el marxismo, igual que todos los sistemas sociológicos del siglo pasado -Comte, Spencer, etc.-, fue -y continúa siendo- una macrosociología y, consiguientemente, al hacer afirmaciones que desbordaban cualquier legitimación empírica, una filosofía o, más exactamente dicho, una metafísica de la historia.

2.22 Sentido económico

Como acabamos de decir, en el marxismo, menos que en cualquier otra teoría económica, puede tomarse aisladamente ésta, que queda inscrita siempre en el marco de la consideración sociológica. En esto Marx se mostró fiel continuador de los grandes economistas anteriores y, en especial, del mayor de todos, Adam Smith, que, no lo olvidemos¹, funda la economía, al igual que la moral, en la psicología: la primera, en el sentimiento de egoísmo racional; la segunda, en el sentimiento de simpatía. Con Marx los tiempos han cambiado ya y la disciplina fundante es la sociología, en vez de la psicología. Pero la raíz humanística se conserva, en contraste con las muy formalizadas —podríamos decir, si la palabra no se prestase a equívocos, «des-humanizadas»— teorías económicas modernas.

Pero no sólo con ellas. Recientemente ha aparecido lo que podríamos llamar un «marxismo burgués», que lleva al extremo el materialismo práctico del que he hablado en diferentes ocasiones, y según el cual -para decirlo un poco simplificadoramente- el desarrollo, el bienestar disolverán todos los problemas supraestructurales. Esta posición, que algunas veces se reconoce a sí misma como marxista, y otras, las más, no, explícita o implícitamente afirma el economicismo.

La reducción total al factor económico y la economía se ve más claramente aún, aunque por ahora sólo de modo tendencial, en el socialismo del Tercer Mundo, que se interesa por el marxismo exclusivamente por razones económicas -crecimiento, desarrollo- prescindiendo por completo de los problemas supraestructurales. El hecho de que se trate de países también culturalmente poco desarrollados, en los

¹ Puede verse sobre esto el comienzo de mi libro *Moral y sociedad*.

que no existe propiedad privada en el sentido occidental ni los problemas de un recubrimiento «ideológico» de los intereses económicos, donde la función de la religión y la moral es muy rudimentaria y el overlapping de todos estos elementos reviste una forma totalmente primitiva, facilita enormemente, es claro, la aplicación de una versión del marxismo muy simplificada y puramente economicista, casi siempre enredada además en la incongruente conservación, por separado, y sin posibilidad de comunicación estructural con la teoría marxista, de formas culturales anacrónicas, estancadas, sin porvenir.

2.23 Sentido político

En ningún momento debemos olvidar que el marxismo de ningún modo es una teoría más: por primera vez en la historia del pensamiento —salvo el equívoco antecedente de Saint-Simon y Comte— se formuló, por Marx, en rotundo contraste con el hegelianismo, según el cual la teoría no podía formularse nunca sino después de la praxis, cuando ya el juego -es decir, la historia- se ha hecho, y en más rotundo contraste aún con la filosofía clásica —según la cual la praxis no podía producirse, como mera aplicación de la teoría que es, sino después que ésta—, un sistema que unía íntimamente teoría y praxis. Pero, dicho de otro modo, esto significa que, para Marx, el sentido de la teoría ha de verse en la praxis, esto es, en la transformación de la realidad, o sea, en la política. El marxismo es esencialmente político, se propone cambiar la estructura político-social de la polis. Esto sólo puede hacerse a través de una revolución (más o menos violenta, más o menos pacífica) para lo cual se necesita contar con una fuerza que no puede ser otra que la del proletariado. El ideal sería que cada proletario se convirtiese en un teórico marxista, pero esta marxistización es, evidentemente, una tarea lenta y para cuyo logro pleno —igual por otra parte que para el pleno logro de la democracia— es necesaria la implantación del régimen marxista: ni la democracia ni el marxismo se aprenden más que a través de la praxis, viviéndolos.

Entonces, si la masa proletaria no está nunca —con anterioridad a la implantación política de un régimen marxista— suficientemente

marxistizada, ¿cómo lograr movilizarla para que se constituya en la fuerza transformadora, revolucionaria? Aquí volvemos a encontrarnos con aquella dimensión emocional positiva de la palabra «marxismo». No por casualidad la denominábamos «mitificación». Fue Sorel —el autor, por otra parte, de la *Décomposition du Marxisme*— quien dio a la palabra «mito» un ambiguo sentido, especialmente orientado a la eficaz y, más que eficaz, entusiasta movilización revolucionaria. Sorel planteaba un problema de, llamémoslo así, «doble verdad»: verdad o, por mejor decir, no-verdad teórica y «verdad» práctica, insoluble gnoseológicamente en sus propios términos.

El pragmatismo es, desde este punto de vista, mucho más satisfactorio. Pero el pragmatismo no consiste, como suele decirse vulgarmente, en la reducción del concepto de verdad al de utilidad, sino en que la verdad de nuestros conceptos —que son todos prácticos, incluidos los científicos, pues todos se orientan a la acción, en el caso de éstos, a la acción técnica, a través de la tecnología— se «prueba», convalida o legítima en la acción y a través de la acción. Un marxismo de este tipo, menos mesiánico y apocalíptico, más «enfriadamente» pragmático, puede movilizar también al proletariado, puede, al menos, mantenerle en movimiento. Pero esta interpretación de la marxista filosofía de la praxis viene a resultar curiosa, paradójicamente próxima a la filosofía cuasioficial americana, al pragmatismo. Los extremos resultan así tocarse.

Cabría otra manera de considerar el problema político del marxismo que le aleja a la vez de la mitificación y del «pragmatismo», con las graves objeciones filosóficas que éste plantea. Es la consideración moral, perfectamente lícita desde una perspectiva política del marxismo, que es la que estamos examinando en este momento: el comunista o socialista medio no se plantea el problema de la verdad del marxismo, sino el de su justicia. Se trata de un enfrentamiento que quisiera desarrollar temáticamente en otra ocasión y que aquí no puedo sino esbozar.

Si, de acuerdo con el punto de vista de ese comunista o socialista que se declara marxista por razones puramente políticas o prácticas de transformación del mundo, aceptamos situar el problema en una pers-

pectiva puramente moral (de moral política, es claro, pero la precisión es aquí irrelevante), un análisis de cualquier proposición moral nos muestra que ésta tiene siempre un doble propósito, o cumple una doble función: 1) ser materialmente observada y, en este sentido, estar constituida como un «candidato a la verdad», a hacerse verdadera, mediante el correspondiente cambio en la realidad; y 2) conducir a una modificación personal, a un cambio en el comportamiento mismo a través de una nueva evolución y una nueva decisión (aparte del cambio efectivo en la realidad, al que nos hemos referido en primer lugar, y que puede o no efectuarse). El «modelo» de la precedente distinción de las dos vertientes de la proposición moral en cuanto aceptada y, por tanto, convertida en precepto, podría ser el siguiente:

<u>Ámbito real u óntico</u>	<u>Ámbito personal o moral</u>
Inicio de valor Su reconocimiento	“Esto es justo” “Lo reconozco” (cambio de actitud)
Imperativo, precepto o consejo	“Hazlo” (imperativo, precepto o consejo)
Su realización = Modificación de la realidad	“Lo hago” (decisión y conducta correspondiente)
Sentido: Hacerse verdad	Sentido: guiar racionalmente el comportamiento

Tomemos un ejemplo: «Es justo llevar a cabo la implantación del socialismo», y su influencia bajo forma prescriptiva, «hagamos lo necesario para la implantación del socialismo». Esta proposición se haría realmente verdadera si, en efecto, se implanta de hecho el socialismo. Pero, se realice o no, habría tenido su cumplimiento moral si ha modificado la actitud previa del sujeto y le ha conducido a la toma de decisiones y al comportamiento adecuado.

Esta introducción, un poco precipitada, lo reconozco, de la problemática moral en una consideración puramente «política» del marxismo, nos será, espero, de utilidad, cuando salgamos de estos capítulos preliminares. Pues, en efecto, es justamente en este terreno donde se abren las mayores posibilidades de diálogo entre marxistas teóricos y partidarios, por razones morales, de justicia social, de una

modificación radical de la estructura política, social y económica de los países occidentales.

Capítulo 3

Crítica de los sentidos de la palabra «marxismo»

En el capítulo anterior hemos seguido una línea de estudio deliberadamente desmitologizadora, doctrinal, desdramatizadora, teórica. Ahora bien, frente a una consideración, como acabo de decir, «teórica», en seguida surge una obvia objeción, envuelta ya en lo que se ha escrito al final del capítulo anterior: ¿Cómo tratar de entender el marxismo si frente a su tesis central de la inseparabilidad de teoría y praxis, nos intentamos recluir en un estudio teórico? Más aún: el estudio teórico, en el supuesto de que no rechacemos de plano la tesis de la inseparabilidad, ¿podrá limitarse a ser tal? Querámoslo o no, ¿no influiremos con lo que digamos, por mínimamente que sea, en la realidad práctica? Creo que la objeción es perfectamente válida, y, por consiguiente, debe tomarse la palabra «teoría» aplicada al presente librito con ciertas limitaciones. Su finalidad principal, su función patente, por emplear el lenguaje de Merton, es el esclarecimiento del sentido moral del marxismo, y de la problemática en torno a él. Pero la finalidad, más que latente, circunstancial o coyuntural es otra.

Movido por ella he elegido este tema y hablaba al principio de compromiso o engagement. ¿Cuál es, según mi “segunda intención” -si quedamos en que la primera es teórica-, la praxis de este libro, y antes, del curso de que procede? Creo que puede resumirse en los tres puntos siguientes: 1.º, contribuir a que quienes de sus lectores sean marxistas, no lo sean de un modo puramente emocional, tampoco por moda ni por mera reacción extrema contra el sistema establecido y sus posibles anexiones doctrinales o intentos de anexión; 2.º, procurar que quienes sean marxistas por modo escolástico, dogmático, se hagan críticos y constituyan su marxismo como problema; y 3.º, tratar de conseguir que quienes sean antimarxistas pasen a ser simplemente no-marxistas, pues el antimarxismo es, por parasitaria y meramente vuelta del revés, la peor forma posible de marxismo. En suma, y como se ve, nos esforzaremos por traer inteligencia, sentido crítico y serenidad a un tema que, por lo menos entre nosotros, bien necesita de todo ello. Pero sin caer, por el otro lado, en el vano y equivocado intento de

arrancar de cuajo la dimensión emotiva. Se trata, simplemente, de limitarla y ponerla en su sitio.

3.1 Dimensión cognitiva

Justamente por ello, en este tercer capítulo, en vez de empezar por aquélla, vamos a invertir el orden y «repetir» la investigación ahora desde el punto de vista crítico y comenzando ya a desgajar el trasfondo moral, empezando por la dimensión cognitiva, en los tres sentidos ya analizados de modo puramente descriptivo. en el capítulo anterior.

3.11 Sentido sociológico

El marxismo, decíamos, siguiendo el «destino» de todos los sistemas sociológicos del siglo XIX, quiso dar una explicación macrosociológica y, en cuanto tal, se constituyó, quisiera o no, lo supiese o no, en una metafísica de la historia. Antes de hablar sobre ella, lo que haremos en seguida, hay que plantearse, simplemente de pasada, pues no es nuestro tema, si este carácter macrosociológico-metafísico descalifica al marxismo como sociología empírica, positiva, científica. Creo que no necesariamente. Si usamos de él como es habitual, ciertamente sí. Pero si las tesis marxistas son empleadas como meras hipótesis de trabajo para estudios de campo, es claro que pueden valer como cualesquiera otras. Pensemos que Max Weber, sociólogo a caballo entre el siglo xix y el siglo xx, también peca de hacer macrosociología al vincular, e interrelacionar a través de los siglos, capitalismo y protestantismo, incluso en formas ya puramente secularizadas de este último. Sin embargo, tal tesis ha servido a Gerhard Lenski como punto de partida para un estudio de lo que hoy se entiende como rigurosa sociología².

Pero vayamos a lo que verdaderamente nos interesa. La «sociología» marxista en realidad es una Weltanschauung, una visión total y

² The Religious Factor. (A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life), libro del que habrá edición española, prologada por mí mismo, para cuando aparezca el que el lector tiene ahora entre sus manos.

totalizante de la realidad sub specie historicista. (Más adelante, cuando tratemos de la actual versión estructuralista del marxismo, habrá que discutir este punto del historicismo.) Por tanto, consiste en la adopción de una concepción que no es científica. Pero -hay que agregar- ningún científico, en cuanto hombre, puede vivir, como ningún otro, sin una concepción global de la existencia, al menos implícita, deficiente o rudimentariamente poseída.

¿Qué más hay que decir de la filosofía marxista de la historia? Que ciertamente -y contra lo que pensaría un neopositivista- constituye un lenguaje «sensato» (esto es, provisto de sentido), consistente en previsiones y predicciones perfectamente razonadas (al modo puramente discursivo, no científico-probabilista y prospectivo). Y, por tanto, no consistente en «profecías», mas, por otra parte, destinada a un uso comparable al de éstas, es decir, a influir activamente en la historia, a modificar las actitudes humanas³ (dotar de conciencia de clase al proletariado, inculcarle el espíritu de lucha revolucionaria, etc.). Lenguaje, pues, además de sensato, moral (enmascarado por la exigencia positivista de la época, por la pretensión científica y por el rótulo de «materialismo»).

¿Qué ha pasado con estas previsiones histórico-morales de Marx? Sería precipitado afirmar, sin más, como suele hacerse, que no se han realizado. Creo que han sido a la vez, para continuar con la terminología de Merton, self-fulfilling y self-defeating prophecies, profecías que en parte han hecho verdadero, es decir, real, lo que, al anunciarlo, proponían y se proponían —recuérdese el «modelo» de «verificación» de las proposiciones morales que presentábamos al final del capítulo anterior— (ahí está, como prueba irrefutable, el hecho ingente de la marxistización de media humanidad). Y profecías que, en parte, no se han cumplido, precisamente porque se han formulado. (El capitalismo reaccionó, se humanizó en mayor o menor grado y finalmente se ha transformado en «neocapitalismo» y ha entrado en la fase de economía de consumo, etcétera.)

Otra vez cabe aquí una cierta analogía con las profecías en la Biblia, que en ocasiones no se cumplían porque se habían formulado.

³ Pienso al escribir esto, como se verá en seguida, en las profecías bíblicas.

Más aún, y aunque en esto ya funcionasen de modo opuesto al de Marx, que objetivamente se formulaban -es el caso de las profecías apocalípticas- para que no se realizaran.

En cualquier caso lo que importaba destacar, y creo que queda bastante claro, es la predominante función moral -aunque no se la llame así- de la filosofía marxista de la historia.

3.12 Sentido económico

Aquí también hay que distinguir entre la economía política marxista como ciencia y su sentido. Que Marx fue un gran economista -en la acepción más estricta de la palabra- es indudable; y que la pretensión, tan extendida entre los marxistas, de que les dotó de fundamento científico, de una vez por todas, para entender los cambiantes fenómenos de la economía posterior, es muy cuestionable, me parece cierto. Sin embargo, yo no reprocharía a la teoría económica de Marx, tanto como suele hacerse, su impureza metodológica. Seguramente algunos de sus conceptos básicos, como el del valor, están contaminados de espíritu metafísico. Pero, en cambio, como veíamos en el capítulo anterior, 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.

Por otra parte, la crítica de la economía de mercado —que Hegel, siguiendo a los ingleses, denominó *Bürgerliche Gesellschaft*, y que no se atrevió a combatir, contentándose con su conservación superadora en una síntesis superior— está siendo hecha hoy por economistas no marxistas —Shonfield, Heilbroner—, por su inadecuación para la evaluación de costos y beneficios sociales, respecto de los nonprofit services, es decir, precisamente de aquellos servicios sin beneficios contabilizables, pero que poseen sentido socio-moral; y desde las mismas posiciones se pone hoy de relieve la incompatibilidad entre ese uso socio-moral de la ciencia y el capitalismo como sistema social. 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.

Un punto sumamente importante y muy actual de la doctrina de Marx es su teoría de la estructura. Los estructuralistas marxistas tienden a comprender hoy la revolución económica de Marx como un descubrimiento de estructuras ocultas. Por el momento no nos importa esa interpretación, sino el concepto mismo de estructura desde el que entiende Marx toda la realidad humana. Esta estructura comprende la *Unterbau* y la *Überbau*. La tesis reduccionista ha tendido a reducir la estructura a la *Unterbau* y hacer de la *Überbau* una mera superestructura que estaría en relación de efecto o causa con aquélla. Esta simplificación es inadmisibles. Engels ya habló, a propósito del Derecho, de un reinflujo de la superestructura sobre la infraestructura, y Ernst Bloch ha desarrollado cuidadosamente este punto⁴. Esta importancia creciente que se da a la superestructura, incluso, como veremos, en el más ortodoxo marxismo ruso, distingue netamente, según veíamos en el capítulo anterior, el marxismo genuino del que llamábamos «marxismo burgués» y del marxismo del desarrollo por el desarrollo. El primero parte de la tesis marxista según la cual las actitudes se hallan determinadas por la situación económica; de aquí infiere que la actitud revolucionaria es propia de los países subdesarrollados y que el desarrollo comporta la desaparición de aquélla, el ajuste social y el aburguesamiento. Los problemas superestructurales, y entre ellos los que particularmente nos importan aquí, los morales, se disolverán con el desarrollo porque -tesis implícita- la superestructura no reinfluye sobre la infraestructura. La realidad —para no tomar más que un ejemplo, limitémonos al de la actitud de los estudiantes y muchos profesores de las Universidades americanas— muestra que la relación en el seno de la estructura es más compleja. O, como pensaba Marx, que

⁴ Scheler y Hartmann, desde supuestos completamente distintos, aunque no extraños a una inspiración marxista, vieron ya que, en la estratificación de los valores, los valores económicos eran los básicos y los valores “superiores” tenían que fundarse en ellos.

el fin de la economía no es el consumo -economía de consumo-, sino la producción, y que la finalidad verdaderamente humana es la dignidad por la libertad real, y no como hoy se cree la «sociedad de la afluencia».

El marxismo del Tercer Mundo, al incidir en el mismo error de olvidar la función activa de la superestructura, incurre en materialismo también, no conservador como el anterior, sino meramente ingenuo. La aculturación primitivista convierte en valores la productividad y el desarrollo, sin hacerse la pregunta del *para qué*, o tratando de conjugarlos con una concepción absolutamente primitiva de la existencia.

Vemos, pues, en resumen, que el factor ético —pese a la famosa frase: «Los comunistas no predicán, en absoluto, ninguna moral»— es esencial en el pensamiento de Marx, cuya condena del capitalismo, ha escrito Popper, es una condena moral. Reprochar a la economía marxista su carácter normativo sólo tiene, pues, sentido desde una aséptica, neutral formalización economista.

Si se permite la comparación, es como la renuncia que los lógicos del lenguaje ético hacen de todo intento de construir una ética normativa. Marx creía y quería una economía que sirviese a los hombres para construir lo que él pensaba que había de ser una sociedad mejor. Los economistas actuales, menos humanistas, más escépticos, se dedican a finos cálculos matemáticos.

3.13 Sentido político

El sentido político del marxismo consiste en la transformación del mundo, no su transformación técnica -fin que persigue de consuno con la sociedad tecnológico-industrial occidental-, sino su transformación real-moral de acuerdo con el doble modelo que proponíamos al final del capítulo anterior.

Marx se dio cuenta, frente a Hegel, de la importancia del espíritu y de la necesidad de la fuerza material del proletariado. Mas ¿cómo mover a éste? Mediante el mito escatológico, el mito, tan propio del siglo XIX, del prestigio de un sistema «científico», y el pragmatismo

o primacía de la praxis. Yo no creo, como dice Sartre, que el marxismo sea, sin más, el Saber actual, así, con mayúscula; y tampoco estoy seguro de que no esté perdiendo lentamente fuerza mítica. Pero en cualquier caso no hay duda de que conserva un gran «valor pragmático-político». ¿Podría hallarse éste en contradicción con su «valor de verdad»? Antes veíamos que la aporía puede resolverse si en la dimensión en que ahora nos movemos atendemos, ante todo, como veíamos en el capítulo anterior, al criterio unificante, porque se sitúa por encima de las teorías, de la exigencia moral de justicia social. En esta perspectiva se situó Juan XXIII para hablar de una colaboración «en el plano de las realizaciones prácticas», es decir, morales.

De acuerdo con este planteamiento, ¿quién servirá mejor a este entendimiento éticopolítico, un marxismo cerrado, monolítico, escolástico, u otro crítico, abierto, problemático? El primero, cabe abogar en su favor, posee un valor mítico del que carece el segundo, y la masa se diría que necesita consumir mitos privados (status-symbols en el neocapitalismo) o públicos (en el comunismo). La cohesión, la unidad y la fuerza parecen así centuplicarse. Sí, pero al precio de reintroducir un bajo coeficiente de «valor de verdad», del desprestigio intelectual y de la dificultad de comunicación con los no-marxistas. Desde el punto de vista moral son interesantes la dirección en la que podemos situar a Rosa Luxemburg, Lukacs y Sartre; las concepciones creadoramente marxianas de Ernst Bloch (principio de la esperanza, sentido del «derecho natural») y Adam Schaff (dialéctica persona-sociedad); la concepción humanística-felicitaria de Adorno y Herbert Marcuse y la ecléctica de Roger Garaudy.

Pero en este momento, quiero decir, al hablar de marxismo como política, que por una parte se sirve de mitos y por otra debe contar con la moral, nos interesa particularmente la doctrina de Gramsci, donde todo ello aparece unido. Según el pensador italiano el marxismo debe ser considerado como una nueva Reforma que, en la actual sociedad secular, dé lugar a una nueva ética. Las *Note sur Machiavelli* consideran que el mito del príncipe no puede encarnar ya en un individuo sino en un grupo de la sociedad, especialmente dinámico -Gramsci erige el voluntarismo social frente al determinismo-, que en tiempo de la Re-

volución francesa lo formaron los jacobinos y que hoy tiene que ser el Partido como ente colectivo que desempeñe el papel de filósofo-rey en Platón, el de «El Príncipe» del filósofo-político.

Naturalmente, el problema estrictamente político del marxismo, la función política del partido comunista, etcétera, o las decisiones, en cuanto útiles o eficaces, que han de tomarse, no nos interesan aquí. Lo importante, como siempre, era poner de manifiesto las implicaciones morales de la problemática política. Por lo demás, pienso que el más eficaz no-comunismo es el que, en vez de mantener al partido comunista en la prestigiosa clandestinidad, le admite en la convivencia política, haciéndole así aceptar las reglas del juego democrático. Y estoy convencido de que la existencia del -resquebrajado- bloque comunista es necesaria, como countervailing Poder, en el plano político, al menos mientras no se constituyan los Estados Unidos de Europa, como garantía antiimperialista; y, desde el punto de vista moral, para la promoción del proletariado y de las naciones proletarias. En el mundo no hay mal sin mancha de bien alguno, y el comunismo y el marxismo no son, desde luego, el demonio.

3.2 Dimensión emotiva

La última frase del párrafo anterior nos conduce de nuevo a la dimensión emotiva. Poco más hemos de decir sobre ella. En cuanto al emotivismo negativo, lo verdaderamente grave es, no su existencia esporádica y residual, sino, como ya vimos, el cuidadoso cultivo que se hace de él a través de los medios de comunicación de masas. Se trata, deliberadamente y con relativamente hábiles técnicas de persuasión emocional, de mantener vivo el fanático, el ciego, el anacrónico «anticomunismo», precisamente en una época en que los Estados Unidos -cualquiera que sea el juicio que merezca su política general internacional- estrechan, hasta bastante más allá de la «coexistencia», sus lazos con la U.R.S.S. y De Gaulle va mucho más lejos. En una palabra, lo peor de tal emotivismo es su inautenticidad, el hecho de que, salvo excepciones, es producto de la manipulación.

El caso del emotivismo positivo debe ser considerado separadamente. Es claro que, según vimos, ni la palabra «marxismo» ni ninguna otra puede vaciarse asépticamente de toda carga emocional, y el sentimiento es un ingrediente de toda moral. (Incluso en Kant recordemos la importante función del sentimiento de *Achtung* o reverencia a la ley moral). Pero la moral y, por tanto, el marxismo como moral, no se puede, no se debe basar en el sentimiento. Si así acontece se cae en fanatismo, en la propensión al empleo de la violencia —sobre la que hablaremos más adelante—, en la vivencia del marxismo como una laica religiosidad de cruzada y, cuando menos, en esa forma especial de sentimiento fanático que es el moralismo. (Recuérdense los puritanos, a los que quizá no esté lejos de corresponder, dentro del marxismo, y frente al progresivo «enfriamiento» ruso, la China de Mao Tse-tung.)

En ese mismo sentido hay que decir aquí una palabra sobre las relaciones de los cristianos (especialmente los católicos) y los marxistas. La confrontación intelectual entre unos y otros, a través de los coloquios correspondientes, está muy bien. Y el que los cristianos, movidos por un «sobrio» sentido de la justicia —la virtud de la justicia modera el ya de por sí más sereno de los sentimientos—, consideren conveniente, en circunstancias determinadas, participar con los marxistas en una praxis común, es una cuestión de política concreta ajena a nuestro tema. Lo peligroso, a mi juicio, es un difuso sentimiento marxista que, como “el opio de los curas jóvenes” —por parafrasear el título de Raymond Aron, usándolo, como él, con exageración notoria—, se apodera de los católicos. Al escribir esto, ocioso es decirlo, no me mueve ningún «antimarxismo», sino la fría convicción de que cristianismo y marxismo se hallan en distinto plano y responden a referencias humanas que, en sí mismas, nada tienen que ver entre sí aun cuando, como se ha dicho, la moral que ambos comportan y, en especial, la lucha por la justicia, habilita un terreno común⁵ de parcial entendimiento. Pero esa especie de partido político «católico progresista» en que acabaría por convertirse tal tendencia emocional me parece tan confundente de la religión y la política como lo fue la

⁵ Sobre esto más abajo, el capítulo final del presente libro.

Alianza del Trono y del Altar o como lo está siendo la democracia cristiana. Con referencia a la democracia cristiana ya he expuesto este criterio en muchas ocasiones. No sería consecuente si dejase de mantenerlo con respecto al catolicismo progresista, simplemente porque me sea más simpático que aquélla. Y repito lo que tantas veces he dicho: que se trata de una posición de principio, que deja a un lado puntos de vista, que no me incumben, de posible oportunidad -oportunismo- político.

Capítulo 4

Marxismo como moral

De todos los sentidos de la palabra «marxismo» examinados en los capítulos anteriores se ha desgajado un factor moral, no por habitualmente negado o desatendido menos decisivo y que, en definitiva, se resume en la famosa frase de Marx:

«Los filósofos se han dedicado a la interpretación del mundo; pero lo que se necesita es transformarlo».

¿Qué quiere decir «transformar el mundo»? Por «mundo» pueden entenderse dos cosas: la realidad física y cósmica y la sociedad humana. Lo primero, como ya dijimos, no es lo que predica Marx, sino el objeto de las ciencias físico-químicas (también bioquímicas) y de la tecnología correspondiente; y más que una «transformación» -no se trata de cambiar el mundo por cambiarlo- es una «explotación». Mas, tengamos en cuenta que tal comportamiento con respecto del mundo -dedicarse a explotarlo en vez de, como los antiguos, a contemplarlo, ha requerido también un cambio de actitud, una desacralización -y consiguientemente degradación: mundo reducido a materia prima-, consiguientemente una nueva cosmovisión y, en sentido lato, incluso una nueva moral. (Todo lo cual hubo de ser preparado y llevado a cabo en las etapas sucesivas de la ciencia moderna, la primera revolución industrial, la tecnología con la segunda revolución industrial del fin de siglo y, en fin, por ahora, la época atómica y de la automatización). Dentro del marxismo la discusión en torno a la «dialéctica de la naturaleza» y, fuera de él, Teilhard de Chardin y la bioquímica, con la genética, en torno al problema de la «síntesis orgánica» muestran esfuerzos paralelos —entre otros muchos— para comprender esta auto-transformación del mundo e intentar incidir, llegado el caso, sobre ella.

La transformación que aquí nos interesa es la del «mundo» entendido como la sociedad humana. También la tecnología sociológica, la «ingeniería social» americana, se propone cambiar la sociedad, pero

no en sentido radical, sino en el de lograr un mejor “ajustamiento” de las “piezas” -individuos, grupos, instituciones- de que se compone.

El propósito de Marx es mucho más radical y, al revés que el anterior, menos «tecnológico» y más específicamente moral.

Su doctrina -implicación de doctrina y praxis- significa la atribución de una nueva función -eminentemente práctica- al Saber; función que va más lejos de su único precedente, el comptiano de *savoir*, para *prévoir* y *pourvoir*.

Mediante la predicación de este Saber práctico-político se trataba, como vimos, de encarnarlo en una fuerza real, el proletariado. Marx vio muy lúcidamente que una masa humana arrancada por la revolución industrial de sus raíces, adquiriría una disponibilidad para el cambio de actitud -preparado ya por el cambio de habitat y de oficio de la que habían carecido el campesinado y el artesanado, instalados en una situación social vivida como status o estamento, como condición aceptada, en tanto que querida por la Providencia, por el mismo Dios. El cambio de actitud consiste, por tanto, en sacar al proletariado de su pasividad, en dotarle de conciencia de clase, lo que supone conciencia de explotación, y de imprimirle voluntad revolucionaria de liberación.

El resultado moral —en el más internalizado sentido de la palabra «moral» al que nos referimos en el «modelo» del final del capítulo 2 y sobre el que volveremos en este mismo capítulo— es la creación de un Hombre nuevo, el perfecto proletario marxista.

4.1 Ciencismo y voluntarismo

Acabamos de ver que Marx como moralista o reformador moral atribuyó una función práctica -es decir, ética- al Saber, se propuso el cambio de actitud y comportamiento del proletariado y propuso un nuevo modo o estilo de vida, como paradigmático. Pero ¿cómo presentar este proyecto de reforma que no debemos dudar en llamar moral?

Evidentemente, de acuerdo con el contexto histórico-social de su época y de su medio cultural. Este contexto hacía imposible, claro está, su formulación en términos de reforma religiosa (lo que no ha

obstado a que, según hemos visto, el marxismo opere emotivamente como «religión secularizada»); y por la influencia «materialista» y «positivista» desde el punto de vista cultural, así como por el descrédito en que había caído, desde el punto de vista social, la hipócrita moral victoriana (la «moralina» como más tarde la llamó Nietzsche), imposible también presentarla como explícita reforma moral.

Estos inconvenientes no sólo se obviaban, sino que se transformaban en ventajas si la voluntad de reforma se revestía con el ropaje del análisis científico, económico y sociológico (conceptos de valor-trabajo, plusvalía, depauperación creciente, etc.).

Por tanto el marxismo se nos presenta como un voluntarismo (en el que la libertad juega un doble papel, según veremos en seguida) y como ciencismo-determinista, de carácter historicista⁶.

¿Cómo conjugó, cómo fundió Marx ambas actitudes, en principio opuestas, y sus correspondientes expectativas? Contestemos a esta pregunta, primero con el lenguaje un tanto abstracto del propio Marx en *La Ideología alemana*:

Para nosotros el comunismo no es un estado que deba implantarse, un ideal al que haya que sujetar la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que supera el actual estado de cosas. Las condiciones de este movimiento se desprenden de los presupuestos actualmente existentes.

Según este pasaje lo que las gentes llaman «ideal», y que es el objeto de la moral, no tendría nada que hacer aquí: en la historia no hay sino movimientos reales, que se desprenden de sus presupuestos, igualmente reales. Pero junto a esto nos encontramos con el sistema teórico-práctico, libremente propuesto por él, y que se inserta en la historia como puro movimiento real para modificarla; y después, consecuencia de ello, como aceleración de ese movimiento real, merced a la intervención del proletariado (o de su élite, el Partido, según Lenin). En resumen, la realidad misma acabaría por transformarse (aspecto determinista); pero el proletariado -y antes el propio Marx- y antes los

⁶ O bien, según una interpretación actual, sobre la que habremos de hablar largamente, bajo la forma de determinismo estructuralista.

comunistas utópicos, etc., pueden ayudar, adelantar esa transformación (aspecto voluntarista, intervención de la libertad).

Esta concepción, centralmente determinista, secundariamente reservando una función a la libertad, nos parece muy simplistamente unidireccional y pensamos que en el movimiento de la historia hay mucha más complicación de lo que juzgó Marx. Ya lo vimos a propósito de su propia praxis teórica, que en parte contribuyó a que el supuesto movimiento previo se cumpliera o acelerara, pero en parte desvió su dirección, al suscitar fuerzas que hicieron de su predicción una self-defeating prophecy.

4.2 Sentido histórico-moral de la obra de Marx

Veamos ahora, con mayor detalle histórico, cómo se insertó el pensamiento de Marx en la historia, y descubramos su sentido valiéndonos para ello del instrumental de la ética analítica contemporánea.

La obra de Marx, síntesis de praxis y teoría, tuvo un sentido. La palabra castellana «sentido» no descubre bien la doble acepción del meaning inglés. Meaning de una proposición es su significado y ante todo el hecho mismo de que lo posea, de que no sea meaningless. El meaning real de una proposición moral es (recuérdese una vez más nuestro «modelo» del final del capítulo 2) su capacidad de hacerse verdadero, de cumplir, en la realidad, el cambio prescrito por aquélla. Pero meaning significa también, ahora en lenguaje no lógico, sino moral, «propósito», «intención», «diseño». Conforme a esto veamos cuál fue el doble meaning -modificación real y propósito moral de la doctrina -serie sistemática de proposiciones- de Marx.

En cuanto a la modificación llevada a cabo en la realidad a través del cumplimiento de la proposición -en definitiva moral, práctica- de Marx, tenemos que ver su modo de insertarse en la realidad histórica. A fines del siglo XVIII -comienzo de la revolución industrial- surgió una nueva estructura social que los ingleses se limitaron a analizar, sin introducir juicios de valor, y que llamaron civil society. ¿En qué consistió esta nueva estructura? En una red de relaciones socioeconómicas cuantitativamente mucho más tupida que en épocas anteriores y

cualitativamente nueva en muchos de sus elementos que, por ello, reemplazando a la antigua sociedad estamental, pasó al primer plano de la interacción humana. Esta estructura, vista desde una perspectiva puramente económica, consistió en la implantación generalizada de lo que se llama economía de mercado, con su ley de la oferta y la demanda. Y desde la perspectiva socioeconómica, en el librecambismo, la free enterprise y lo que Unamuno llamaba el *liberalismo manchesteriano*.

Hegel, cuya obra es una síntesis de todo lo que ocurre en y a través de la historia, recoge esta novedad, pero ya como mero «momento», dentro de un sistema en el que la moral queda fundida en su historicista metafísica. Y denominándolo Bürgerliche Gesellschaft (traducción literal de civil society: la palabra «burgués» en alemán, no ya en tiempo de Hegel, tampoco después, ha cobrado sentido moderno, postmarxista, para significar el cual se emplea -como en inglés- el galicismo Bourgeois), se enfrenta con el hecho y lo juzga: es la antítesis individualista, atomizadora -«la competencia aísla»-, egoísta de la tesis o primer momento que es, según él, la familia, célula apretada, unida, indivisa, pero sin ventanas, cerrada sobre sí misma. La síntesis de estos dos momentos sería el Estado, culminación de toda eticidad, que no suprime ni la tesis Familia, ni la antítesis, Sociedad civil de libre empresa, sino que, envolviéndolos en sí, los superaría.

El espíritu de síntesis o, dicho más crudamente, de pretendida supresión de todas las antinomias, la creencia de que la historia, en su devenir, resuelve por sí misma todas las contradicciones y no hay más que decir ante ella sino «todo está bien», termina con Hegel. Tras él los pensadores siguientes -Kierkegaard, Feuerbach, Marx- subrayarán la antítesis, la irreconciliación, la contradicción. Marx, en particular -el más hegeliano de los tres-, juzgará el momento mismo de la Bürgerliche Gesellschaft con sus principios de la libre empresa y la economía de mercado, como condenable en sí mismo e imposible de superar, por lo que no hay otra alternativa que su destrucción.

Todo esto en el plano filosófico-histórico. En el plano real-histórico, los hechos sociales mismos parecían adecuarse a esta nueva visión. La otra cara de la «sociedad civil» surgida con la revo-

lución industrial y económica era la aparición de una enorme y creciente masa de hombres, que integran la capa social denominada Proletariado. Este proletariado está a la vez, de un modo muy peculiar, dentro de esa «sociedad civil» y, sobre todo, fuera de ella. Dentro porque es imprescindible, pero no como sujeto, sino como objeto (trabajo-mercancía, es decir, hombre obrero-mercancía) y, por tanto, en rigor, fuera. El proletariado le aparece a Marx como una clase necesaria, estructuralmente explotada y oprimida. Y el Estado, lejos de poder superar esta injusticia, no es sino la superestructura de poder político dominada por la *Bürgerliche Gesellschaft* o, como ahora ya podemos traducir, la burguesía.

Si la «superación» es imposible, la única salida, ya lo hemos dicho, es la destrucción de tal estructura económico-social. ¿Para sustituirla por qué? Desde Platón se ha venido predicando el comunismo como remedio utópico de todos los males sociales. Con carácter revolucionario apareció marginalmente durante la revolución francesa. Marx, yendo derecho a lo esencial, se desentiende del comunismo primitivo, «animal» -comunidad de mujeres e hijos-, y del sentido utópico, romántico, idílico de todo comunismo anterior a él, para dotarle de precisión «científica», basándole en la Economía política, reduciéndole por tanto a la abolición de la propiedad privada de los bienes de producción y haciéndolo militante, revolucionario. A la imposibilidad, en el plano filosófico, de superar armoniosa, pacíficamente la contradicción, corresponde, en el plano real, la lucha de clases. Solamente después de la supresión de la clase opresora puede lograrse -y Marx, volviendo a Hegel, piensa que se logrará- la síntesis perfecta de la sociedad sin clases, la desaparición del Estado y la conversión, por fin, en realidad, de la vieja utopía comunista: la Edad de Oro.

Por tanto, y para volver a nuestro planteamiento en términos de análisis de la doble acepción de la palabra *meaning*, el sentido real de la teoría marxista consistió en la modificación radical de la estructura socioeconómica que, a grandes rasgos, acabamos de describir; o, dicho de otro modo, en que se verificase, se convirtiese en verdad su teoría.

Con lo cual, segunda acepción, acepción moral del « sentido » del marxismo, se perseguía la autoliberación del proletario, la supresión del fetichismo y la alienación, y la creación de un Hombre nuevo, más allá de la antítesis burgués-proletario, es decir, explotador-explotado.

El *movimiento real* de la historia aparece por tanto a nuestros ojos, independientemente de la terminología de Marx, como un *movimiento moral*.

Capítulo 5

Moral política del marxismo

La ruptura de la falsa síntesis hegeliana —síntesis que otro post-hegeliano, von Stein, intentará, a su modo, reafirmar— constituye una de las posiciones fundamentales de Marx. La *Bürgerliche Gesellschaft*, la «sociedad burguesa», en el nuevo sentido que da Marx a esta palabra, es ahora, mucho más que el Estado -simple superestructura suya-, el enemigo; el «liberalismo» se denuncia como opuesto a la libertad. Por eso la revolución que Marx predica y preconiza es, sin dejar de ser una revolución política o contra el Estado, mucho más que una revolución política; es una revolución social y económica, una revolución contra la «sociedad burguesa» y su estructura económica capitalista.

Antes de seguir adelante detengámonos un momento en el significado de la palabra burguesía y su evolución diacrónica. Este sentido se determina por oposición diferencial. En principio «burgués», habitante de burgos o ciudades, se diferenció del campesino para oponerse al noble, al señor. La antítesis burguesía-aristocracia se extiende durante toda la baja Edad Media y toda la época moderna. Naturalmente hay casos de promoción individual e incluso colectiva -noblesse de robea la nobleza, y otros de fracasada, ridícula autopromoción (Le Bourgeois Gentilhomme, por ejemplo). La Ville (París) y la Cour (Versalles) constituyen, en el siglo XVIII, el habitat respectivo, por excelencia, de la burguesía y de la aristocracia en Francia. Y la Revolución francesa no consistió sino en el triunfo político de la primera sobre la segunda,

la liquidación del régimen socioeconómico estamental y la organización adecuada a la revolución industrial (que Inglaterra, en la medida de lo preciso, ya se había adelantado a darse y que los Estados Unidos se dieron, con la Independencia, en vísperas de la Revolución francesa). La burguesía se dividió pronto en gran burguesía y pequeña burguesía (el reflejo político de esta división de intereses se manifiesta en los «partidos» de la Revolución francesa). Y, contra lo que suele creerse, la expresión «pequeño burgués» no es postmarxista sino que, al menos en francés, idioma en el que es acuñada, se encuentra de Sade a Balzac. La burguesía se definió a sí misma, moralmente, por un modo de ser, unas virtudes, las «virtudes burguesas», que, al desarrollarse unilateralmente, a expensas de otras, dieron lugar a la reacción romántica. «Burgués» pasa ahora a significar «filisteo», como entonces se decía, hombre prosaico, atento solamente a los intereses materiales, de vida monótonamente ordenada, cerrado a todo horizonte espiritual, desprovisto de todo anhelo, de toda inquietud, satisfecho en su mediocridad, ininteresante, antiesteta, vulgar. Por supuesto, el sentido que da Marx a la palabra empalma con el primero y tiene muy poco que ver con éste, definido desde una perspectiva estética, «bohemia» -otra palabra de la época romántica-. Sin embargo, si se piensa con Eugene Kamenka⁷ que el marxismo posee, llegado a su culminación, una dimensión estética (libertad también en el trabajo, algo en la línea de la concepción de Schiller), podría retener el sentido marxiano de la palabra «burgués» un eco de esta oposición. En cualquier caso burguesía significa, para Marx, la clase -en la que se ha reabsorbido la vieja aristocracia- que detenta el poder económico y por personas interpuestas, sus «profesionales de la política» o sus altos empleados -militares, burócratas-, el poder político; y su instrumento económico de dominación es el capitalismo. El problema, desde este punto de vista es que entre la burguesía y la clase que se le opone, el proletariado, subsisten el campesinado y la pequeña burguesía.

El caso de la pequeña burguesía fue bien visto por Marx: es una clase desgarrada, presa de la contradicción entre su situación real, objetiva, asimilable a la del proletariado, y su actitud psíquica, su preten-

⁷ The Ethical Foundations of Marxism, Págs. 110 y SS.

sión de pertenecer a un status superior. Pero hoy, a la vez que decrece la importancia de este estrato, han surgido unas «nuevas clases medias»; y la parte más calificada del proletariado es frecuente que se defina, en las encuestas que se hacen en los países desarrollados, como perteneciente a la «clase media». El esquema clasista bipartito es así contradicho en el plano sociológico, que es el de la imagen que de sí misma proyecta un grupo social, aunque esa imagen sociológica se halle en contradicción con la realidad económica objetiva. En cualquier caso, la indudable tendencia al «aburguesamiento» viene a hacer confusa la limpia línea marxista de separación entre la burguesía y el proletariado. En el problema del campesinado, tan complejo, no tenemos por qué entrar aquí.

Lo que nos importa es que, según todo lo expuesto al final del capítulo anterior, la moral política del marxismo exige, como condición *sine qua non* de su cumplimiento, la Revolución. Este es el problema que hemos de considerar ahora.

5.1 Moral y Revolución

La Revolución, es decir, el cambio radical de la estructura económica, social y política es, ya lo hemos visto, un elemento constitutivo de la praxis marxista y, por lo tanto, de su moral. La moral de Marx no se encuentra, como el ideal, separada de la realidad, no es, de ningún modo, una mera moral de la buena voluntad, de la buena intención o de los buenos sentimientos. (Por eso, entre otras razones, rehusaba Marx ver en su sistema una «moral».) La moral de Marx exige la transformación real del mundo (transformación que va a ocurrir, por la fuerza misma de los acontecimientos, es decir, sin intervención moral, pero que los hombres deben apoyar, empujar y acelerar).

Este realismo revolucionario es incompatible con ciertas actitudes: en primer lugar, con la de la «socialdemocracia», que, sin negar doctrinalmente el principio revolucionario, lo considera en determinados países desarrollados inviable y, en un revisionismo cuyo objetivo sería ajustar el marxismo a las nuevas circunstancias, confía el cambio a la evolución dentro de un marco estrictamente democrático-formal.

(Sin emitir ningún juicio de valor, me parece cierto un deslizamiento de los partidos marxistas históricos hacia la derecha: el socialismo acepta de hecho el orden establecido, que sólo aspira a modificar mediante correcciones, y el comunismo ortodoxo tiende a ocupar, en las sociedades occidentales, el lugar que en los primeros años de este siglo ocupó el socialismo y que ya ha desalojado.) En segundo lugar, es incompatible con la salvaguardia a cualquier precio de la «buena conciencia», limpia de toda culpa, con la *Schöne Seele*, alma hermosa y apacible siempre (en el párrafo siguiente hablaremos de la violencia), y con la compatibilidad entre la eficacia políticorevolucionaria y las «manos limpias». (Tema al que el existencialismo sartriano ha dado un acento trágico que, desde una conciencia estrictamente moral, se echa de menos en la mayor parte de los teóricos marxistas de la Revolución, demasiado confortablemente instalados en la convicción de que trabajar por ésta absuelve de todos los pecados.) Y por el extremo opuesto -que se toca con éste- el realismo marxista es incompatible, en tercer lugar con el radicalismo irrealista, brillante, utópico, instalado imaginariamente a miles de kilómetros de su circunstancia real, en la Cuba castrista o con los guerrilleros sudamericanos -cuya correspondencia española, el maquis, fracasó hace ya bastantes años-. Actitudes estas dos últimas puramente estéticas (según la feliz caracterización de Tierno), narcisistas, autocomplacidos de encontrarse moralmente bellas, sublimes... e ineficientes. El realismo marxista comprende muy bien que la (moral) política no consiste en prestar un puro «testimonio moral» desasistido de toda eficacia; y que pidiendo demasiado poco o pidiendo demasiado, lo imposible, todo quedará igual. El acento social de la moral marxista nos previene también contra la desmesurada esperanza que tiende a ponerse -actitud típicamente burguesa- en la «moralidad administrativa» e incluso en la «moralidad privada» de los gobernantes; lo esencial es, como he escrito en otro lugar, la democratización real y la institucionalización de la moral.

Para volver a la tematización ética llevada a cabo en el capítulo anterior, reiteramos que la transformación de la actitud y la transformación de la realidad son intencionalmente inseparables: la moral marxista -en el polo opuesto de la kantiana- es indivisible de la efica-

cia, de la utilidad, del resultado. Se trata de que la proposición moral -la doctrina de Marx- sea seguida como regla y se verifique en sentido comparable a como se verifica una proposición empírica, cuando es verdadera: se haga verdadera, tome cuerpo en la realidad. Me parece que en esta conjunción marxiana de operatividad material y formal o moral hay alguna reminiscencia de la tesis hegeliana de la correspondencia -en él apodíctica- de la exterioridad y la interioridad, las dos caras del ser.

5.2 Revolución y violencia

La «transformación del mundo», el cambio radical de la estructura socioeconómica de una sociedad, muy rara vez se conseguirá sin el empleo de la violencia porque es perfectamente comprensible que la «burguesía» se oponga a la revolución, que los beneficiarios del régimen capitalista, de los que el Poder político es una simple superestructura, luchen contra la implantación de un régimen socialista. Por tanto, es ineludible el enjuiciamiento, desde el punto de vista moral, del empleo de la violencia.

Ante todo deben hacerse dos observaciones, dos constataciones mejor: la primera consiste en 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. El marxismo comunista, a diferencia del socialista, tardó en aceptar las «reglas del juego» de la democracia occidental; pero desde el primer momento se apartó de los modos anarquistas. Y el comportamiento político de Stalin, excusable o no, desde el punto de vista de las «circunstancias», a los ojos de los comunistas, no puede ser considerado como marxista sin más.

La segunda constatación se refiere a una deformación, por decirlo así, óptica, dependiente de la perspectiva temporal y la «situación» desde la que se ejerce la violencia, problema que Merleau-Ponty aclaró bien en *Humanisme et Terreur*: las «personas de orden» tendemos a establecer una diferencia demasiado tajante entre la violencia

que se ejerce (injustamente) desde el Poder, un Poder que se constituyó como tal por un acto de violencia que, por pertenecer al pasado, resulta legitimado, por decirlo así, por el transcurso del tiempo; y la violencia que (tal vez incluso justamente) se ejerce desde la oposición. La primera, en cuanto mantenimiento del «orden» establecido, tiende a ser considerada como legítima; en cambio la segunda se ve como «subversión» (en el sentido emocional negativo de esta palabra y las demás que suelen emplearse por los defensores del «orden»). Creo que caemos con demasiada frecuencia en una confusión entre el deber –utilitario o pragmático- del Poder constituido y la mitificación del «orden», que este Poder -que quizá se constituyó violentamente- mantiene, tal vez, por la violencia. Si somos pacifistas, si rechazamos la violencia, no podemos condenar la violencia de la oposición y excusar la violencia del Poder. Violencia y terror lo mismo pueden ser blancos (o negros) que rojos. Además la historia nos muestra que no solamente se da un terrorismo anarquista, sino también el de la oposición fascista, parafascista, etc.

Tras estas precisiones -que tienden a desmitificar la confortable creencia derechista de que violencia y terror son características exclusivas de la revolución y no pudiesen darse también, en todas las formas, confesadas o enmascaradas, de contrarrevolución- podemos ya pasar a considerar, en sí mismo, el problema moral del empleo político de la violencia, al servicio de la revolución, que es el problema propio del marxismo. El problema es complejo por lo cual vamos a someterle a una cuádruple consideración: 1) visión puramente intelectual; 2) visión pragmática y “realista”; 3) visión cultural a posteriori, y 4) vivencia desde «el corazón de la violencia»⁸ Adoptemos, pues, sucesivamente, en la medida posible a un «ejercicio» puramente teórico, desvinculado de la praxis revolucionaria, estos cuatro puntos de vista.

⁸ A este respecto debe leerse el artículo de Ángel Bernal «En el corazón de la violencia» (Cuadernos de Ruedo Ibérico, París, núm. 12, junio-julio 1967), en el que se distinguen bien -y se ponen dialécticamente en relación- la violencia del poder y la violencia radicalista, «estática», insensata, de una cierta Oposición. Quizá haya que reprochar a tal artículo una aceptación, sin crítica, de la “mística del proletariado”, como clase permanentemente depositaria de las esencias revolucionarias. A la vista de lo ocurrido en los países desarrollados, creo que sólo el com-

1) En los primeros capítulos hemos hablado de la dimensión emocional del término «marxismo», que connota «revolución», «violencia» y «terror». Ya hemos advertido que tales notas no son, ni mucho menos, exclusivas del marxismo. Pero es innegable que el marxismo comunista suscita -entre los opuestos al comunismo, naturalmente- un sentimiento psíquico de terror; y que, más aún, objetivamente, como Poder en vías de establecimiento, ha de crear una situación, más o menos duradera, de terror, por llamarlo así, sustantivado.

Hegel vio bien que este objetivado régimen de terror -el «Terror», como se decía durante la Revolución francesa- procede de una concepción que no por atroz deja de ser «moral» y aun «moralista». Convención y, aún más, «Comité de Salud public», corresponde al plano de la Moralität, deber desencarnado, puritano y fanático, dispuesto a implantar lo que se considera como «justicia» aun al precio de que perezca el mundo. La superación de ese punto de vista es, según Hegel, la Sittlichkeit, la eticidad concreta en el marco real histórico social.

El terror engendra terror, presto siempre a convertirse en contraterrorista terror: inacabable dialéctica de la violencia. Y todo esto -se considerará razonando desde esta primera posición- para desembocar ¿en qué? En algo -la dictadura del proletariado- que debería ser provisional e instaurar pronto la plena libertad comunista. En vez de eso la dictadura, que no es propiamente del proletariado, sino del partido, o, mejor dicho, de su aparato político-burocrático, se prolonga hasta no vérselo el final, etc, etc.

Una postura moral a priori y exterior tiene, pues, que rechazar el desencadenamiento de la violencia.

2) Una concepción puramente pragmática, «realista», de la política mantendrá, por el contrario, fría, calculadoramente, que la violencia puede ser puesta al servicio de un fin que la justifique.

Es la teoría de los fines y los medios que, intelectualmente -y la descomposición de fines y medios es ya el resultado de una operación intelectual-, es insostenible. El fin no justifica los medios, sino que, más bien, como se ha dicho, son los medios los que justifican el fin, en sí mismo demasiado vago y abstracto siempre. Yo comprendo -posición en la que trataremos de ponernos luego- que, desde el corazón de la violencia, en el centro mismo de la situación dramática, se ejerza aquélla trágicamente. Lo que no comprendo es el cálculo, la racionalización de la violencia.

Por eso yo respetaría, por ejemplo, la posición de los partidarios de la pena de muerte con una condición: que llegado el momento fuesen ellos mismos, y más aún quienes la decretan, los que, sin interposición de verdugos, «ensuciándose las manos», la ejecutasen. Justamente lo más odioso del ejercicio de la violencia y, en especial, de la violencia contemporánea, es el cálculo previo del «gasto» de «material humano» que va a representar; la violencia ejercitada como el «cálculo de resistencias» que lleva a cabo un ingeniero: la degradación fría del hombre a un puro «medio», que «se gasta» cuando hace falta. La violencia pertenece seguramente a la condición del hombre, no en tanto que «racional», sino en cuanto «animal». Por eso es tan odioso intentar dar apariencia racional a su irrupción.

3) Cabe una tercera visión, no sólo desde fuera sino también -esto es lo decisivo- desde después de acontecida la violencia.

Decíamos antes, siguiendo a Merleau-Ponty, que si nos remontamos suficientemente en el tiempo, descubriríamos que todos los regímenes fueron introducidos por la violencia, violencia de una guerra, violencia de una guerra civil, violencia de una revolución; pero que generalmente se confía al mero transcurso del tiempo, desde aquella violencia fundacional, la función de su legitimación.

Desde un punto de vista más éticamente exigente, se juzga, se suele juzgar, un régimen, violentamente instaurado, por su resultado moral -y cultural- ulterior. Nadie niega hoy los horrores de la Revolución francesa. Sin embargo, la mayor parte de los hombres, incluido Juan XXIII, vemos en ella un progreso moral y cultural. Naturalmente

este juicio de valor es mucho más fácil de hacer para nosotros que para los contemporáneos de aquella violencia: los crímenes pasaron, los muertos -que de todos modos lo estarían ya hoy, y desde hace muchos años- han sido olvidados. Lo que permanece es la obra cultural y la institucionalización moral realizadas a través de aquella Revolución. A los que tenemos ya bastantes años para haber vivido, de niños, el escalofrío de terror producido a nuestros mayores por la Revolución rusa y después por las «purgas» del estalinismo, nos cuesta trabajo comprender que los jóvenes vean el régimen soviético de muy diferente modo: ellos han llegado ya «después».

4) Las tres visiones anteriores son «racionales» -la segunda más bien racionalizante- y, por tanto, en un sentido radical son «ajenas» a la violencia; a lo sumo la «ordenan», como quien aprieta un botón, no la viven. Se trata ahora de, en la medida de lo imaginariamente posible, ponernos en el lugar de quienes sin ser sádicos, sino al contrario, ejercen la violencia y, ejerciéndola, la sufren.

Sartre es quien, seguramente, ha descrito mejor este carácter existencial de la revolución que, por proyectada y calculada que haya estado previamente por los revolucionarios profesionales, siempre «se» desencadena, estalla al hilo con ocasión de un acontecimiento imprevisto. Los erigidos protagonistas, envueltos en el mar encrespado que rompe todos los obstáculos, tienen que actuar y decidir desde dentro de la ola arrasadora, sobre la marcha, en una sucesión de situaciones de emergencia. En la realidad de la revolución, la violencia se produce también como pura concomitancia irracional, como la explosión pasional quizá largamente reprimida. El marxismo, con su fusión de teoría y praxis, se nos aparece, en el centro del torbellino revolucionario, como esos proyectos que elaboramos cuidadosamente para cuando sobrevenga una situación... que una vez llegada habrá de enfrentarse sin que lo previamente pensado nos sirva de mucho.

En el transcurrir del horror revolucionario, la praxis precede a la teoría porque hay que actuar improvisadamente, y así es como ocurre la violencia: un puro gesto, un malentendido, una palabra imprevista puede desencadenarla. Es la violencia la que se apodera de los hom-

bres, la que les arrastra y despeña. Después, naturalmente, tratará de «explicarse» lo ocurrido: pero lo que se hará es una “composición” del inarticulado estallido -truenos y relámpagos- de la tormenta, de lo existencialmente sacudido, roto, descompuesto.

Naturalmente, con esto no quiero decir, de ningún modo, que las revoluciones carezcan de sentido: lo tienen y muy preciso. Lo que he tratado de distinguir es lo que después -tercero de los puntos de vista expuestos- se separará completamente: la violencia y lo que a través de ella advenga, para decantarse luego cultural y moralmente. Ni siquiera he tratado de incluir en esta descripción -borrosa por la naturaleza misma de lo descrito- todos los hechos de violencia. Los que constituyen, en el pleno sentido de la palabra, actos de violencia obedecen a una motivación muy precisa -el «cálculo» económico a que antes nos referíamos, lo que podríamos llamar «estado de necesidad», la «defensa» de la revolución, etc., etc. Aquí no nos hemos referido a ellos, sino al núcleo central, a la secuencia, a la explosión cuyo sujeto, si lo tiene, es la revolución misma y el ingrediente irracional de su acontecer. Pues desde luego pienso que reconocer la existencia irreductible de lo irracional es una actitud mucho más racional que la consistente en engañarnos a nosotros mismos racionalizándolo. Esta irrupción incontrolable de lo irracional es lo más terrible de la revolución marxista... y de todas las revoluciones, guerras y sucesiones, en el fondo impersonales -¿a quién hacer individualmente responsable?-, de violencia.

Lo otro, la legitimación de actos determinados de violencia, siempre puede lograrse, y la ética tradicionalmente cristiana no ha dejado de hacerlo: pena de muerte, tiranicidio, guerra justa y levantamiento justificado contra un régimen radicalmente injusto y despótico, cuando no queda otra alternativa... Al marxismo habría que juzgarlo como bueno o como malo por su contenido. Si lo condenamos por el modo de instaurarse, todo lo que no sea pura evolución democrática -es decir, la historia casi entera de la humanidad- tendrá que ser condenada.

Capítulo 6

Marxismo y moral en la historia

En los dos capítulos últimos, tras la preparación de los primeros, hemos puesto de manifiesto la moral del marxismo. Pero el marxismo -pese al peligro permanente de caer en escolástica- ha evolucionado. A continuación vamos a estudiar las etapas, fundamentales desde el punto de vista moral, de esa evolución. Lo que sigue va a tener, pues, el carácter de unos rápidos apuntes para la historia del marxismo como moral. Y en el capítulo siguiente examinaremos la situación del problema en la actualidad. Pero para toda ello, esto es, para comprender el sentido de la evolución será menester volver a empezar por Marx. Así veremos lo que, sucesivamente, se va tomando, dejando, retomando y reinterpretando de él.

6.1 El problema moral en Marx

Marx inaugura o cree inaugurar una nueva época: la de la post-filosofía. La época de la filosofía o interpretación del mundo ha terminado. Comienza ahora otra que, explícitamente para él, es la de los economistas-sociólogos que, con la fuerza del proletariado, transformarán la sociedad. Pero implícitamente, esta transformación de la sociedad ha de ser precedida, acompañada y seguida de una transformación del hombre y su comportamiento. El marxismo, además de una nueva economía y una nueva sociología es, —aunque por los motivos que vimos, lo rechace Marx — una nueva moral.

La filosofía -mera interpretación- piensa Marx que toca a su fin. A lo que ha de sustituirla no lo llamó él, naturalmente, marxismo. Lo llamó materialismo dialéctico.

Como ya dije, la palabra «materialismo» es muy desafortunada y normalmente nos haría pensar en una reducción de la realidad a materia, en una concepción de la materia como la infraestructura de la realidad; en la línea marxiana, tomada a la letra, podría hacernos valorar la «reificación» como fenómeno positivo, lo que es absurdo. Marx ve la infraestructura de la realidad en la praxis, es decir, en la red de las relaciones de los hombres con el mundo -material- y entre sí, en la red

de las relaciones «económicas» (tómese esta palabra con alguna reserva, porque el concepto de praxis es, y sobre todo será, una vez implantado el comunismo, mucho más amplio que el usual de «trabajo», básico en su teoría económica).

Los tres aspectos que nos interesan en la doctrina de Marx como moral, con vistas a su ulterior confrontación, son éstos: 1) su análisis estructural; 2) el sentido que este análisis posee de análisis-denuncia y análisis-predicción, y 3) el historicismo de Marx. Repasémoslos.

1) El análisis que lleva a cabo Marx es análisis estructural y, para ser más precisos, puesta de manifiesto de una «infraestructura». Por infraestructura debe entenderse, por supuesto, «base», pero también, como en el análisis freudiano, descubrimiento de la estructura (o de una parte fundamental de la estructura) que hasta ahora permanecía oculta.

Este análisis estructural pone de manifiesto no sólo la verdadera estructura, sino también su carácter dialéctico. La realidad social está constituida por una infraestructura económica y una superestructura cultural que se encuentra en relación dialéctica con ella; la realidad social, considerada como relación interhumana, está constituida por la estructura -dialéctica- de las clases en lucha, una oprimida, otra opresora; la realidad del valor consiste en trabajo, del que se sustrae el beneficio del capital que es, en realidad, plusvalía de aquél, etc., etc.

2) Este análisis, en virtud de la concepción misma de su sistema, es, en Marx, a la vez teoría y praxis. Lo cual significa, en nuestra terminología, que es un análisis-denuncia y condena moral y un análisis-predicción de la transformación dialéctica.

Retomemos para esclarecer esto, los análisis anteriores. La superestructura, en cuanto «ideología», sirve a la clase explotadora para «racionalizar» y aun “espiritualizar” su comportamiento, y por eso importa desenmascarar tal ideología, lo que permitirá cobrar conciencia de la situación real; el proletariado es la clase oprimida que para liberarse tendrá que cobrar conciencia de tal y obrar en consecuencia; las ganancias del capitalista constituyen la expropiación de una parte del valor del trabajo del obrero, que él tiene que reivindicar, etc.

El filósofo inglés Austin y tras él otros han estudiado los *performatory* (o *performative*) *sentences*, es decir, aquellas frases que, con solo decir las, realizan una acción. (Por ejemplo, la promesa, las palabras que consagran el matrimonio, etc.) A esto llamó Austin «Doing things with words», hacer cosas con palabras. Justamente esto es lo que hizo Marx: cosas, todo un cambio histórico, con palabras, con su sistema. Pero no sólo con él. La idea es impotente, y para convertirse en «idea-fuerza» necesita que el proletariado la haga teórica y práctica moralmente suya. Por otra parte, el decir-hacer analizado por Austin es sincrónico. El decir-hacer de Marx ha sido diacrónico, distendido a través de la historia.

3) Vemos, pues, que el historicismo es esencial -o, al menos, hasta hace poco, así se ha pensado unánimemente- al sistema de Marx. La idea hegeliana del juicio de la historia como el juicio final es conservada por Marx: la solución advendrá en la historia. Desde este punto de vista, la oposición entre Marx y los socialistas utópicos y los anarquistas consistió en que aquello por lo que éstos luchaban por modo explícitamente moral, para hacer realizable, él lo presenta (científica o pseucientíficamente) como inevitable. Y por eso pudo Engels decir ante su tumba: «Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx ha descubierto la ley del desarrollo de la historia humana»⁹.

6.2 El revisionismo marxista y la moral

Todo nuestro esfuerzo en este librito ha tendido a mostrar el sentido moral de la doctrina de Marx que, como cientista, renuncia, muy deliberadamente, al menor rastro de fundamentación ética. Y hemos visto cómo este ciencismo venía impuesto por las corrientes materialistas y positivistas dominantes en la época. Pero en la última parte del siglo XIX el materialismo ha desaparecido del horizonte filosófico y en Alemania ha surgido el neokantismo que, pese a su fundamental preocupación gnoseológica, no podía sustraerse a los problemas éticos.

⁹ El teórico del «marxismo darwinista» fue, como se sabe, Kautsky.

En el plano político el llamado socialismo de Estado sostenía la misión moral de éste; y ya vimos cómo, en 1890, Engels, refiriéndose al Derecho, afirmaba expresamente la no mera pasividad de la superestructura.

Por otra parte, los líderes marxistas de la época, el revisionista Bernstein y el mismo Kautsky, perciben ya que la historia no ha confirmado algunas de las predicciones de Marx: la creciente pauperización del proletariado y la autodestrucción, el derrumbe por sí solo del capitalismo. Y, por otra parte, que la industrialización, obra conjunta del empresariado y el proletariado, ha hecho dar a Prusia un enorme salto hacia adelante, ha hecho posible la derrota de Francia y la creación del gran Imperio alemán. Un cierto escepticismo en cuanto a la interpretación maximalista y a corto plazo del marxismo se expande por Europa occidental. La perspectiva escatológica se abandona casi enteramente por los marxistas, y pasa a ser una esperanza propia de los «utópicos» y “románticos” anarquistas. Las «leyes sociales» conseguidas a favor del proletariado empujan al marxismo a luchar por el mejoramiento, mediante bien medida presión política, de la situación proletaria. El «fin» se ve demasiado lejano y, por ello, se concentra todo el esfuerzo en el progreso material y moral de la clase obrera. Por otra parte, lentamente se va abriendo paso la idea -a la que contribuye la tesis antimarxista, desarrollada por Bakunin de que son el hombre y la miseria preproletarios los que conducen a la revolución- de que es, no en los países industrializados, sino en los económicamente subdesarrollados donde el comunismo tiene posibilidades de instauración. La línea divisoria entre marxistas y anarquistas se hace así, al menos en Europa occidental, muy marcada. La doctrina anarquista, como «pre-cientista», es más expresamente moralizante. El socialismo sigue usando con muchas reservas la apelación moral, pero, en cambio, imprime a sus adeptos un marcado sello de rigor ético. Esto ha sido especialmente verdad en España, donde el partido socialista, de Pablo Iglesias a Julián Besteiro, así como, en otro plano, la Institución Libre de Enseñanza, han agrupado a los hombres más rígida, más severamente exigentes consigo mismo, más moralistas y puritanos del país.

6.3 El leninismo

Lenin, marxista que supo asimilar bien las lecciones anarquistas, de Bakunin a Sorel, comprendió, siguiendo a éste, la importancia de la organización, llevó la dialéctica al seno mismo del proletariado, en dos direcciones distintas: la relación élite-masa, y consiguientemente el papel protagonista que incumbe al partido comunista, y la dialéctica U. R. S. S.-proletariado de los demás países. El partido ha de sacar de su pasividad a los rusos, campesinos individualistas, obreros todavía insuficientemente conscientes; y la U. R. S. S., a los proletarios de todos los países. El Partido y la Internacional se convierten así en la encarnación de la mística moral de liberación del mundo proletario. La consideración del Imperialismo como la fase última del Capitalismo viene a completar el cuadro del leninismo. En cuanto movimiento revolucionario-triunfalista que se ve obligado a imponer una disciplina de hierro, es normal que exigiese el triunfo como supremo o, más bien, junto con la disciplina para alcanzarlo, único criterio moral. Por lo demás el carácter predictivo -dirección de la historia- frente al capitalismo y el imperialismo, y, consiguientemente, el historicismo, son notas marxianas. La «superestructura» es considerada, tan pronto como el nuevo régimen adquiere una cierta estabilidad, como irrelevante, salvo como fuente de desviacionismos. El sistema del Plan -Plan quinquenal- es concebido, en principio, como la intención de programar desde la economía misma, reduciendo al mínimum el Derecho, que forma parte de la superestructura.

6.4 Humanismo moral comunista

No fueron pocos los comunistas que, desde el principio, comenzaron a oponerse al rígido carácter disciplinario y organizativo que impuso Lenin en la U. R. S. S. Rosa Luxemburg, quien, en nombre de un marxismo espontaneista de la libertad y la dignidad, se alza contra la visualización del «paraíso» leninista como el mundo entero convertido, según el modelo capitalista, en una inmensa factoría eficientemente dirigida, y Lukacs son los que más nos importan aquí. Lukacs, gra-

cias a su hegelianismo primerizo, se interesó por el joven Marx, descubrió el concepto de alienación, que en las interpretaciones filosóficas modernas del marxismo se ha convertido luego en central, sin duda porque es, en su raíz, común a otras dos grandes corrientes de pensamiento, la cristiana y la existencialista¹⁰; y fue el primer teórico del marxismo que habló de su ética —ética social—. De Lukacs y de Sartre, que, en ciertos aspectos, desarrolla la línea de pensamiento del anterior Lukacs, ya me he ocupado, desde el punto de vista ético, en otro lugar¹¹, al que remito al lector interesado en el tema. Y basta la mención de que los pensadores marxistas de mayor interés hoy, Gramsci y Korsch, Adorno, Marcuse y Haberman, Ernst Bloch y Schaff, así como Garaudy, se interesan muy centralmente, desde diversos puntos de vista, por la problemática moral del marxismo¹².

6.5. El concepto de superestructura en el actual Estado soviético

En la época de la subida al Poder de Stalin el impulso dinámico comunista había cedido ya y la U. R. S. S. se veía cercada por los países capitalistas y, pronto, por los belicosos totalitarios. La necesidad de, replegándose 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 inflexibilidad 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

¹⁰ Respecto de esta última véase lo que escribe el checo Karel Kosik: «La terminología existencial es muy frecuentemente una transcripción idealístico-romántica -es decir, misteriosa y dramatizante- de conceptos revolucionarios y materialistas. Tan pronto como se descubre esta clave se crea la posibilidad de un diálogo fructuoso entre marxismo y existencialismo». (*Dialettica del Concreto*, pág. 93.)

¹¹ Ética y política, segunda parte, sección cuarta.

¹² Es tan importante como significativo el libro *Morale e società*, en el que se recogen las intervenciones que sobre el tema tuvieron en el Instituto Gramsci, de Roma, Delta Volpe, Garaudy, Kosik, Luporini, Markovic, Parson, Sartre y Schaff.

marxistas, Shishkin¹³ y Tugarinov, e incluso Vichinsky y el propio Stalin, se aplicaron a esta tarea antirreduccionista, de afirmación del reinflujo de la supraestructura 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 Krushev y la actual.

Capítulo 7

Marxismo moral y estructuralismo en la actualidad

La tensión revolucionaria continua, la «revolución permanente», no es posible más que en situaciones conflictivas extremas. Los puros revolucionarios necesitan que su obra sea estabilizada por los organizadores. La «era de los organizadores» no es una simple frase. El patos revolucionario cede, en los países comunistas de régimen estabilizado, como la U. R. S. S., al rigor técnico del gobierno, la economía y la administración. El sentido de la responsabilidad mundial que animó

¹³ De quien puede leerse, en castellano, la *Ética marxista*, obra de un escolasticismo aporoblemático, difícilmente soportable.

a Kruschew y Kennedy, les hizo comprender que la posesión, entonces exclusiva y hoy también, desde el punto de vista de la plena posesión, de la bomba atómica, convertía a sus respectivos países en «administradores de la paz». Este peso de responsabilidad, por la fuerza misma de las cosas, ha hecho que la imagen proyectada hoy por Rusia ante el mundo sea mucho más la de «gran potencia mundial que la del país comunista, a la vanguardia, como ejemplo, de la liberación del proletariado. Y aunque la U.R.S.S. muestre hoy, más discretamente que los Estados Unidos, su voluntad de predominio, evidentemente el rol que las circunstancias le han forzado a asumir, y en especial su entendimiento, más o menos expreso, con EE.UU., le privan de fuerza moral para continuar presentándose como el país portaestandarte de la lucha contra el «Imperialismo». Agréguese a esto una situación internacional de concesiones al consumo privado, completamente opuestas al socialismo comunitarista, como las representadas por la próxima fabricación en serie de coches de marca italiana y francesa en Rusia. Pienso que la generalización del transporte privado, con el individualismo o, cuando menos, individualismo familiar que fomenta es, contra lo que a primera vista podría pensarse, opuesto al genuino espíritu comunista. El comunismo necesita de la proximidad humana, la inexistencia de barreras y de una compartimentalización que aisle a unos hombres de otros: una excelente red de transportes colectivos extendida por todo el país, viajes gratuitos, o semigratuitos escolares, obreros, etc., y, en general, servicios públicos -hospitales, centros de enseñanza y de recreo, parques, teatros, campos de deportes y también casas confortables en las que la relación de vecindad sea estructuralmente asegurada- constituyen la vía propia del estilo comunista de existencia. Todo lo que procure bienestar en otra dirección, responde a un contagio occidental, a una «americanización», por más que se presente, como el *Volkswagen*, bajo la etiqueta de lo «popular». (También hay un «capitalismo popular», nada comunista; y, volviendo a los automóviles, no debemos olvidar que el primero, verdaderamente popular, ocurrencia genial para la época, fue el Ford modelo T).

Naturalmente, en lo que antecede no hay implícito ningún juicio de valor. Tengo la suficiente influencia marxista para reconocer que,

en gran parte, se trata de un proceso inevitable. Lo único que trato de explicar es el por qué Rusia ha perdido, probablemente para siempre, el liderato internacional del comunismo maximalista. O, dicho de otro modo¹⁴, que una época ha terminado, la de la Internacional comunista unitaria, monolítica.

7.1 Cuba y China

El «acto» cubano, el carácter democrático, populista, pedagógico, comunitarista y fervoroso del fenómeno castrista y la aureola de la fuerza moral del pequeño país enfrentándose al gigante de la tierra ha constituido a Cuba, especialmente para los países de habla española, en «testimonio» de un auténtico liderato comunista. La interpretación del castrismo por Sartre y, sobre todo, la asunción de la misión de lucha antiimperialista, predicada por Lenin, mediante la propaganda doctrinal y el fomento de las guerrillas en los países americanos, ha prestigiado a Cuba entre los hombres de izquierda, en forma parecida, aunque muy superior, al prestigio que entre las derechas no demasiado embrutecidas por el antisemitismo ha cobrado recientemente Israel con sus proezas bélicas. (Entre paréntesis, ciertos fascistas españoles, entusiastas en otros tiempos, de la *Wehrmacht*, ¿no han podido transferir ahora una actitud, que en el fondo sigue siendo la misma, al general Dayan? ¿Y no hay, por debajo de esa «buena conciencia» de sentirse amigos de Israel, un oscuro racismo —desprecio por los “piojosos” egipcios, como todos ellos les llamaban por aquellos días— y un gusto por el militarismo? El hecho de que gentes auténticamente de izquierda expresasen su simpatía por Israel, no empece a lo que, me parece, es entre nosotros nostalgia de aquellos primeros tiempos de la guerra mundial.)

Argelia, en un momento determinado, pudo aparecer como un segundo modelo de puro comunismo. Pero la instauración de un régimen militarista y su soldadura al confuso y en tantos aspectos anacrónico régimen de la R. A. U. le ha hecho perder su prestigio.

¹⁴ Cfr. el artículo «International Communism: the End of an Epoch», cuyo título es ya enteramente expresivo. (Survey. A Journal of Soviet and East European Studies.)

Sin duda alguna la encarnación estatal de la protesta moral ascética, puritana, frente a la ambivalencia de la búsqueda a todo trance del progreso tecnológico con todos sus peligros de «contaminación» occidental, está hoy representada por China. Mao Tse-tung no ha añadido probablemente nada¹⁵ a la teoría marxista-leninista. Pero como poeta e inclinado en sus escritos a agregar reflexiones morales, es una personalidad muy apta para encarnar ese moralismo abstracto, revolucionario a ultranza y en cierto aspecto utópico que le convierte en el máximo representante actual de la pureza comunista. Desde el punto de vista de este libro, y frente al aburguesamiento también en el plano de la moral, en el que desde hace años ha caído, como veíamos en el capítulo anterior, la U. R. S. S., este énfasis moralista que quizá nunca tan abiertamente como en este pueblo confuciano había presentado el comunismo, es un fenómeno enormemente interesante. Como lo es la canalización-utilización política a través de la «guardia roja» de la energía liberada, e inutilizada en Occidente por los jóvenes rebeldes sin causa, y la voluntad de convertir a China en el país donde toda revolución encuentra ayuda en la lucha común, pero capitaneada por ella, contra el imperialismo y el capitalismo.

7.2 Estructuralismo marxista y moral

Estaba reservada a nuestra época, en la que se dan, simultáneamente, todos los extremos, la presentación del marxismo extremadamente moralista -el chino sobre el que acabamos de hablar- y la revisión de la teoría marxista por el estructuralismo, de forma tal que el elemento moral queda más radicalmente eliminado que, pese a sus esfuerzos, en el propio Marx. Nuestra época es dada no sólo a las oposiciones. También a las paradojas: por eso es posible que, como a veces se dice, las simpatías de los estructuralistas marxistas vayan hacia el marxismo moralista chino.

Hoy apenas hay revista extranjera en que no se encuentre algún artículo sobre estructuralismo, y tanto éste en cuanto tal como su for-

¹⁵ Althusser piensa, por el contrario, que el opúsculo *Sobre la contradicción* es muy importante.

ma marxista han sido expuestos y criticados abundantemente. Pero como en español apenas se ha escrito sobre el tema, voy a procurar dar una visión suficiente, aunque sumaria, y que le sitúe en su contexto cultural y todas sus dependencias. Pero ante todo debemos recordar, para su confrontación con lo que se va a decir ahora, las tres características que destacábamos en el pensamiento de Marx: su concepto de estructura, su dimensión moral implícita y su historicismo. Como adelanto de lo que va a resultar de nuestro análisis, digamos que el estructuralismo marxista mantiene y desarrolla la primera de esas características y rechaza las otras dos (la tercera con mayor o menor radicalidad, según los casos).

El concepto de estructura ha ido adquiriendo, desde hace años, más y más importancia en los diversos ámbitos del campo de las ciencias naturales, a expensas de la vieja explicación por la causalidad. De estas ciencias pasó a la psicología (*Gestaltheorie*) y a la sociología («estructural-funcional» americana, etc.). Pero donde, con gran diferencia, ha adquirido un desarrollo extremadamente riguroso ha sido en el campo de la lingüística. El estructuralismo lingüístico, procedente del suizo Saussure seguido por las escuelas de Copenhague y Praga, junto con el muy importante de los Estados Unidos, más otras importantes contribuciones de franceses, ingleses, etc., ha servido de «modelo» a todas las aplicaciones posteriores llevadas a cabo por la nueva orientación de las ciencias humanas: a los intentos de integración de carácter filosófico y, por supuesto -y esto es lo que nos interesa aquí-, al nuevo marxismo de orientación estructuralista. Para entender el movimiento entero, y en especial su perspectiva marxista, hemos de empezar por ver qué novedades del estructuralismo lingüístico son los que han repercutido en las ulteriores aplicaciones del método.

7.21 El estructuralismo lingüístico

Creo innecesario precisar que no nos proponemos hacer aquí una exposición suficiente del estructuralismo lingüístico, sino, exclusivamente, recoger de él las notas que importan a nuestro objeto.

La lingüística estructuralista —como, según veremos luego, cu-

rioso paralelismo, también la filosofía que, de algún modo se corresponde con ella— se alza contra la concepción filológico-histórica, que no es sino una de las formas particulares del *historicismo* general del siglo XIX (uno de cuyos ilustres representantes, ya lo vimos, fue Marx), historicismo que, a su vez, había surgido como reacción contra la concepción clásica, humanístico-normativa, del lenguaje. La lingüística histórica con su voluntad de entender cada hecho histórico singular, perseguir su evolución temporal y tratar de captar así, en su reflejo verbal, el movimiento mismo de la historia, al convertirse en una aplicación de ésta -historia de la lengua-, se vedaba el acceso a su constitución como ciencia rigurosa: *de singularibus non est scientia*, la historia -concebida al modo tradicional- no es una ciencia, en ninguna de sus ramas¹⁶.

Ahora podemos comprender bien la trascendencia de la distinción de Saussure entre las dos caras del lenguaje: *langue* y *parole*. Comprendidos ambos son, por tanto, inseparables, pero conceptualmente distinguibles. Y el objeto propio de la lingüística es la *langue*, la estructura permanente de un idioma, y no la *parole*, su movimiento y cambio. Naturalmente, esto no significa cerrar los ojos al movimiento; pero, o bien ese movimiento y cambio aparecen como fenómenos aislados y, por tanto, estructuralmente irrelevantes; o bien adquieren una importancia tal que, al modificar algún elemento de la estructura, en cuanto ésta es sistemática, toda ella en mayor o menor grado se modifica, y es menester entonces replantearse el problema al auténtico nivel lingüístico de la *langue*. Así se ve que, contra lo que con frecuencia se dice, el estructuralismo no se limita a estudiar estructuras sincrónicas, también, especialmente el de la Escuela de Praga, acomete el de las estructuras diacrónicas. Pero éstas son vistas no a la manera continuista, heraclitana, del cambio continuo, sino como el reajuste de una *langue*, hasta tal punto comprometida por las alteraciones introducidas por su uso, la *parole*, que llega un momento en el que se reestructura, dotándose de un nuevo equilibrio lingüístico. Es decir, que la evolución del lenguaje a través del tiempo desemboca siempre

¹⁶ Sobre la posibilidad de una ciencia histórica rigurosa, cfr. Carl Hempel, Morton White, Arthur C. Danto, etc.

en una reestructuración. La lingüística estructuralista rechaza, como se ve, el método historicista, opuesto a la rigurosa conceptualización, pero de ningún modo al estudio diacrónico de la lengua.

¿Por qué ocurre así? Porque la *langue* consiste en un sistema de «modelos» supraindividuales, intersubjetivos, colectivos, que los individuos usan con una cierta libertad en su prosodia, poniendo mayor o menor énfasis y expresividad, con diferente tono y acento, pero siempre dentro del marco previamente dado dentro de aquella *langue*. O, dicho de otro modo, porque la *langue* posee una estabilidad –debida precisamente a su carácter arbitrario, al hecho de que la lengua es un puro sistema convencional de codificación, y que el sistema de los *signifiants* «se refiere» al conjunto de los *signifies*, pero nada más: la «mesa» o la «tabla» no son la cosa mesa ni contienen en sí nada de la «sustancia» de la mesa. Signo y sonido son independientes del significado.

Esta comprensión no-semántica de la *langue* permite:

1) operar con elementos puramente lingüísticos -signos, fonemas, morfemas;

2) por modo puramente *mecánico*;

3) es decir, mediante una «combinatoria» abstracta, sistemática; por ejemplo, según una teoría binarística que prescinde completamente del *sentido* (*signifié*) del lenguaje y se vale de la pura clasificación, comparación, semejanzas y diferencias del repertorio de elementos con que cuenta una *langue* y las «construcciones» o ensamblajes estructurales que ella permite.

Por supuesto que la lingüística estructuralista no es, ni quiere ser, más que una forma científica de estudiar el lenguaje, es decir, un método. No es, por tanto, que pretenda hacer afirmación alguna sobre la estructura de la realidad. Se limita a aislar el lenguaje de todo lo que por «semántico», «mentalista», «espiritualista», «psíquico», «social», «histórico», no es puramente sustancia lingüística, para poder estudiar ésta en sí misma, por sí sola y con todo rigor.

Pero aun cuando sin ninguna pretensión filosófica, encontramos que el estructuralismo lingüístico, metodológicamente: 1) rechaza el historicismo; 2) pone como clave para la explicación del lenguaje el

concepto de estructura y organiza su estudio en forma «mecánica», quiere decirse, por pura combinación de signos y entera precisión de significados; 3) considera el sistema lingüístico como previo al hombre que sólo puede usar de él sometiéndose a él.

Antes de seguir adelante confrontemos provisionalmente con el marxismo clásico estos puntos de vista, que los lingüistas no intentan de ningún modo extrapolar a otras disciplinas, pero que se imponen con el prestigio de que la lingüística estructuralista es la primera de las ciencias humanas que se ha organizado con un rigor comparable al de la lógica matemática: 1) el historicismo de Marx, tal como se ha entendido hasta ahora, corresponde a un método diferente, que aparece como propio del siglo xix y con el cual es imposible construir una ciencia rigurosa. Pero ¿no se cuenta con la posibilidad de entender diacrónicamente, como una sucesión de reestructuraciones, lo que hasta ahora se había interpretado como una continua evolución historicista?; 2) el concepto de estructura es en Marx, como vimos, central, y la explicación «mecánica», es decir, producida por la dialéctica de las fuerzas mismas en presencia, independientemente de las intenciones, buena o mala voluntad de los individuos capitalistas o proletarios, etc., perfectamente congruente con su teoría; 3) es esta consideración suprahumanística de la realidad -en el caso del marxismo, la realidad económica- la que, probablemente, según veremos más adelante, resultará más difícilmente conciliable con el humanismo marxista.

Conviene aquí recordar, casi como hecho puramente anecdótico, porque sólo el título estaba en la «dirección de la historia» de la presente problemática, la obra de Stalin, *Marxismo y cuestiones de lingüística*.

7.22 Filosofía analítica y lingüística en su relación con la lingüística estructuralista

La lógica formal ha seguido una línea de desarrollo paralela a la de la lingüística estructuralista al separar la cuestión de la sintaxis lógica de la cuestión semántica. Puede estudiarse un sistema de proposiciones -formalizadas o no- atendiendo exclusivamente a su consis-

tencia o coherencia, a su construcción y encadenamiento «mecánico» correctos, dejando completamente aparte el «valor de verdad». Y también hay una semejanza formal de proceder entre el neopositivista análisis atómico y molecular y el análisis estructural en fonemas, morfemas, etc. Dos puntos, sin embargo, nos interesan más.

El primero, muy bien puesto en claro por Niels Egmont Christensen¹⁷, consiste en el paralelismo del método de Wittgenstein y el grupo de Oxford con el lingüístico estructuralista de Hjelmslev. Uno y otro pretenden ser *lingüísticos* en el más excluyente sentido de la palabra. Las referencias extralingüísticas no son tales, sino al revés: el lenguaje, lingüístico o filosófico-lingüísticamente considerado, funciona como un juego, atendido a sus reglas intrínsecas, las que lo constituyen como tal: lo extralingüístico, en la medida -problemática- en que se puede «hablar» de cosas, más allá del lenguaje, lejos de servir de fundamento a éste, han de derivarse de él. (Y en efecto, eso es lo que muestra Hjelmslev a través de su famosa contraposición de «Wood», «Holz» y «Bois»: cada una de estas palabras, dentro de la estructura unitaria de la lengua a que pertenece, alumbrada, recorta, constituye un «mundo exterior» diferente.) En los lingüistas encontremos incoado, pese a sus protestas, el proceso que los filósofos a que nos estamos refiriendo llevan a cabo: la afirmación de lo que podemos llamar, al menos con referencia a Wittgenstein, «idealismo del lenguaje». Los lingüistas no hablan de *meaning* o significado más que para desentenderse de él, como extralingüístico.

Los filósofos conservan la palabra, pero la hacen equivalente de la “función”, el “papel”, el “comportamiento” de los términos, función, papel o comportamiento que varían según lo exija el contexto, el tipo especial de lenguaje (sublenguaje podemos decir: lógico, científico, ordinario, moral, religioso, etc.), *dentro* del cual se empleen¹⁸.

¹⁷ En su obra *On the Nature of Meanings. A philosophical Analysis*, de la que habrá pronto traducción española y a la que he dedicado una reseña en el núm. 49 (abril 1967) de la *Revista de Occidente*.

¹⁸ Un punto de vista marxista sobre la filosofía lingüística puede verse en Maurice Cornforth, *Marxism and the Linguistic Philosophy*.

El segundo punto que especialmente nos importa es la crítica, por esta misma orientación filosófica, del historicismo. La lingüística estructuralista ya vimos que es fundamentalmente no-historicista. Respecto de la filosofía, y aparte de la problemática de la fundamentación del conocimiento histórico y el punto de vista de una filosofía analítica de la Historia, sobre la cual nos remitimos a los autores citados en anterior nota, permítaseme que haga una rápida comparación de títulos famosos. Proudhon escribió una *Filosofía de la Miseria*; Marx, desde su punto de vista historicista de superación de la filosofía, replicó con una *Miseria de la Filosofía*. Popper, muy poco simpatizante del marxismo, como es sabido, ha contrarreplicado con una *Miseria (o pobreza) del Historicismo*. El estructuralismo responde a este movimiento general, filosófico como vemos también, de los historicismos lingüísticos y de las filosofías de la historia. El modo un tanto delfínico como se han cumplido los oráculos marxianos, no ha venido a corroborar, precisamente, su fiabilidad científica.

Los resultados que acabamos, brevísimamente, de exponer, no hacen, en su confrontación con el marxismo, sino corroborar lo que se concluyó en el párrafo anterior. El marxismo, partiendo de su concepto analítico de estructura (subestructura-superestructura), tendría que ser revisado para su desarrollo en un sistema económico cerrado y lo más formalizado posible. El cumplimiento de estos requisitos es fácil: a ellos se atienen, precisamente, muchos economistas nada marxistas hoy. Pero entonces habría que hacer con la superestructura lo que la lingüística con el *signifié*, lo que la filosofía lingüística con la hipotética *realidad* extralingüística: darla de lado. Mas entonces ¿no se pierde lo que parecía constituir la superioridad del marxismo sobre los sistemas económicos puros: su enmarcamiento en un contexto social, su sentido humanístico, su valor moral?

7.23 Estructuralismo aplicado a otras disciplinas

Quien más rigurosa y cumplidamente ha transferido la metodología lingüística más allá de ella misma ha sido el gran etnólogo -como antes se decía- Claude Lévi-Strauss¹⁹, que probablemente debe ser considerado como el más insigne representante hoy de la antropología cultural. Su estudio de las estructuras elementales del parentesco nos ofrece una brillante transposición del método lingüístico del «sistema», que es menester descubrir considerando, por modo puramente teórico, la relación estructural oculta a los individuos y al grupo que se estudian y cuya captación escapa asimismo al proceder empírico. Lévi-Strauss, que no carece de simpatía por el marxismo, considera a Marx como un gran precursor del estructuralismo, y en cuanto que, como ya vimos al hablar de la lingüística, la estructura global se impone al individuo sin que éste pueda siquiera hacerse normalmente cuestión de ella, se trata de algo que se ha de descifrar como Freud hizo con lo inconsciente²⁰ Los estudios mitológicos amplían el ámbito de aplicación de los códigos semántico y retórico, sexual y cósmico que generalmente son binarios (lo crudo-lo cocido; la miel-las cenizas; lo fermentado-lo podrido; la simetría de arriba-abajo, delante-detrás, agente-paciente) y también cruzados (inversión de sexo-rôle, oposición de mamíferos vegetarianos-aves de presa, etc.). La «redundancia» del lenguaje mitológico permite, según Lévi-Strauss, con relativa facilidad, descubrir su «gramática». Para ello es menester *accorder* -«afinar» y también «concordar», poner acordes- los mitos, como si fuesen instrumentos de música.

La consideración de la labor de historiador de Fernand Braudel como estructuralista no es, probablemente, demasiado exagerada. La comprensión de la historia, fundamentalmente, como económica y social, el acercamiento a los métodos de la antropología cultural y de la sociología, mucho más rigurosos que los de la historia entendida al modo tradicional, sus conceptos de la *longue durée*, o planteamiento

¹⁹ Sobre todo su *Anthropologie structurale*

²⁰ Tras esta pertinente alusión de Lévi-Strauss se comprende que uno de los más celebrados psicoanalistas sea Jacques Lacan, de inclinación marxista. Si, como pienso, la separación de lingüística y literatura es en parte convencional y no hay posibilidad de sacar a la crítica literaria del callejón sin salida de la orientación del «gusto», como no sea convirtiéndola en estudio de estructuras, se comprende la función de Roland Barthes en este campo..

en términos sociológicos del «tiempo largo», para distinguir la «civilización» (=continuidad) de la «sociedad»; del utillaje psíquico colectivo, el concepto de «área cultural» como ámbito de civilización, la voluntad de mostrar que todo esto constituye, en cada caso, una «estructura» que al historiador ordinario le cuesta trabajo percibir; y la necesidad de crear una «gramática» de las civilizaciones, así como las frecuentes citas de Lévi-Strauss y de Foucault, por ejemplo, nos muestran que cabe hablar en Braudel –y sin duda también en otros historiadores franceses afines a él– de un estructuralismo histórico. La «materia» sobre la que trabaja es la que, por definición, ya lo hemos visto, se presta menos al análisis estructural. De ahí el que tienda a erigir como concepto histórico fundamental el de civilización –las civilizaciones–, lo que permite la conceptualización de lo *histórico* como *diacrónico*; y no dispensa, naturalmente, de los estudios concretos de estructuras menores.

7.24 Metafísica estructuralista

Puesto que se trata de una teoría de moda hoy, la que ha venido a suceder en Francia al existencialismo²¹, es normal que se intenten aplicaciones a otros campos. A nuestro propósito basta con lo dicho, pero antes de hablar del marxismo existencialista debemos decir dos palabras del ensayo de constitución del estructuralismo en una teoría filosófica general por Michel Foucault²².

A partir del «modelo» de la lingüística y de sus aplicaciones a otros campos, en especial la de Lévi-Strauss, era de esperar, tenía que producirse, la integración filosófica, la elevación del método a metafísica. Nada menos que esto es lo que ha llevado a cabo Foucault.

La afirmación –por extrapolación– de la constitución de la realidad total como estructura, una vez colocada en este plano filosófico, implica que no ya la lengua o el sistema de parentesco, o el sistema de los mitos, lejos de ser comprendidos –mucho menos inventados– por los individuos, les comprenden, envuelven y conducen a ellos. Ahora

²¹ Junto a la polémica en torno al estructuralismo y al marxismo existe otra, como se sabe, entre existencialistas y estructuralistas, que no nos incumbe aquí.

²² Les mots et les choses. [Hay traducción en español, Ed. Siglo XXI, Méjico.]

bien, del «ser envuelto» al «ser disuelto» el individuo subjetivo en la objetividad de la estructura no hay más que un breve -si bien decisivo paso. Ser disuelto porque, de este modo el hombre vuelve a su origen: el hombre es una creación muy reciente que está a punto de desaparecer.

Estamos asistiendo a la «muerte del hombre». Pero ¿y el hombre como sujeto de la moral? Tras ese paréntesis de subjetividad moral -cuyo final fue el existencialismo-, ha sido el orden impersonal o suprapersonal, estructural del mundo, que ha prevalecido siempre, aquello a lo que hemos de volver.

Mas, ¿y la historia? La historia, que ha de entenderse conceptualmente de una manera «discreta», a saltos, diacrónicamente, consiste en los sucesivos modos de relación de «las palabras» con «las cosas». Evidentemente aquí, como para la lingüística, la dificultad de aprehensión conceptual está -lo sabemos desde Zenón de Elea en el pasaje, en el tránsito, que es menester entender como sucesión de situaciones, por reestructuración, conforme a diferentes constelaciones. Son desgajamientos, abandono de ciertos elementos de la estructura de la fase histórica anterior y, al revés, recepción, aculturación, sincretismo.

Anteriormente, por existir también una relación, al menos de paralelismo, hicimos referencia a la filosofía lingüística. Si comparamos cualquier libro de aquella escuela (incluidos los de Wittgenstein, susceptibles de una lectura «mística») con éste de Foucault, nos damos cuenta en seguida de que su «estilo» es completamente diferente²³. Lejos de toda sobriedad, el elemento *retórico* le aleja de lingüistas y filósofos lingüistas para emparentarle, por encima de todas las polémicas, con Sartre: «El hombre ha muerto» es una respuesta todavía más emotiva, más patética, que “Dios ha muerto”. El hombre, aunque ya abandonado a sí mismo, subsistía. Ya no. Dios era una ilusión, pero también el hombre. Una metafísica neociencista y estructuralmente determinística constituye el lado positivo, afirmativo, del mensaje.

7.25 Marxismo y estructuralismo

²³ Cfr., por ejemplo, como comparación ilustrativa, *The Concept of Mind*, de G. Ryle.

Algunos estructuralistas han expresado su adhesión al marxismo; así Lacan que, en su línea, continúa la vía de «complementariedad» de marxismo y psicoanálisis de Marcuse y Erich Fromm. Otros, como los italianos Lombardo-Radice (matemático, autor de una *Instituzioni di Algebra astratta*, en donde ha estudiado las estructuras formales del álgebra y la topología) y Luporini—²⁴ han criticado el «historicismo absoluto», adoptando una posición de estructuralismo moderado, para el que metodológicamente, el marxista debe perseguir la inteligibilidad mediante la construcción de «modelos» que de la compleja red de los fenómenos sociales, abstraen los relevantes para el futuro; y que ve en la antítesis, en la oposición, en la contradicción, el principio de la estructura, que es siempre dialéctica.

Dejando aparte Lacan que es, ante todo, psicoanalista, el gran teórico del marxismo estructuralista es Louis Althusser²⁵, paralelamente a como Foucault es el gran teórico del estructuralismo *tout court*. Creo que los cuatro puntos que nos interesan especialmente aquí son su concepto de la estructura (marxista), su «antihumanismo teórico», su antihistoricismo y su afirmación de la teoría, a la vez frente a la fenomenología y al existencialismo, y frente al voluntarismo.

Althusser piensa que desde el estructuralismo el concepto de estructura de Marx puede entenderse mucho más satisfactoriamente que hasta ahora. La *unidad* de infraestructura y superestructura se convierte en estructural, con lo cual la polémica entre el reduccionismo y la afirmación de la posibilidad de reinflujo de la superestructura pierde todo sentido. Y la contradicción es el modo mismo de la estructura, en su dialéctico reajuste. La comprensión estructural permite estructurar el tiempo o, por mejor decir, las fases temporales, los tiempos.

El tema del antihumanismo y el tema del historicismo se encuentran estrechamente entrelazados. Antihumanismo significa no ver ya en *el* hombre el sujeto de la historia, lo que, piensan Lacan y Althusser, fue uno de los grandes descubrimientos de Marx (frente a la historia de los reyes, los héroes, los «grandes hombres»). ¿Significa esto,

²⁴ Cfr. su artículo «Realtà e Storicità: economia e dialettica nel marxismo», en *Critica marxista*, enero-febrero 1966.

²⁵ Cfr. *Pour Marx* y también *Lire le Capital*. [Hay traducción en español de ambas obras: Ed. Siglo xxi, Méjico.]

como objetan los marxistas ortodoxos, la negación del leninista «momento subjetivo», o simplemente la negativa a presentar el marxismo, en contra de Marx, como una «filosofía»? Cuando Heidegger o entre nosotros, hace poco, el padre José María González Ruiz, han negado que el pensar del Ser o el Cristianismo, respectivamente, constituyan un humanismo, ¿se declaran por eso «antihumanistas»? Lo que intentan es comprender la realidad desde otra categoría -en nuestro caso la categoría «estructura»- y no desde la categoría «hombre», como, por ejemplo, Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). En un cierto sentido cabe sostener que, frente a la creciente «moralización» y la cada vez más rotunda afirmación del «sentido humanístico» que, como vimos en el capítulo anterior, manifiesta la historia del marxismo, los estructuralistas vuelven a la primacía de lo social-estructural, a una comprensión puramente *teórica y presuntamente* «científica», muy del gusto de Marx.

El antihistoricismo ya vimos que está en el espíritu del tiempo o, mejor dicho, de la ciencia que pretende serlo rigurosamente, de nuestro tiempo. No puede, pues, extrañarnos que los marxistas estructuralistas -extrapolando, como siempre, una tesis de la lingüística- sustituyan la «dialéctica histórica» por una «dialéctica mecánica» (tómese esta palabra en la acepción nada peyorativa -y tampoco «mecanicista», sino simplemente no-mentalista- en que la usan ciertos lingüistas). Es, piensan, la única manera de conceptualizar la historia.

Lo demás es partir —al modo historicista en el que, según el estructuralismo, quedan incursos fenomenólogos y existencialistas— de la «experiencia vivida». Pero la reducción de la ciencia teórica a la experiencia vivida²⁶ es, afirman los estructuralistas, seguramente con razón, completamente contraria a Marx. Y, por supuesto, hace imposible toda ciencia propiamente dicha al sacrificar a la “subjetividad” el control intersubjetivo en el que aquella necesita fundarse.

²⁶ En este sentido se comprende bien la afirmación de que «la pieza misma» (obra teatral) es la conciencia del espectador, por la razón esencial de que el espectador no tiene otra conciencia que el contenido que le «une de antemano a la pieza y al devenir de este contenido en la misma pieza», y todo el artículo de Althusser, incluido su bello final, que se publica en el núm. 87, agosto 1967, de la revista Primer Acta.

Al abdicar de una posición esencialmente teórica y conceptual, los marxistas existencialistas sustituyen la teoría por la *ideología* (otro concepto influido por la moda), es decir, por la voluntad de verificación a través de la praxis, es decir, por el voluntarismo: el criterio de la verdad se traslada así de la coherencia, construcción lógicamente correcta e intelectualmente satisfactoria, capaz de dar cuenta de todos los fenómenos sistemáticamente, etcétera, al cumplimiento, por la praxis, de la voluntarista profecía histórica. Si aspiramos a que el marxismo vuelva a ser lo que quiso ser y fue en el siglo XIX, con Marx, ha de reconstruirse bajo forma estructuralista.

¿Cómo ha sido recibida esta forma de neomarxismo por los otros marxistas?²⁷ Evidentemente, hay que distinguir. Algunos -los italianos mencionados antes- se hallan relativamente próximos a la posición de Althusser. Otros, por ejemplo los comunistas «oficiales», pero abiertos, de Crítica marxista y Rinascista, tienden a considerar: 1) que un marxismo no dogmático puede complementar sus inevitables lagunas y desarrollar algunos de sus puntos con otras teorías; 2) que, de todos modos, lo esencial está ya dicho siempre por Marx, compárese con la escolástica tomista abierta: según Gilson, por ejemplo, Santo Tomás fue ya existencialista -dentro de poco, aunque siempre retrasados, como parece que nos corresponde a los católicos, tendremos un «estructuralismo católico»: brindo la idea a los jóvenes estudiosos de Zubiri, sólo que mucho más y mejor que los Kierkegaard, Heidegger, Sartre, etc., y 3) que, en todo caso, Gramsci está libre de los reproches que pueden alcanzar a los otros, desde Lukacs hasta Sartre.

En Francia, el marxista Lucien Goldman venía sustentando ya un «estructuralismo genético», cuya tesis fundamental es la correlación entre las tensiones socioeconómicas existentes en cada fase histórica y la civilización correspondiente, a través de la mediación de la «visión del mundo» que en el lenguaje de la época -lenguaje que el estudioso marxista de hoy necesita descifrar- transcribe la tensión, especificada luego en el cambio civilizatorio. Si a esto se agrega el carácter inde-

²⁷ Como ya dije, aquí no nos incumben las réplicas de los fenomenólogos -por ejemplo, las interesantes de Paul Ricoeur- las de Sartre y sus seguidores, atacados todos por el estructuralismo. Es digno de señalarse el libro, favorable a éste, de Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*.

pendiente de su adscripción marxista, se comprende su apreciación desapasionada —«Entretiens sur le structuralisme»²⁸, según la cual enmarca esta posición en la época del «capitalismo organizado», al que corresponde, en todos los dominios, un pensamiento cientista y ahistórico.

También Roger Garaudy procura matizar, distinguiendo entre el maestro de los estructuralistas, Lévi-Strauss, para el que no tiene sino palabras de respeto, Althusser, al que llama «amigo» aunque polemice con él, Lacan, al que llama «doctor», y Foucault.

Quizá más duro que nadie -aparte Sartre-, incluso que *La Nouvelle Critique*, revista oficial del partido comunista, en Francia, ha sido el ex miembro del partido Henri Lefebvre, primeramente en el artículo “Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme”,²⁹ y muy recientemente en *Position: contre les technocrates*. Respecto de Lévi-Strauss piensa que su método le incapacita para aprehender lo verdaderamente importante: se le escapa la realidad y no retiene sino su objetivación. Así, al fijar su atención en los sistemas clasificatorios de parentesco y no en el «contenido» de lo que clasifican, la familia misma como realidad social. En el libro, paralelamente a como Sartre adscribe el estructuralismo a la burguesía, como su último refugio conceptual, y Goldman al neocapitalismo y su sociología, para Lefebvre el estructuralismo no es sino la forma tecnocrática del dominio de la cultura. Pues la tecnocracia está convirtiéndose, a su juicio, en la ideología de toda nuestra contemporaneidad, ya sea de derechas o de izquierdas.

Es tiempo ya de que, volviendo la vista atrás, reflexionemos sobre lo que significa la revisión estructuralista del marxismo, en relación con nuestro problema, el problema moral. Antes de entrar en ello reconozcamos que, como era de esperar, el estructuralismo desarrolla y enriquece el concepto marxista de estructura, a la vez que permite la satisfactoria resolución de las aporías intrarrelacionales de infraestructura y superestructura. La crítica, alegada con frecuencia por los

²⁸ L'homme et la société. Revue Internationale de Recherches et de synthèses sociologiques. También en el núm. de junio 1967 de la revista alemana *Alternative*, dedicada al estructuralismo.

²⁹ Rev. cit., núm. 1.

marxistas tradicionales, de que explica mejor el orden que la contradicción, me parece injustificada. Estructura no excluye tensión: al contrario, la supone. La antítesis orden-desorden no es tal, como ya vio Bergson. Lo que llamamos desorden es un orden que, por nuevo, nos sorprende. Orden y desorden significan «colocación» (no inerte sino estructural: incluyendo una interrelación, cuando menos espacial, de las partes). Desorden en sentido estructural es el orden nuevo o el momento de tensión máxima hacia él. Renunciar a comprender «teóricamente» el tránsito de un orden a otro es optar por la inteligencia frente a la intuición irracionalista. Esto también lo vio muy claramente el irracionalista Bergson, reconociendo por cierto la razón que asistía a Zenón de Elea. La teoría tiene sus limitaciones: no aceptarlas es caer en el peor de los irracionalismos, no el de Bergson sino el que se ignora a sí mismo. Por eso el historicismo no puede servir de fundamento a la teoría.

El «antihumanismo teórico» y mucho más la «muerte del hombre» son expresiones retóricas. Una lectura sin prejuicios de la obra de Marx está abierta a la interpretación *humanística* y a la interpretación *estructural*. Antes se criticaba siempre al marxismo, desde la derecha, porque en él la estructura social lo sería todo, y nada el individuo. En el capítulo anterior hemos asistido al proceso de la creciente valoración de la persona —en este sentido es fundamental la obra de Schaff y -lo que es normal, pues la persona es el sujeto de la moral— a la progresiva eticización del marxismo. Frente a esta tendencia, el estructuralismo quiere devolver al marxismo su primitivo carácter científico. Y yo, que soy bastante escéptico en cuanto al valor *científico* del marxismo, que, como vimos, debe ser cuidadosamente distinguido de su sentido *político*, creo que la única posibilidad que en el año 1967 tiene de *se faire avaler* como teoría es, precisamente, el estructuralismo. Pero quedan otros tres problemas: el de la praxis, el de la moral y el de la metafísica.

Marx unió estrechamente teoría y praxis. El estructuralismo, para dar valor teórico al marxismo, los desune. (No es que niegue la importancia de la praxis: lo que hace es situarla en el plano político.) ¿Qué pensar entonces de las predicciones-opciones de Marx? Proba-

blemente los estructuralistas no niegan la posibilidad de predicciones probabilísticas, que la estructura diacrónica de la realidad autorice hacer. Pero su dimensión de opción se sitúa en otro plano, el plano voluntarístico, que es propio de la política y no de la teoría.

¿Qué pasa entonces con nuestro problema, el del marxismo como moral? Evidentemente que, en el plano del que se ocupa el estructuralismo, quedaría disuelto. El marxismo sería pura teoría. (Al que en el plano político correspondería el comunismo, con su moral propia.) Si el marxismo, gracias al estructuralismo, se convirtiese, al fin, en lo que Marx quiso que fuese, el título del presente libro no conservaría ya sino un sentido histórico. Pero, evidentemente, esto no quiere decir que los marxistas pudiesen prescindir, en su praxis política, del problema moral. Sólo quiere decir que la moral habría dejado de formar parte de la estructura misma del marxismo como teoría-praxis. Eso sería todo.

Por otra parte, el problema de la moral es susceptible de ser transferido, al menos parcialmente, del nivel personal al plano de una ética estructural: éste era el sentido último de mi libro *Ética y política*.

En fin, y como hemos visto, el estructuralismo marxista se sitúa en el polo opuesto del voluntarismo. Al hacerlo así cae en ciencismo o, si se prefiere, en neociencismo: y, por tanto, en metafísica. Como he dicho muchas veces, yo no tengo nada contra la metafísica, pero no me parece que nuestra época (la pasada, sí; la futura, posiblemente también) pueda *creer* en ella. (Empleo la palabra «creer» en el sentido en que hablaba Ortega de «fe en la razón», nada más. Nosotros, los hombres de nuestro tiempo, seguimos teniendo fe -hasta cierto punto- en la razón, pero ya no en la metafísica.) Desde este punto de vista no creo que la intervención estructuralista altere fundamentalmente las cosas: el intelectual progresista partidario de un orden socialista sigue después del estructuralismo como antes de él: desgarrado entre su compromiso y su opción políticos por un lado y su escepticismo metafísico por el otro. El estructuralismo, por apoyarse metodológicamente en disciplinas científicas, puede hacer olvidar, por un momento, su carácter metafísico; pero sólo por un momento. En este sentido las ventajas del marxismo preestructuralista eran mayores: al haber ido

soltando lastre cientista-metafísico decimonónico, y haberse ido en cambio progresivamente eticizando, se convertía en más apto para la praxis política, y más coherente con ella. El estructuralismo viene a recargar con su propia metafísica la que de por sí ya aquejaba al marxismo.

Otra cosa ocurrirá —y es una posibilidad que se hará más probable a medida que vaya pasando la moda estructuralista— si el estructuralismo reduce sus pretensiones a lo puramente metodológico. Entonces, ciertamente, puede ser muy útil. Y, de todos modos, lo está siendo ya. Recuérdese lo que dijimos al principio, como el compromiso propio de este libro: que quienes sean marxistas por modo dogmático introduzcan la crítica, la problemática, en su convicción. Para esto ha servido ya y seguirá sirviendo, sin ninguna duda, el estructuralismo referido al marxismo. Lo cual también es marxismo como moral, comportamiento teórico moralmente responsable. Pues para comportarse responsablemente, para responder, es necesario el previo sometimiento a cuestión.

Capítulo 8

Marxismo y cristianismo desde el punto de vista moral

Como ya dije anteriormente, veo con poca simpatía que se hable de cristianismo y de marxismo situándolos, implícitamente, en el mismo plano. Y pienso que todo auténtico cristiano y todo marxista serio, deben estar de acuerdo en cuanto a esta voluntad de evitar confusiones. El marxismo, en efecto, tiende a hacerse más sobrio y riguroso, a renunciar a aquel halo emotivo -(pseudo)- religioso de que hablamos al comienzo. Y el cristianismo, por su parte, tiende a si-

tuarse en el plano estrictamente religioso, libre por tanto de compromisos temporales, políticos, que le corresponde. He aquí por que me siento muy alejado de la irenista actitud cristiano-marxista hoy tan extendida. Naturalmente, eso no obsta a que me parezcan muy convenientes los diálogos entre cristianos y marxistas: lo que ocurre es que, a mi juicio, el único plano fecundo es, precisamente, el moral. He aquí por qué cerramos este libro sobre el marxismo confrontándolo con el cristianismo: no ciertamente atendiendo al mensaje kerigmático-escatológico del uno, ni tampoco al sucedáneo escatológico-intramundano que, con frecuencia, proporciona el otro; sino al común terreno moral en el que cabe un diálogo entre ambos.

Hay, sin embargo, un problema previo que solventar: en tanto que, hacia el final de este libro, sabemos ya, más o menos, en lo que consiste el marxismo como moral, el concepto de «moral cristiana» es mucho más complejo y plural de lo que, si seguimos la simplificatoria concepción de quienes escriben sobre el tema, podría parecer. Si en el término de poco más de un siglo ha habido una evolución en la moral del marxismo ¿cómo no habrá ocurrido otro tanto, y mucho más, a lo largo de casi dos mil años de cristianismo? En otras ocasiones he hablado de ello, subrayando la enorme distancia entre la moral cristiana antigua, ascético-claustral, y el individualismo protestante de la laboriosidad con su nuevo tipo de ascetismo, totalmente intramundano. Aparte ese carácter individualista del protestantismo, sobre el que volveremos en seguida, nos importa subrayar que toda la moral del siglo XIX bajo la etiqueta de «cristiana», fue, en realidad, moral burguesa, quiero decir, moral establecida con y por el tiempo de la burguesía. Las cosas, o sea, el *contenido* del código moral, no cambian, lo que cambia es su sentido. La valoración burguesa se superpone a la cristiana y, conservando la materia, altera sustancialmente su espíritu. Todo se sigue, o se predica que se siga haciendo lo mismo que antes: pero ahora por razones sociológico-económicas que, naturalmente, no se invocan. La virginidad, la fidelidad conyugal de la esposa se convierten en «símbolos» de respetabilidad burguesa y hasta de bien cal-

culada inversión mercantil³⁰. Este clasismo aparece especialmente claro a través de las diferentes medidas que se aplican a la moralidad de las mujeres pertenecientes a la burguesía y a la de las otras, buenas para la prostitución. Y, por supuesto, también en ámbitos diferentes de la moral sexual ocurrió este mismo fenómeno de discriminación clasista: la propiedad privada era declarada -para seguridad de la burguesía— nada menos que de derecho natural, pero en cuanto a los «grandes negocios» se era sumamente «comprensivo».

Naturalmente, mientras la moral que se presentaba como cristiana ha sido fundamentalmente *burguesa* -es decir, al servicio de los intereses y valores de la burguesía- e *individualista*, no había posibilidad de diálogo con la moral marxista. Para referirnos a este segundo aspecto, hasta tal punto parecía indiscutible, en la época, la ecuación “moral = moral individual” que, como hemos visto, Marx y, tras él, la mayor parte de los marxistas, hasta una época muy reciente, han eludido el empleo de la palabra «moral», sustituyéndola por términos como «praxis», etc. Era menester que el cristianismo en cuanto tal, y concretamente el catolicismo, aceptasen el *engagement* mundano, fundado en una teología de las realidades terrenas, como se decía hace unos años, para que los cristianos, liberados de subrepticios compromisos, cobrasen conciencia de su responsabilidad *social*. No hay duda de que el carácter teológicamente comunitario, tan propio del catolicismo, en contraste con el protestantismo, y tan acertadamente puesto de relieve por los teólogos actuales, ha fundamentado doctrinalmente esta dimensión social de la actual moral cristiana, liberada de sus burguesas ataduras.

8.1 Moral social

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 considera-

³⁰ Puede verse mi artículo «Erotismo y moral de la juventud», en el volumen colectivo *El amor y el erotismo*, Colección Tiempo de España.

da 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. Una valoración cristiana auténtica y una valoración marxista de la existencia coinciden, la primera confesándolo abiertamente, la segunda no siempre, en que la oposición al capitalismo tiene que ser, ante todo, una oposición *moral*.

Pues se trata de la *injusticia*, de la brutalmente desigual distribución del bienestar material, hoy más que entre los individuos, entre los pueblos capitalistas y proletarios; y de la lucha por la emancipación intelectual, por la libertad espiritual de los hombres, entregados al culto laico de los bienes de consumo privado, a la idolatría de los productos de la civilización industrial. Adorno y Horkheimer denunciaron hace años la «industria cultural» o transformación de la «cultura» en una industria más, que cumple un doble cometido: el negocio económico y la manipulación de la conciencia. La conciencia, considerada por Marx como producto social, la «industria de la conciencia» de que hoy se habla, son puntos de vista críticos que han de ser tenidos en cuenta para la formación católica de la conciencia recta.

Conciencia recta significa hoy, ante todo, por una reacción muy explicable frente al individualismo religioso anterior, conciencia social. Y conciencia social quiere decir, *prima facie*, conciencia del problema social. Ante él es menester reconocer, creo, que la Iglesia permanece, como dicen los marxistas, en una actitud de «ambigüedad irresuelta». Por una parte se empieza a reconocer que, frente al «liberalismo» y la «caridad» paternalista, es menester dotar a la moral de una *organización social*, facilitar estructuralmente a los hombres su bondad moral. Pero el hecho de que la base social del catolicismo en los países latinos sean la alta y media burguesía; la resistencia de la Iglesia a abandonar por completo el campo político, como lo muestran el «constantinismo» del Estado triunfal, sojuzgadoramente católico, de determinados países, al servicio, claro está, de intereses conservadores, y más discretamente, el mantenimiento de partidos políticos confesionalmente católicos; y, en fin, la utilización de la religión como la «ideología» de la clase dominante, siguen constituyendo obstáculos

para el diálogo político—moral entre marxistas y católicos. Mas ahora debemos ver el problema por el otro lado.

8.2 El problema del ateísmo y la alienación

Desde el punto de vista católico creo que el obstáculo metafísico consistente en el sedicente «materialismo» comunista ha perdido importancia con las nuevas interpretaciones de la relación estructural base-superestructura, de las que ya hemos hablado. Subsiste, sin embargo, el problema del ateísmo marxista. Personalmente, y tal vez porque me parece mucho más serio el marxismo como moral que el marxismo como metafísica, creo que es desde el primer punto de vista como el problema nos importa: religión como alienación. La palabra «alienación» es ambigua: lo mismo ha servido a los católicos y otros espiritualistas para poder tomar filosóficamente en serio al marxismo -naturalmente, el del joven Marx- como *interlocuteur valable* que, al contrario, ha servido a los marxistas para considerar como alienación la religión.

Pero considerar la religión como alienación es criticarla desde el punto de vista moral³¹; es ver en ella el «opio del pueblo», un estupefaciente que sumía a las masas proletarias en la resignación y el conformismo, que les hacía renunciar, por una «dicha ilusoria», a la lucha por la «dicha real». Ahora bien, según Marx, la función de la religión también es ambigua, y no meramente negativa: «es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra, la protesta contra la miseria real». La religión como protesta: insuficiente, evasiva, lo que se quiera, pero protesta. El marxismo habría venido a dar eficacia a esta protesta. Pero esto quiere decir que ella no era mero «opio», sino que cumplía una función no por inoperante menos positiva. Esta función ¿ha desaparecido con el advenimiento del marxismo? Vistas las cosas objetivamente, parece que no: el socialismo marxista no se ha implan-

³¹ Punto de vista que no es especialmente marxista. En otros lugares he estudiado el advenimiento histórico del deísmo antiprovidencialista primero, del ateísmo después, por razones «morales» (un Dios que rige un mundo malo, un Dios que lo ha creado así sería el espíritu del mal, de ningún modo el espíritu del bien: por tanto no puede haber Dios).

tado, ni mucho menos, en todos los países, e incluso en aquellos donde se ha implantado, dista mucho todavía del perfecto comunismo, único que podría proporcionar aquella «dicha real». Entre tanto, y siempre que no vuelva a ser utilizada como «opio», incluso desde una posición marxista, puede ayudar a mantener una esperanza, la del advenimiento del reino de «Dios» (póngase aquí la palabra que se quiera) a este mundo. Naturalmente, cabe seguir luchando, con renuncia expresa a esa ayuda. Pero como ha confesado abiertamente Luporini, estamos entonces ante una pura «opción» moral; o, por decirlo con la expresión de Max Scheler, que él hace suya, se trata de un “ateísmo postulatorio”, de una *apuesta* como la de Pascal, sólo que de signo contrario.

8.3 Sociedad secular, pluralismo, apertura

La historia marcha muy de prisa y la alienación contemporánea, mucho más que en la religión, como pensó Marx, parece hallarse en el *divertissement* –usemos la palabra pascaliana- que proporciona la sociedad de consumo. ¿Y qué sentido puede tener para un marxista hoy proclamarse ostentadamente ateo, cuando ya no hay que ir a Nietzsche o a Sartre, sino que son los mismos teólogos cristianos quienes hablan de la «muerte de Dios»? «Muerte de Dios», «muerte del hombre», aceptación angustiada o tranquila del sinsentido de la vida, desmitologización, escepticismo y droga parecen ser las características de nuestro tiempo.

«Políticamente, filosófica y culturalmente también -ha escrito John Cogley, un católico americano-, la Iglesia ya no tiene nada que dar al mundo más que memorias.» La tendencia de la civilización parece ser de un progresivo racionalismo. Ahora bien, el cristianismo no es un racionalismo, pero tampoco el marxismo. Uno y otro consisten esencialmente en fe y en esperanza: que los contenidos de esta fe y esta esperanza sean no sólo diferentes, sino referidos al trasmundo o al mundo, no deja de aproximarlos, en tanto que el racionalismo actual no opera ya más que con la razón, pero sería excesivo llamarla «fe en

la razón». La razón no es ya, para él, más que la única herramienta útil.

En el fondo no es exagerado afirmar que lo que acerca al marxismo es lo mismo que acerca a las distintas confesiones cristianas, y aun a todas las religiones: la secularización integral, es decir, el descreimiento total. Ya hemos dicho antes que el tema «religioso» más actual o de moda es el de la «muerte de Dios», al que respondía el estructuralismo con la afirmación de la «muerte del hombre». Es verdad que la mayor parte de quienes se siguen llamando cristianos son menos dramáticos, pero no por eso más profundamente religiosos. Los sociólogos de la religión occidental nos muestran cómo las iglesias, institucionalizaciones de lo sacro, y las sectas, fermento de religiosidad viva, son convertidas en América en *Denominations*, nombres, etiquetas, asociaciones, pertenencias a grupos que proporcionan una sensación de seguridad. Y en el mundo católico ya no se fundan Ordenes religiosas, sino Institutos seculares. El cristianismo acentúa cada vez más, en los teólogos de la secularización, su sentido ético; y en los no-teólogos, su vivencia como *way of life*. Mas como, por otra parte, igual le ocurre al marxismo, lo natural es que se acerquen el uno al otro. ¿Quién había de decirnos, hace unos decenios, que un comunista, Roger Garaudy, se indignaría al ver puesta a un lado, en la historia, la moral cristiana que, protesta él, ha colmado siglos y siglos y todavía, bajo forma secularizada, sigue influyendo?

El acercamiento del marxismo y el cristianismo obedece, como hemos visto, a que en el mar del escepticismo occidental, subsistan como dos grandes islas de fe y de esperanza; pero también a que su moral, por debajo de los anticuados rótulos, «materialismo» y «espiritualismo», respectivamente, sigue siendo viva y operante.

Por tanto, si se quiere, es a la vez su debilitación y su fortaleza lo que les acerca. El marxismo se fracciona en una pluralidad de marxismos, socialismos y comunismos. Las diferentes confesiones se vinculan en un movimiento ecuménico. Pero, como ha visto Bryan R. Wilson³², el ecumenismo no es sino la «respuesta» religiosa a la situación de secularización.

³² En su libro *Religion in Secular Society*.

El comunismo monolítico y el catolicismo integrista fueron triunfalistas. Ya no pueden seguir siéndolo. El comunismo de la U. R. S. S. lentamente —demasiado lentamente— se va desestalinizando; y el Concilio Vaticano II lentamente —demasiado lentamente— va transformando la Iglesia. Cada uno a su manera comienzan a ser menos dogmáticos. La Iglesia, por boca de Pablo VI, pidió perdón al mundo, y reconoce la libertad religiosa. Los comunistas —algunos comunistas al menos, —como Lucio Lombardo Radice— no consideran ya al marxismo como «concepción del mundo omnilateral, completa de una vez por todas », y la Iglesia se renueva y cambia cosas que parecían inmutables. La escolástica parece dejar de ser la filosofía oficial, y a la renuncia a su realismo ingenuo corresponde la idea que el citado Lombardo Radice se hace del conocimiento, no ya como reproducción fotográfica, sino como «imagen estructuralmente isomorfa». La Iglesia renuncia a las condenaciones, y cada día son más los pensadores comunistas que demandan la libertad intelectual, porque es ella, y no el dogmatismo, la única manera de evitar el error o, al menos, de no quedar prisioneros de él.

Durante años hemos dispuesto de un solo modelo de comunismo, el soviético. Hoy existen otros, y en algunos de ellos la Iglesia ejerce en paz y libertad —no exenta a veces de dificultades— su misión religiosa. Los católicos pueden pensar que se trata de pura «táctica». Pero ¿no podrían decir otro tanto de los protestantes al asistir hoy al reconocimiento de la libertad religiosa, y los mismos comunistas respecto de los Estados occidentales que reconocen su partido como legal?

No se trata aquí, apenas es necesario decirlo, de preconizar la coexistencia abierta, dinámica, pluralista con el comunismo, pues no estamos escribiendo un libro de política. Se trata de mostrar dos clases de confluencia entre el marxismo y comunismo: una, la que sobre todo nos importa aquí —y que no es ni mucho menos completa—, en cuanto a la moral y su dimensión social. Otra, en la que aquélla se enmarca, que es una confluencia de situación. Marxismo y cristianismo —marxismo y catolicismo— parecen dispuestos a aceptar el pluralismo, buscar el diálogo y tender a la apertura. Actitud ambivalente, en la que es difícil determinar qué papel ha jugado la desinteresada convicción y

cuál la conciencia de la necesidad. Las siguientes palabras de Waldeck-Rochet, Secretario General del Partido Comunista francés, expresan bien este sentido pragmático, fríamente realista, utilitario, del diálogo:

«Il vaud mieux réaliser le bonheur des hommes ensemble que de se disputer sur la question de savoir si le Ciel existe ou non».

Cualquiera que sea nuestra opinión sobre el valor moral del comunismo y su posibilidad de realizar la felicidad de los hombres, me parece que es en este plano, no religioso ni metafísico, ni de oscura atracción sentimental, sino de fría, serena ponderación de las concretas vías de promoción de bienes y evitación de males, donde el diálogo entre católicos y marxistas debe entablarse para que pueda ser productivo.

«Marxismo como moral será así, también, diálogo moral con el catolicismo, con los católicos mejor dicho.

