

EL PROYECTO MORAL DE MARX CIEN AÑOS DESPUES

Victor PEREZ DIAZ

1. ¿Con qué criterios vamos a juzgar a Marx? ¿Merece ser tomado en serio, o le trataremos como a un «pensador estimulante», y un «moralista sugestivo»?

La obra de Marx contiene dos obras intelectuales relacionadas pero distintas, que pretenden ser una filosofía de la libertad (o una moral de la historia) y una ciencia de la sociedad. A la vista de la experiencia de estos cien años, ¿hasta qué punto son éstas, pretensiones cumplidas, o meras pretensiones? ¿O tal vez no son siquiera pretensiones a tomar en serio: son, meras «sugerencias»? Estos interrogantes implican una pregunta más general: ¿con qué criterio hemos de juzgar a Marx? La respuesta no es ni mucho menos obvia.

No pocos marxistas han tomado y toman a Marx «demasiado en serio» (1). Son «dogmáticos», se atienen a los textos, o más bien a las diversas interpretaciones de los textos dadas por una sucesión de perfiles venerables (de Marx, Engels, Lenin y quienes el azar del último Congreso designe), a la glosa de esta tradición canónica. La rigidez de estos marxistas ortodoxos puede tener consecuencias prácticas enormes, tanto más graves si uno vive sometido a ellos. Pero su interés teórico es nulo. Más interés tienen los marxistas occidentales que pretenden curarse del dogmatismo ortodoxo lanzándose en la dirección opuesta y tratando de hacer posible la evolución del dogma.

Gran parte de las energías mentales de estos marxistas se emplean justamente en justificar por qué no se debe tomar a Marx rigurosamente en serio. La determinación por la economía, junto con la teoría de la base y la superestructura, la lucha de clases como motor de la historia,

el protagonismo histórico de la burguesía y el proletariado en sus respectivas revoluciones, el fin del Estado, el Estado capitalista instrumento de clase o coalición de clases, etc.: *todas* estas afirmaciones de Marx, al parecer, no deben ser consideradas en sentido estricto, ni mucho menos juzgadas conforme a su significación literal, textual o contextual en la obra de Marx.

Estas escuelas marxistas han propuesto definiciones nuevas de términos (economía, determinación, clases, burguesía, revolución, etc.), sugiriendo que las proposiciones de Marx deben ser tomadas como metáforas u orientaciones de carácter general. Pero no contentas con esto (2), en su lugar han edificado teorías que, siendo nuevas o propias, han sido identificadas como «marxistas», es decir, como antiguas y ajenas, procedentes del pensamiento de Marx, y propiedad de la comunidad de los marxistas. Estas teorías se han orientado, típicamente, hacia su aplicación práctica. No hay apenas marxista alguno que no enfatice la relación entre una teoría correcta y una práctica correcta (cualquiera que sea el sentido que se dé a estos términos), y no anuncie o proclame la significación histórica (léase: práctica) de sus lucubraciones.

Claro que los teólogos y los juristas nos han acostumbrado a todos estos procedimientos: redefinición de los términos, interpretación analógica y construcción de una tradición jurisprudencial o de magisterio eclesiástico que propone una lectura autorizada y eficaz para la resolución de los conflictos (naturales o sobrenaturales) correspondientes. Pero, al fin y al cabo, teólogos y juristas *pueden* hacer esto *porque* se refieren a una dogmática, no a una obra de ciencia, y también porque se refieren a una norma positiva garantizada por una sanción ex-

EL PROYECTO MORAL DE MARX CIEN AÑOS DESPUES

Victor PEREZ DIAZ

1. ¿Con qué criterios vamos a juzgar a Marx? ¿Merece ser tomado en serio, o le trataremos como a un «pensador estimulante», y un «moralista sugestivo»?

La obra de Marx contiene dos obras intelectuales relacionadas pero distintas, que pretenden ser una filosofía de la libertad (o una moral de la historia) y una ciencia de la sociedad. A la vista de la experiencia de estos cien años, ¿hasta qué punto son éstas, pretensiones cumplidas, o meras pretensiones? ¿O tal vez no son siquiera pretensiones a tomar en serio: son, meras «sugerencias»? Estos interrogantes implican una pregunta más general: ¿con qué criterio hemos de juzgar a Marx? La respuesta no es ni mucho menos obvia.

No pocos marxistas han tomado y toman a Marx «demasiado en serio» (1). Son «dogmáticos», se atienen a los textos, o más bien a las diversas interpretaciones de los textos dadas por una sucesión de perfiles venerables (de Marx, Engels, Lenin y quienes el azar del último Congreso designe), a la glosa de esta tradición canónica. La rigidez de estos marxistas ortodoxos puede tener consecuencias prácticas enormes, tanto más graves si uno vive sometido a ellos. Pero su interés teórico es nulo. Más interés tienen los marxistas occidentales que pretenden curarse del dogmatismo ortodoxo lanzándose en la dirección opuesta y tratando de hacer posible la evolución del dogma.

Gran parte de las energías mentales de estos marxistas se emplean justamente en justificar por qué no se debe tomar a Marx rigurosamente en serio. La determinación por la economía, junto con la teoría de la base y la superestructura, la lucha de clases como motor de la historia,

el protagonismo histórico de la burguesía y el proletariado en sus respectivas revoluciones, el fin del Estado, el Estado capitalista instrumento de clase o coalición de clases, etc.: *todas* estas afirmaciones de Marx, al parecer, no deben ser consideradas en sentido estricto, ni mucho menos juzgadas conforme a su significación literal, textual o contextual en la obra de Marx.

Estas escuelas marxistas han propuesto definiciones nuevas de términos (economía, determinación, clases, burguesía, revolución, etc.), sugiriendo que las proposiciones de Marx deben ser tomadas como metáforas u orientaciones de carácter general. Pero no contentas con esto (2), en su lugar han edificado teorías que, siendo nuevas o propias, han sido identificadas como «marxistas», es decir, como antiguas y ajenas, procedentes del pensamiento de Marx, y propiedad de la comunidad de los marxistas. Estas teorías se han orientado, típicamente, hacia su aplicación práctica. No hay apenas marxista alguno que no enfatice la relación entre una teoría correcta y una práctica correcta (cualquiera que sea el sentido que se dé a estos términos), y no anuncie o proclame la significación histórica (léase: práctica) de sus lucubraciones.

Claro que los teólogos y los juristas nos han acostumbrado a todos estos procedimientos: redefinición de los términos, interpretación analógica y construcción de una tradición jurisprudencial o de magisterio eclesiástico que propone una lectura autorizada y eficaz para la resolución de los conflictos (naturales o sobrenaturales) correspondientes. Pero, al fin y al cabo, teólogos y juristas *pueden* hacer esto *porque* se refieren a una dogmática, no a una obra de ciencia, y también porque se refieren a una norma positiva garantizada por una sanción ex-

terior, humana o divina, no a una tarea de persuasión moral.

Ahora bien, a pesar de las apariencias, los intérpretes de una dogmática, sean ortodoxos o no, no consideran el contenido cognitivo del dogma realmente en serio. Ya sé que algunos están dispuestos a morir (o hacer morir a otros) por determinadas palabras o expresiones de los textos. Sin embargo, teólogos y juristas acaban siempre tomándose con estos textos enormes libertades. La intención del legislador, divino o humano, acaba siendo lejana o inescrutable. Lo que acaba contando es la comunidad de colegas en el manejo de los textos, a distancia de los profanos, o los laicos, cuya fe ingenua en la literalidad de los textos conviene quizá entretener, con cierta condescendencia. No digo que el interés corporativo de los juristas o teólogos domine su interpretación. Ocurre con frecuencia, pero no siempre, ni mucho menos. Para empezar, porque tienen intereses encontrados. Pero además, y sobre todo, porque su «interés» puede revestir formas sumamente amplias, y en cierto modo altruistas. El interés de los juristas puede ser la paz y la seguridad jurídica de la comunidad en cada circunstancia histórica; y tratan de interpretar el texto del legislador (que procede, típicamente, de otra época) con vistas a este interés. El de los eclesiásticos puede ser el de asegurar la paz de los espíritus de los fieles, evitar las fuentes de escándalo o perturbación, etc., durante su estancia en este valle terrenal.

Naturalmente, siempre habrá un puñado de juristas o de teólogos que interpreten los textos con actitud menos pacífica, pensando, por ejemplo, que el mensaje aporta no la paz, sino «la espada», o lo que otros consideran una «justicia revolucionaria». Pero esto no contradice el argumento. Típicamente los dogmáticos fingen respeto reverencial al dogma, pero en realidad lo manejan con libertad, con vistas al efecto práctico del texto en el marco de su comunidad de referencia. ¿Cómo es esto posible? Simplemente, porque en último término tratan sus proposiciones como proposiciones normativas y aplican a las mismas un criterio de coherencia interna, de adecuación a la intención del legislador originario, de adecuación al interés presente de una ordenación de la vida actual; pero no aplican el criterio de su *verdad*, o adecuación a un objeto exterior a las mismas.

La comunidad (o las comunidades) marxista(s) puede(n) tomarse con buena conciencia todo tipo de libertades con Marx, por la misma razón. Pueden adherirse a un marxismo estructuralista, hegeliano, funcionalista, fenomenológico, existencial, cristiano, musulmán, etc. Pueden suscribir el marxismo de socialdemócratas moderados o blanquistas inmoderados en sus diversas acepciones, leninistas, stalinistas, trotskistas, castristas, maoístas, etc. Esta capacidad casi universal de metamorfosis sugiere una identidad débil, como la de un actor demasiado versátil.

Ahora bien, la comunidad marxista puede ser tantas cosas y puede llenar el marxismo de contenido tan variopinto, precisamente porque lo ha vaciado previamente de contenido. La prodigiosa diversidad aparenta ser muestra de su vitalidad. Pero ¿no será una indicación de que se ha convertido en «madera muerta», como hubiera podido decir el joven Marx? (3). Pero ¿qué significa «vacío de contenido», o «convertirse en madera muerta»? Quizá simplemente esto: que los marxistas, típicamente, se han desentendido del *contenido de verdad* de la obra de Marx.

A esto me refiero cuando digo: los marxistas, típicamente, no toman a Marx en serio. Le rinden homenaje... y le desprecian. Precisamente por esto, con profética anticipación, Marx se declaró a sí mismo no marxista (4). Porque no quería homenajes rituales, sino análisis críticos. Porque los homenajes rituales se rinden a los muertos definitivamente muertos. Por eso creo que rescatar a Marx de entre los muertos es rescatarle de las manos de los marxistas. Y juzgarle como él quería, probablemente (5), ser juzgado: por su contenido de verdad. Es decir, *duramente* y no *blandamente* o con una indiferencia condescendiente y cortés.

Lo que los marxistas hacen, lo imitan los semimarxistas de profesión. Hay los marxistas de estricta observancia, y los de dudosa lealtad. Abundan éstos entre hombres públicos a dos bandas. Se distinguen por el *coup de chapeau* a Marx: «grandes méritos como pensador, importancia del método, del análisis de las clases, del mensaje utópico...». Pertenecen al género de los que «no son, pero casi son». No son marxistas, pero (ojos graves, voz en registro

bajo): «está superado, pero no está superado»; «ha pasado mucho tiempo, pero lo fundamental está ahí», etc. Los políticos a dos bandas casi confiesan sinceramente su insinceridad: usan a Marx como un capital precioso de símbolos de solidaridad o de intimidación, que no saben si se está devaluando, ni a qué velocidad: por esto usan de ese capital con sensatez y con cordura.

Pero semimarxistas semejantes se observan entre artistas e intelectuales. Algunos artistas, por ejemplo, lo usan para expresar sentimientos de solidaridad con «el pueblo», generalmente a distancia, o de hostilidad hacia la burguesía, que, incidentalmente, les lee, compra sus cuadros, les da de vivir, les proporciona un público de *connaisseurs*, amigos, familiares, afectos, entretenimientos, etc. Pueden ser «marxistas» porque no conceden un momento de atención al *contenido de verdad* del marxismo. En su oficio pueden llevar la exigencia de la veracidad a su punto culminante: en su lectura «marxista» de la historia y de la sociedad, les basta expresar sentimientos vagos e intensos, y pertenecer a la tribu correcta.

Curiosamente, otro tanto ocurre con no pocos intelectuales semimarxistas o progresistas, de mayor o menor prominencia en un determinado campo del saber, que aceptan situarse en el entorno del marxismo y rendirle homenaje. Hacen suya aquella hiperbólica afirmación de Sartre cuando declaraba al marxismo el horizonte filosófico de nuestra época: lo que permitía situar todo fenómeno cultural (6). Curiosísima pretensión cuando se observa que lo que es supuestamente capaz de situarlo todo, ha sido y sigue siendo incapaz de situarse a sí mismo: incapaz de una explicación marxista del propio marxismo, o una explicación marxista de las sociedades marxistas realmente existentes.

Todas estas gentes adoptan ante la obra de Marx una actitud ambigua. A primera vista, reverente; en realidad, despectiva. Si son marxistas, le hacen reescribir *El Capital* o redefinen el marxismo. Si son semimarxistas, le rinden homenaje sin concederle en el fondo la menor atención (7). Mi posición, *no marxista*, es rigurosamente la contraria. Creo que Marx puede y debe ser tomado en serio. Es lo que debemos hacer con quien personalmente considero uno de nuestros clásicos en el terreno de encuentro de la filosofía y la ciencia social. Debemos res-

petarle como es, sin intentar completarle o suplantarle con nuestros propias teorías. Debemos juzgar según *standards* «duros» sus problemas, sus preguntas y sus respuestas (8).

2. Problemas de una teoría moral implícita: Las incertidumbres del joven Marx, y algunas dificultades de su filosofía de la alienación y del salto a la obra de la madurez.

Nuestro paso siguiente en esta discusión consiste en enfrentarnos con el hecho de que la teoría moral de Marx es una teoría moral implícita. Quiere ello decir que no hay una exposición directa de la teoría moral en la obra de Marx. Hay sí referencias morales, expresiones de sentimientos, proposiciones fragmentarias, inferencias a hacer a partir de otras proposiciones. En el intento de comprender el porqué de esta ausencia, comenzaré, en este capítulo, llamando la atención sobre el origen intelectual de Marx. Marx se inicia en un medio cultural restringido, de postrimerías de la filosofía idealista alemana, obsesionada por el tema de la convergencia entre la razón o la moral y la historia. Marx arranca con una confusión entre valores y hechos, teoría y praxis; y sale de esta confusión, en un primer momento, a través de la filosofía o la teoría de la alienación. Esta filosofía contiene, bajo forma de análisis crítico de la realidad, un esbozo importante de teoría moral. Sin embargo, esta filosofía no da respuesta a la pregunta de cómo realizar, o llevar a la realidad, la crítica de la alienación. Una vez que la atención de Marx se orienta en su madurez, y cada vez más, hacia la respuesta a esta última pregunta, se desentiende de la discusión moral *per se*. Y esto tiene dos consecuencias sobre la reflexión marxista. Una, que parte de la teoría moral se introduce en su ciencia, en forma de simplificaciones excesivas, silencios, confusiones, interferencias. Otra, que la teoría moral quedará definitivamente implícita en su obra de madurez. Asistiremos por ello al espectáculo chocante de un autor obviamente impulsado en su vida política y su trabajo por motivaciones morales, propicio incluso a la expresión apasionada de sus sentimientos, que no discute de moral. Como asistiremos en la historia del marxismo a la coexistencia de marxistas-políticos más que dispuestos a usar del lenguaje moral para per-

HEGEL Y LA UNIVERSIDAD DE BERLÍN

Hegel (nacido en 1770) muere en 1831, en el punto culminante de su influencia en la Universidad de

Berlín. Marx (nacido en 1818) llega a esta Universidad en 1837. La obra de Hegel domina la juventud de

Marx. Y, sin embargo, su conversión al hegelianismo está marcada por una profunda reticencia. Abraza casi al tiempo la obra de Hegel y la crítica de Feuerbach a esta obra. El diálogo de Marx con Hegel se desarrolla a lo largo de toda su vida, y se refleja en sus estudios económicos de madurez. La herencia de Hegel sobre Marx será múltiple: herencia de problemas, herencia de optimismo histórico, herencia de ambición en el conocimiento de la totalidad, herencia curiosa y dudosa de la dialéctica.



encuentran su acomodo en la nueva teoría de madurez, pero lo hacen no de un modo explícito, sino implícito. Esta modalidad implícita tiene consecuencias perturbadoras sobre el contenido mismo y el grado de elaboración teórica de las mismas.

Es obvio, en efecto, que capitalismo y sociedad burguesa son para Marx «condenables». Los textos son inequívocos al respecto. No tanto porque lo denoten y lo argumenten así explícitamente. Sino porque, sobre todo, así lo connotan con abundantísimas muestras de indignación moral, sarcasmo, arrebatos emocionales de denuncia. Curiosamente, la enorme inhibición

de Marx para formular de manera explícita una teoría moral normativa se compensa con su desbordamiento o desinhibición en la expresión de sus sentimientos morales. Más aún, su definición de los fenómenos incorpora la valoración moral negativa. Capitalismo es definido por una relación de intercambio desigual caracterizada como explotación. El concepto de explotación, aparentemente analítico y descriptivo, incorpora sin embargo gran parte del contenido moral que se expresó antes bajo el concepto de alienación económica. La experiencia de pérdida de la esencia por parte del sujeto se convierte ahora en pérdida de la fuerza de trabajo, que se convierte así en esencia alienada bajo forma

suadir a lo que llaman «las masas», y marxistas-teóricos reacios a una argumentación moral explícita. Pero veamos todo esto más despacio.

La teoría inicial de Marx, lo que él llama entonces la filosofía crítica, pretende ser unidad de hechos y valores, realidad y normas, como pretende ser también unidad de teoría y práctica. Praxis implica acción con vistas a la consecución de objetivos, o/y adecuación a valores, acción estructuralmente moralizada, a la vista de una opción entre varias acciones posibles, y por lo tanto justificándose frente a su alternativa. La teoría de la «unidad de teoría y praxis» contiene en el joven Marx varias proposiciones: la teoría tiene efectos prácticos; teorías y prácticas diversas van juntas, se corresponden, se refuerzan unas a otras, pertenecen a la unidad del mismo «espíritu de los tiempos» (o, como dirá más tarde: la ideología corresponde a la práctica económica, los intereses políticos, etc.); la praxis realiza la teoría: actualiza principios de razón, principios de razón moral, es decir valores. Justamente por esto, porque la praxis realiza la teoría, la realidad histórica no queda sólo como realidad empírica sino que se convierte en realidad moral, y lo real se corresponde con el valor (o con «lo racional»). Estas proposiciones de Marx no son en su momento, ni pretenden ser, originales o nuevas. Pertenecen al género de variaciones escolares del hegelianismo de la época; similares a las de Cieskowski, Bauer, Hess y otros (9).

Ahora bien, el modo y el talante como Hegel y la izquierda hegeliana (y con ella Marx) entienden esa correspondencia, no es idéntico (10). En Hegel la teoría moral se ha convertido, ya hoy, en historia real. Queda un margen, todavía, de tensión y lucha política, en la que el propio Hegel interviene, como es obvio para quien lea sus discusiones sobre el Parlamento y la prensa, por ejemplo, y sus muchas polémicas (11). Pero Hegel margina o desenfatisa ese activismo. En cambio, los jóvenes hegelianos lo sobreenfatizan. Aparentemente contraponen realidad y razón, pero pronto se observa el reverso de la medalla: todos ellos, y desde luego Marx, son demasiado profundamente hegelianos para no esperar la inminente realización de la razón. En el fondo del debate entre Hegel y la izquierda hegeliana está la lectura optimista que todos comparten de su época histórica como el escenario de un encuentro entre la realidad de un

lado y la libertad (que es la razón moral) y la razón de otro. Hegel y Marx ven una convergencia entre razón e historia: pero Hegel la ve en acto mientras que Marx la ve en potencia. La realidad para Marx no es aún racional, debe ser transformada, si bien esa transformación está ya en curso (12).

Este impulso imperioso y urgente hacia la realización de la teoría, patente en el joven Marx casi desde el primer momento, se expresa sólo con dificultad en el lenguaje que pronto adoptará de la teoría de la alienación, con la cual experimentará durante sus años de juventud (13). Esta teoría describe la realidad existente como irracional o moralmente negativa; la define como objeto o esencia alienada de un sujeto humano productor; postula una recuperación de ese objeto (Dios, el Estado, o el capital más tarde), por tal sujeto productor. Sin embargo, la teoría carece de instrumentos para plantear el problema de las condiciones de realización de esa tarea de superación de la alienación.

Imaginemos que esa superación sea deseable (deseabilidad sumamente dudosa sobre la que volveré más adelante); pero, ¿cómo es posible, realmente posible? La teoría de la alienación no da la respuesta. De hecho, Marx abandona más tarde esta teoría de la alienación, reteniendo de ella sólo una parte: la parte moral, es decir, su caracterización moral negativa de la realidad existente. Esta parte moral quedará teóricamente implícita en el resto de su obra, y seguirá inspirando la respuesta que da Marx a la pregunta ¿es deseable la transformación de la realidad? Pero su interés se centrará a lo largo de toda su obra de madurez en otra pregunta: ¿cómo es posible esa transformación? Con el tiempo, la respuesta que se da Marx es doble: una teoría del capitalismo cree encontrar en sus contradicciones internas la clave de esa transformación; al tiempo que una teoría de la historia como lucha de clases y la sociedad presente como sociedad burguesa, cree encontrar en la revolución social la clave complementaria con la anterior.

Este desplazamiento del centro del interés hacia el cómo de la transformación, dando por supuesto y dejando atrás el problema del por qué moral de la misma, tiene efectos importantes. Las proposiciones morales expresadas en términos de la teoría de la alienación

de capital. La sobrecarga implícita de condena moral de estos hechos hace que Marx reduzca a ese supuesto núcleo el conjunto de las relaciones de producción y apropiación, aunque sea a costa de silenciar aspectos y conexiones muy importantes. Explotación es definida, en efecto, de forma tal que el problema de la aportación posible del empresario a la producción del producto queda suprimido, como, en general, el problema de la diferenciación entre los tipos de trabajo y sus niveles de cualificación queda marginado y devaluado. El problema del origen de la propiedad privada es reducido implícitamente al de una acumulación primitiva presuntamente obtenida por la astucia y la violencia, y el argumento justificativo de la propiedad privada como realización de la libertad y el trabajo individual (el argumento de Hegel) es, más que refutado, silenciado. Sólo una vez construidos estos silencios y estas desconexiones semánticas, Marx puede pretender reducirse al análisis de la célula esencial, o la «esencia», que es el análisis de la mercancía (14). Esta terminología hegelianizante (esa segunda primavera de Hegel en Marx, al tiempo de su redacción de *El Capital*) (15) permite a Marx desarrollar su estrategia de condena moral, y al mismo tiempo le confunde acerca del *status* epistemológico de su teoría. Porque vía Hegel se reintroduce, o más bien se reafirma, un resabio esencialista que no es ornamental o secundario, puesto que es congruente con la incapacidad de Marx para distinguir, en el propio *Capital*, entre lo que los marxistas posteriores caracterizarán como formaciones sociales (entidades históricas reales) y modos de producción (o modelos) (16).

El análisis de la mercancía puede sacarse del contexto epistemológico de Marx, y reinterpretarse como un modelo o tipo ideal (al modo que sugería Weber) (17). Su ámbito de aplicación debe ser limitado, sin embargo, con claridad. Porque sucede que el modelo, en su aparente objetividad y «esencialidad», introduce y escamotea al tiempo dos dimensiones o aspectos de la realidad de referencia: la lucha por el poder o el control del proceso productivo, y la denuncia moral.

De hecho, *El Capital* introduce estas dos dimensiones, política y moral, puesto que yuxtapone a capítulos teóricos, como el del propio análisis de la mercancía, capítulos, como el de la jornada de trabajo, que son relatos históri-

co-políticos (18); y puesto que su discusión científica está rodeada de un aura de moralismo (que se expresa con frecuencia bajo forma exclamativa). Pero con esto, el libro de Marx, al tiempo que presenta los temas políticos y morales, los oculta o los difumina. Los presenta como ilustraciones, o como expresión de sentimientos morales. Tales ilustraciones ni siquiera son discutidas explícita y sistemáticamente como corroboraciones estrictas de la teoría. Difícilmente podrían serlo, puesto que justamente esas ilustraciones demuestran que lo que sucede de hecho, empíricamente, no está determinado por el funcionamiento del sistema económico, sino que es también el resultado de conflictos culturales y políticos (donde, sea dicho incidentalmente, el Estado juega un papel muy problemático para la defensa de los intereses capitalistas, de lo que es testimonio la actuación de los inspectores de fábrica) (19). Los textos históricos o empíricos son, por lo tanto, no sólo meras ilustraciones, sino además *ilustraciones confusas* del argumento principal. Marx no conecta rigurosamente esos textos con sus tesis. Tales textos son sugestivos, pero tangentes al corazón de su problema teórico, e interfieren con su argumentación.

En cuanto a los comentarios morales (dejando aparte la sobrecarga moral ya aludida en la definición de los términos del modelo analítico), es obvio que su presentación en forma de exclamación e interjección, instructiva sobre los sentimientos personales de Marx, y edificante para sus fieles, excluye la reflexión o el análisis crítico. Marx empuja, por definición, del otro lado de unas imaginarias barricadas a sus posibles contradictores, a los que imputaría una intención de defensa de intereses *non sanctos*. Pero lo que de esta forma coloca en el elevado campo de las grandes pasiones históricas, lo sustrae al campo de la persuasión razonable, y, por tanto, de la razón a secas.

Marx fue capaz de vivir una doble vocación de científico y político (en su caso, político revolucionario), pero no de integrar teóricamente esa doble experiencia. Sus discusiones política y moral no sólo se yuxtaponen a su discusión económica y son exteriores a ella, sino que interfieren con ella. Esa interferencia produce sistemáticamente confusión. Véase, por ejemplo, lo que ocurre con la discusión de los efectos culturales o morales del funcionamiento del ca-

pitalismo. La teoría económica de Marx acerca del funcionamiento del capitalismo atribuye a éste un efecto de explotación y fetichismo sobre una clase de productores a la que refuerza en su explotación y su falsa conciencia (20). Si este efecto fuera determinante, el resultado sería el hundimiento del proletariado en un estado de impotencia, y excluiría una revolución social. Con un salto *more* dialéctico (que comentaré con algún detalle más adelante), Marx deduce de esa situación una disposición radical y revolucionaria (que será reforzada o articulada por un factor exterior, los intelectuales críticos o revolucionarios). Lo cierto es que marxistas posteriores reconocerán la posibilidad de que el proletariado se sitúe entre la falsa conciencia y la conciencia revolucionaria, en la zona intermedia (de la conciencia reformista sindicalista).

Pero no sólo sucede que los efectos culturales del capitalismo son ambiguos, sino que además es posible observar el efecto de fetichismo, e imputarlo no al capitalismo sino a experiencias acapitalistas o precapitalistas. Marx parece suponer, en efecto, que la contemplación del funcionamiento del capitalismo imbuje a las masas de un sentimiento de aceptación o resignación ante él, como si fuera un orden natural, ocultando a sus ojos las relaciones sociales que se supone están detrás de la producción y la circulación de las mercancías. Ahora bien, que la contemplación de *cualquier* orden suscite algunos impulsos de admiración, es un fenómeno estético que se encuentra en todas las culturas y en todos los tiempos. No pocos místicos y filósofos han extraído consuelo e inspiración de los sentimientos reverenciales suscitados por la contemplación del orden de la bóveda celeste. Sentimientos parecidos pueden dirigirse hacia el Estado, allí donde el Estado funciona con regularidad, pero también hacia la máquina de vapor, el motor de los automóviles, la maniobra militar eficaz, etc. —todo lo cual no prejuzga sobre la atribución final de todos estos órdenes, al término de una cadena causal más o menos larga y compleja, a voluntades humanas específicas (con o sin el concurso de entidades sobrenaturales). De hecho, la presunta opacidad del capitalismo para su posible entendimiento, su «autopresentación» como un orden natural e impersonal, es una ilusión óptica relativamente (pero no universalmente) ex-

tendida en la época de Marx, y que vuelve recurrentemente desde entonces. Pero nótese, además, que esta vuelta recurrente de la ilusión óptica «naturalista» afecta *sobre todo* a gentes con *mentalidad precapitalista*. No es el capitalismo *per se* el que produce esa ilusión, sino un capitalismo visto con ojos precapitalistas, nostálgicos de un orden dado, por parte de gentes proclives a poner sus esperanzas en un orden corporativo burocrático, que se angustian ante la mutación continua del orden de las cosas que resulta de una situación donde *muchísimos agentes* toman decisiones independientes, y que añoran por tanto la estabilidad de un orden donde muy pocos toman decisiones por todos.

En otras palabras, el sistema capitalista *per se* produce efectos políticos, y efectos (ideológicos o) culturales limitados y ambiguos. Esta limitación para producir efectos por parte del capitalismo tiene una consecuencia evidente. La transformación del capitalismo no se realizará por sí sola, inevitablemente: es *sólo* una *tarea a realizar*. Es decir, una tarea que implica una decisión, la cual, como *toda* decisión, ha de preferirse a otra u otras alternativas, y por lo tanto *ha de justificarse*. Es decir, una decisión que, como toda decisión, implica una justificación moral.

Esta tarea es presuntamente la revolución. Pero puesto que la revolución es una tarea *no impuesta* por la marcha de la historia, sino una *tarea propuesta* a las gentes, ¿cómo justificar esta revolución? Aquí volvemos a encontrar la inhibición de Marx para explicitar y desarrollar su pensamiento moral. Sin embargo, mal que bien, de modo fragmentario y oblicuo, sus referencias morales pueden reconstruirse en una teoría o en una suma de proposiciones relativamente coherentes. La revolución va a dar cuenta de una realidad inmoral, valorada negativamente, y por contraste, va a realizar ciertos valores: esta es su justificación moral. En aquel lenguaje hegeliano de su juventud, la revolución va a inaugurar el reino de la razón en la historia, e introducirnos en el reino de la libertad. Pero ¿qué contenido dar a estas frases, en sí mismas vacías o equívocas? Todos los hombres quieren el bien; el problema comienza cuando se les pregunta *cuál* es ese bien que quieren.

Claro que dentro de la tradición marxista siempre ha habido intelectuales reacios a en-

frentarse explícita y frontalmente con este problema moral: tan reacios como Marx y Engels, y por razones similares. Entre los intelectuales marxistas ha habido siempre, al menos, dos tipos: los más próximos y los más distantes de la acción política. La acción política requiere movilización de las «masas», es decir, *persuasión*: hay que persuadirlas para que den sus votos, dineros y esfuerzos, es decir, su confianza a las organizaciones. Esto exige apelar a sus sentimientos morales. Y esto es lo que hacen *siempre y con entusiasmo* los intelectuales-políticos marxistas: apelando a sentimientos de dignidad o de rencor, de clase o de patriotismo, según los casos. Pero a la hora de hacer teoría («la gran teoría») esta apelación a los sentimientos les parece asunto prosaico, irracional y poco presentable. Nuestros intelectuales-políticos se colocan entonces el «uniforme teórico» y recitan las leyes de la historia o las contradicciones internas del capitalismo. Su vida mental parece un edificio de dos pisos comunicados vergonzosamente por una escalera exterior por la parte de atrás, quizá «de servicio» o quizá «de emergencia»: ambas metáforas pueden ser adecuadas puesto que subiendo y bajando por esa escalera, nuestros marxistas atienden a su comunicación con las masas poco conscientes (*ergo*, inferiores), y resuelven necesidades urgentes o apremiantes de movilización.

De todos modos, los intelectuales marxistas distantes de la política (aunque preocupados, por supuesto, por ella, es decir, ocupados en hablar de ella, comentarla, reformular las resoluciones tomadas por sus camaradas políticos, etcétera), menos expuestos a ese contacto vivificador pero dudoso con las masas (contaminadas como se sabe de espontaneidades reformistas o anarquistas), suelen considerar la marcha de la historia o las grandes luchas del presente con una perspectiva muy amplia, y muchos o bastantes de ellos se niegan a diferenciar un terreno teórico de debate moral. Se atienen a la tesis de la unidad de moral e historia, dada por la «lógica de la historia» (un eufemismo para evitar aquellas frases demasiado inequívocas de «determinismo económico», «necesidad de la historia», «inevitabilidad de la revolución», «inevitabilidad de la crisis final», «leyes naturales del capitalismo»). El núcleo racional de esta expresión, «lógica de la historia», a los efectos de nuestro argumento, es una hipótesis vagamente orientadora acerca de la co-

respondencia entre sentimientos morales y realidades económicas, sociales, o/y políticas, refutada una y otra vez por la realidad.

3. Moral e historia: moral y experiencia revolucionaria. El argumento corporatista, y su desarrollo. La realidad revolucionaria como una «experiencia recalitrante».

Cuál es esa teoría moral implícita en la obra de Marx? Explicitémosla, y una vez explícita, juzguémosla. Tal teoría moral conoce dos formas sucesivas, aunque parcialmente imbricadas: la moral implícita en la crítica de la alienación (de la juventud de Marx), y la moral de la lucha de clases (de su madurez). A ellas dedicaré lo fundamental de este ensayo. Pero queda por dar otro paso previo, que haré lo más breve posible.

Recuerdo que una conexión *fuerte* entre valores y realidad caracteriza al marxismo. La revolución es supuestamente esa conexión; la revolución realiza los valores. Marx, los marxistas, no pretenden venir al mundo como profetas de una moral incapaz de realizarse. Se comprometen en una acción histórica y política de realización de los valores. Llamen a esta acción revolución, y a las sociedades edificadas sobre esta revolución las llaman realidades revolucionarias. Han construido realidades revolucionarias. Pues bien: tomemos nota de estas realidades ¿Dónde los teóricos revolucionarios podrán mostrar mejor sus valores que en las realidades revolucionarias construidas por ellos? *Hic Rhodus, hic salta*, como gustaba de repetir nuestro autor. Sólo que ahora hay que aplicarle la pregunta a él y a los marxistas: aquí está vuestra realidad, ¿están aquí vuestros valores?

Nótese que aún no hemos discutido directamente esos valores. Lo comenzaré a hacer a partir de la sección próxima. Pero quiero ahora que el lector reflexione sobre algunos *hechos*, y sobre el problema de la conexión entre estos hechos y la teoría moral de Marx. Habíamos visto en la sección anterior cómo la tesis de una correspondencia *general* entre moral e historia era demasiado comprometida, o demasiado fácilmente refutable. Pero ahora restringiré el problema a otros términos: al contraste entre la moral y la realidad revolucionaria. Mi propósito, por el momento, no es, todavía, el

de establecer una refutación, sino el de alertar nuestra sensibilidad crítica.

Para ello, me valdré de un desarrollo argumentativo conectado con la filosofía moral de tradición analítica. Creo, en efecto, que la discusión sobre la adecuación o la correspondencia entre moral (o razón moral o valores), y revolución (o realidades o regímenes revolucionarios), puede ser organizada en el marco de un argumento «corporatista», análogo al que Morton White ha propuesto tomando como punto de partida los razonamientos de Quine y Duhem (21).

En síntesis, el argumento de Quine y Duhem, referido al campo de la ciencia empírica, es el siguiente. Según el argumento «corporatista» («holista» en los términos de Quine), no testamos proposiciones individuales, sino cuerpos o conjuntos o conjunciones de proposiciones. De esta forma, «la experiencia recalcitrante» (Quine) que contradice o refuta nuestras expectativas derivadas de una teoría, obliga no a rechazar una proposición científica específica, sino a iniciar una búsqueda entre el conjunto (más amplio —Quine— o más limitado —Duhem, White—) de las diferentes proposiciones para rectificar (o a la postre arrinconar y sustituir por otra) la teoría.

White ha aplicado este corporatismo (o más bien corporatismo limitado), referido por Quine a las proposiciones descriptivas, a la ética. Debemos reconocer, piensa White, que a veces las creencias éticas normativas son conjuntos heterogéneos y limitados de creencias que pueden ser testados de modo corporatista. Mientras que Quine divide la situación científica en los elementos del pensador científico descriptivo, el cuerpo de la ciencia que el pensador usa como un instrumento para organizar o vincular racionalmente entre sí las experiencias sensibles y estas experiencias sensibles mismas, White usa la tríada del moralista normativo, el cuerpo de creencias descriptivas y morales que el moralista usa como instrumento para vincular racionalmente ciertas experiencias sensibles y ciertos sentimientos o emociones y las experiencias sensibles y emociones.

Lo que White entiende por el cuerpo de creencias descriptivas y morales es ilustrado por el argumento moral siguiente. Imaginemos el siguiente silogismo: 1) Quien acaba con la vida

de un ser humano hace algo indebido; 2) la madre acabó con la vida del feto en su vientre; 3) el feto es un ser humano; 4) la madre acabó con la vida de un ser humano; 5) la madre hizo algo indebido. Pues bien, si alguien niega la conclusión 5) porque esa conclusión choca con sus sentimientos morales, por los motivos que sean, esta persona puede volver sobre el conjunto de las proposiciones anteriores y optar por intentar negar cualquiera de ellas: bien la primera proposición normativa, bien las siguientes, que son descriptivas (por ejemplo, que el feto es un ser humano, invocando quizá la distinción entre ser humano y ser vivo, etc.). Puede, por lo tanto, salvar el principio, pero redefinir la situación de forma tal que el principio resulte inaplicable.

Pues bien, tomando como punto de partida el argumento de White, propongo los desarrollos siguientes:

Primero, llamo la atención sobre la posibilidad (señalada, pero no enfatizada, por White) de que el argumentador mantenga la definición de la situación, y en cambio revise el principio moral.

Segundo, sugiero que es práctica común entre las gentes, individuos tanto como grupos, operar en base a silogismos semejantes a los descritos por White. Supuestos unos principios y una situación, habitualmente aceptamos o rechazamos la conclusión (que conecta los principios con la situación) contrastándola con nuestros sentimientos morales; la conclusión inaceptable para estos sentimientos, la experiencia recalcitrante, nos obliga a volver hacia atrás pero nos permite varias estrategias: *a)* dudar de nuestros sentimientos morales, o *b)* reafirmarnos en ellos, pero en este caso a su vez cabe *c)* redefinir los hechos, o *d)* revisar los principios. Si optamos por *d)* y revisamos los principios, en este caso, experimentamos un proceso de cambio en nuestra visión moral (y, eventualmente, una conversión). Esta discusión abre, pues, una vía de explicación elegante y económica de procesos de cambio de la moral o de la moralidad de individuos y de grupos.

Tercero, si esto es así, la evolución de la moral de las gentes, incluidos individuos y grupos, puede ser entendida como un proceso de experimentación con las conclusiones derivadas de la aplicación de los principios, aplicando el

test de los sentimientos morales. Según esto (y como señala White), los principios morales no son autoevidentes, sino que son aceptados en tanto que condicionados tácitamente a sus consecuencias o sus aplicaciones al término de un período que puede ser más o menos largo (22).

Cuarto, pues bien, bajo ciertas condiciones, este proceso puede ser considerado como un proceso de «aprendizaje moral», siempre en relación con individuos o grupos y con períodos determinados, y probablemente sólo a condición de que la violencia ejercida sobre el grupo o los individuos se mantenga por debajo de cierto nivel.

Quinto, en este caso cabe establecer un limitado paralelismo entre los procesos de aprendizaje moral y los procesos de crecimiento del conocimiento científico. En aquellos procesos la experiencia recalcitrante jugaría un papel de estímulo a la rectificación o reargumentación de las teorías morales, similar al que juega la experiencia recalcitrante que contradice expectativas derivadas de cuerpos de proposiciones científicas, como estímulo al avance de la teoría científica (23).

Sexto, llevando el paralelismo más lejos, cabe decir que la experiencia recalcitrante en el proceso de aprendizaje moral permite decir con firmeza que no (es decir, «refutar») a ciertas normas- en- situación, y por implicación a las normas mismas, pero en cambio una experiencia no recalcitrante sólo permite seguir experimentando (es decir, sólo «corroborar») positivamente esas normas. Hay una asimetría en el crecimiento del conocimiento científico entre errores o falsedades y verdades aceptadas: las primeras se rechazan con firmeza y definitivamente, las segundas se aceptan sólo provisionalmente. De modo semejante, hay una asimetría en el proceso de aprendizaje moral: se aprende, o se acaba aprendiendo, a rechazar con firmeza monstruosidades o aberraciones morales, en cambio, las experiencias que no llegan a ese límite permiten mantener un margen de discusión, interpretación y experimentación abierto (24).

Cabe intentar ampliar la escala de los argumentos y la evidencia empírica bajo consideración, hasta incluir comportamientos mantenidos con cierta continuidad por sujetos colectivos durante un largo período de tiempo. Esta am-

pliación de escala contiene problemas extraordinarios de imputación, en la discusión de los cuales no puedo entrar ahora sin alterar radicalmente el carácter de este ensayo. Con esta importante reserva, sin embargo, creo que el razonamiento moral corporatista puede ser aplicado al problema que nos ocupa de la teoría moral de Marx. Imaginemos la reconstrucción del argumento moral de Marx en los términos siguientes:

1) La realización de los valores centrales de la moral marxista (supuestamente, «libertad real», «comunidad humana», etc.) es deseable. 2) La revolución social y el régimen revolucionario consiguiente realizan estos valores (por supuesto «en lo fundamental» o de modo importante, siempre con retrasos, imperfecciones, problemas, etc.). 3) La revolución y el régimen revolucionario son acontecimientos positivamente valiosos (son pasos adelante en la marcha de la historia, liberación de pueblos o clases sojuzgadas, etc.). Y 4) por consiguiente, la revolución y el régimen revolucionario deben ser defendidos o apoyados (la crítica a sus adversarios debe tener carácter prioritario; estos regímenes no deben ser criticados sin salvar lo esencial de los mismos, sin recordar las circunstancias atenuantes, que son en rigor circunstancias eximentes, etc.). A los efectos de esta discusión prescindiré por el momento del paso 4) y consideraré el paso 3) como la conclusión del razonamiento moral.

Y la pregunta central es ésta: ¿tendremos que considerar la realidad revolucionaria efectivamente existente como una realidad moralmente positiva o como una «experiencia recalcitrante»? En este último caso, ¿revisaremos las proposiciones descriptivas, o las proposiciones normativas del argumento? Si esto es así, ¿deberemos concluir que esas realidades revolucionarias no son revoluciones auténticas; o que son auténticas, pero que aquellos valores no merecían ser realizados?

Es imposible reunir en pocas páginas, menos aún en pocas frases, la caracterización moral de la realidad revolucionaria de siglo y medio, incluso si la reducimos idealmente a la parte de esa experiencia vinculada a los teóricos y las organizaciones marxistas, y por tanto, en última (o primera) instancia, a Marx. Si por caracterización moral entiendo el carácter del

encuentro entre los sentimientos morales de las gentes y esa experiencia, el problema se complica por la diversidad de aquellos sentimientos según tiempo, lugar, grupo social, clase política, familia espiritual, etc. La discusión parecería imposible, y sin embargo algunos pasos simples y decisivos pueden darse.

Conscientes de esta simplificación, cabe argumentar del modo siguiente. Supongamos que el conjunto de países socialistas realmente existentes desde hace mucho tiempo (más de sesenta años en algún caso, como la Unión Soviética, cerca de cuarenta en casi todos los restantes —incluida China y los países de Europa oriental—, más de veinte o cerca de diez en otros) que se reclaman insistente y explícitamente de la obra de Marx, son considerados como regímenes revolucionarios (y productos, varios de ellos, de revoluciones sociales) (25). Prescindamos por un momento de la experiencia de las organizaciones comunistas en países capitalistas; de la experiencia, por definición poco revolucionaria, de los socialismos democráticos, cuyo marxismo ha sido atemperado o marginado; de las experiencias límites de las organizaciones terroristas que se reclaman o pretenden asociarse con la tradición marxista. Centremos la atención en aquellos regímenes políticos o económicos de carácter marxista realmente existentes.

Pues bien, creo que el sentimiento creciente y mayoritario de la población, intelectuales incluidos, en los países occidentales (es decir, en democracias liberales y capitalistas, con un nivel de educación alto y una cultura plural) es que esos países de socialismo marxista son, en un grado significativamente alto, políticamente regresivos, económicamente inferiores con relación a Occidente y culturalmente estériles excepto en lo relativo a la ciencia natural y la tecnología. Por razones estrictamente de economía de esfuerzo, voy a justificar someramente estas afirmaciones, que son sólo un paso intermedio en la cadena del razonamiento.

Cabe discutir quizá si, desde el punto de vista de los intereses políticos, económicos y culturales, por ejemplo, del pueblo ruso (sus campesinos, sus obreros, sus profesionales, sus intelectuales, etc.), el régimen soviético ha sido un progreso o una regresión histórica con relación al régimen zarista. Los creyentes en el progreso

ineluctable se indignan de la duda. Los más escépticos consideran los hechos, los ritmos de crecimiento, los grados de libertad. Pero donde ni siquiera cabe ya la duda (después de tantos y tantos años de experiencia, y tantos avatares históricos) es en el contraste entre las democracias liberales de Occidente, con sus problemas, y aquellos países. La duda apenas cabe siquiera entre la propia clase obrera, ni tampoco la inteligencia de izquierda (y esta duda se refleja clarísimamente en la tarea de distanciamiento, al menos simbólico, de las propias organizaciones marxistas europeas, como los partidos comunistas, respecto a lo que llaman púdicamente el «modelo», por lo demás «realísimo», de la Unión Soviética).

Recuérdense los datos obvios: los que «hablan por sí mismos», y no permiten «propaganda». El monopolio cultural y la persecución de la disidencia (incluyendo tratamiento psiquiátrico). El partido *de facto* único y su disciplinada organización interna. Los campos de concentración y las alambradas para impedir la huida a Occidente. La economía poderosa, pero de crecimiento angustioso, plagada de mercados paralelos, planes irrealistas y estadísticas poco fiables: como los informes de los propios secretarios generales del partido reiteran y reconocen año tras año, con ocasión de sus propios congresos, fulminando a sus propios burócratas, una y otra vez, con constancia digna de mejor suerte.

El *test* crucial de estos regímenes está justamente en la ausencia de *tests*: es decir, en el hecho de que al cabo del tiempo, de *mucho* tiempo, todavía no pueden permitirse el lujo de *testar* el consentimiento de su propia población. No pueden abrir sus puertas de par en par a la comunicación con el exterior, para que sus gentes se vayan, o los extranjeros entren libremente; no pueden permitir la prensa libre, el libre debate político, la opción libre entre partidos políticos. No pueden permitirse el lujo de la tolerancia con el disenso. Inconsecuentes materialistas, sus líderes temen la palabra más que otra cosa alguna.

Supongamos pues que consideramos esta experiencia de la realidad revolucionaria, hoy, como una experiencia recalcitrante que choca con nuestros sentimientos morales. La «conclusión» por tanto de aquel silogismo o argumento moral (valores positivos; la revolución realiza

esos valores; esto es una revolución; he aquí los valores realizados) resulta inaceptable. Naturalmente cabe que pongamos en cuestión estos sentimientos morales, considerándolos mero reflejo de intereses, imputándolos al etnocentrismo de Occidente. Buena parte de los intelectuales (marxistas o semimarxistas) de Occidente lo han hecho así durante mucho tiempo. Han pensado que sus sentimientos, ocasionales o periódicos, de indignación u horror ante las noticias que se recibían de los países socialistas no eran «morales»: eran sentimientos injustificados, que pertenecían a su pasado «pequeño-burgués», resabios de clase a superar, etc., que debían ser, por lo tanto, reprimidos (26). Pero operamos sobre el supuesto de que, por las razones que sean, nos reafirmamos en nuestros sentimientos morales, y oponemos a esa realidad revolucionaria un: *no*.

Pues bien, en este caso, según el modelo corporatista, se abren ante nuestro argumentador moral varias alternativas. Puede poner en cuestión las proposiciones descriptivas, es decir, que la revolución en cuestión sea una revolución, tratando quizá de salvar así su adhesión a los valores originarios. Puede hacerlo, e incluso puede pretender seguir siendo «marxista», pero no sin grave incoherencia. Negar que todo eso ha sido, en sus líneas maestras, la *realidad* revolucionaria, lanzar las revoluciones sociales que ocurrieron *efectivamente* y los socialismos *reales* que están *ahí* al infierno de los desviacionismos de izquierda o de derecha: todo esto es negar la capacidad de contacto eficaz con la realidad de la obra de Marx. Y esto es sumamente incoherente para un marxista.

Porque ¿dónde quedan aquellas pretensiones a predecir, si no a profetizar, la historia, a ser lúcidos sobre sus leyes y sus causas, a mostrar el sentido de los acontecimientos, si todo esto ha sido un gigantesco malentendido? No es grave problema ignorar el arte de la navegación si se trata de quedarse en casa escribiendo un libro; pero en esas condiciones es de locos embarcarse. «Barco de locos y de ilusos.» Los argumentadores morales que eligen la alternativa de poner en cuestión la proposición descriptiva, tienen que sumarse a las legiones de «bellas almas» románticas que Marx (y antes Hegel) han mostrado como gentes merecedoras de desprecio. Que lo merezcan o no, es otra cuestión.

Que Marx lo pensaba así, y lo decía así, de esto hay testimonio irrefutable (27).

Queda otra alternativa: volver la vista, críticamente, hacia aquella moral de Marx que hasta ahora hemos dado por supuesta. Se ha supuesto demasiado fácilmente que aquella teoría moral era una «filosofía de la libertad» o de la comunidad humana: una moral ilustrada, prometeica o romántica, en los términos demasiado benévolos de Kolakovski (28). La pregunta es: ¿hasta qué punto el espectáculo de la revolución real no debe obligarnos a considerar con mayor escepticismo los valores que se han imputado al pensamiento de Marx? Es posible que esta revolución haya realizado aquella moral, o no. Si no la ha realizado, la conclusión es que Marx es un moralista bienintencionado, pero que su moral tiene escaso efecto en la realidad. Si la ha realizado ¿debemos concluir que la moral de Marx anticipa, en medida significativa, los socialismos reales de nuestra época (*gulags* incluidos)? (29).

Lo que el lector ha visto que llamo «experiencia recalcitrante» es, en el marco de este razonamiento, no una refutación, sino una llamada de atención que obliga a una de dos cosas: o bien a negar a las realidades revolucionarias el carácter de revolucionarias, y entonces ha de reconocerse que la teoría moral de Marx no ha tenido hasta ahora efectos fundamentales en la realidad; o bien a considerar tales realidades como revolucionarias, pero en este caso su carácter inaceptable para nuestros sentimientos morales nos obliga a «sospechar» la existencia de un núcleo de ideas también inaceptables en la propia teoría moral de Marx.

4. La moral implícita en la teoría crítica de la alienación. Crítica de la crítica de la alienación filosófica.

Alertados por aquella experiencia, pero sin prejuzgar los resultados de un análisis de la obra de Marx, centremos nuestra atención en esta teoría. Sabemos que para muchos moralistas el marxismo contiene una filosofía de la libertad humana. Quieren encontrar apoyo para este aserto en los textos sobre la alienación. Lo cierto es que un análisis distanciado y pre-

ciso de esos textos arroja un resultado mixto. Vamos a verlo parte por parte, recorriendo las diferentes dimensiones (filosófica, religiosa, social, política y económica) de la filosofía de la alienación. Al llegar al tema, central en este ensayo, de la crítica de Marx a lo que él llama alienación social, mi discusión de la teoría moral de Marx se convierte en una crítica a las dos formas de presentación de la moral marxista: como filosofía crítica de la alienación, y como moral de lucha de clases. El tema de la crítica a la teoría marxista sobre la alienación social me permitirá discutir la teoría que, de la sociedad moderna, tiene Marx. Mi discusión en este caso no se limita a la lectura moral de Marx: se extiende también a su teoría empírica de la sociedad. Pero debo hacer constar que mi discusión de esta última se ciñe a los elementos que están puestos más directamente al servicio

de fundamentar el discurso valorativo y el proyecto político programático de Marx.

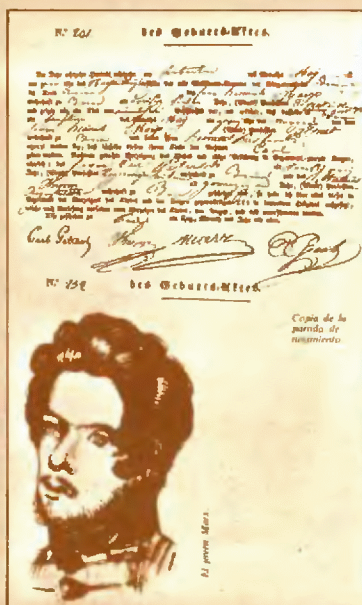
Cierto que las críticas de Marx a lo que él considera una realidad alienada, una realidad con relación a la cual el sujeto humano se siente, y es, un ser extraño y en cierto modo perdido, contienen observaciones interesantes. Pero es dudoso, por ejemplo, que la discusión de Marx de la «alienación religiosa», en rigor una variante apenas desarrollada de la de Feuerbach, pueda considerarse un acto teórico de liberación humana (30). Incluye, evidentemente, percepciones atinadas acerca de ciertas modalidades de la experiencia religiosa, pero su pretensión de llegar al fondo, a «la esencia» del fenómeno religioso, preparando así la vía para su eventual superación, es, como tantas pretensiones «esencialistas» (y como decía Mark

MARX JOVEN Y PROMETEO ENCADENADO

El impulso *inicial* de Marx en la dirección de una moral ilustrada, prometeica y romántica, es indudable (aunque *no* pueda caracterizar la teoría moral que se deduce del conjunto de su obra). La primera obra de Marx es su tesis doctoral, presentada en 1841, sobre la filosofía de Demócrito y Epicuro. Aunque verse sobre su filosofía de la naturaleza, es en realidad una obra de intención moral. En su propia dedicatoria a Ludwig von Westfalen, Marx deja constancia de su simpatía por los ideales morales de la Ilustración; y en su prólogo, de su identificación con los que él caracteriza como héroes filosóficos de la libertad humana, entre ellos, en primer término, Prometeo.

Prometeo Encadenado, el héroe de la tragedia de Esquilo, será un mito profundamente arraigado en

el universo simbólico de Marx. De él dirá que es su santo y mártir preferido en el calendario filosófico. Prometeo es el gran negador de los dioses, impío y desafiante. Es también el que proporciona a los hombres un instrumento fundamental para su tarea de apropiación del mundo, el fuego. Es un héroe solitario, al servicio de los hombres pero emocionalmente lejano de ellos, aislado en la cumbre de la montaña. Es finalmente un héroe, encadenado y atormentado, que encontrará consuelo en sus invectivas.



Twain del anuncio de su propia muerte), una gran exageración. Aspectos cruciales de la experiencia religiosa *individual*, los aspectos justamente enfatizados por personalidades religiosas como Pascal o Kierkegaard (y fundamentales para el propio Hegel), quedan fuera de su horizonte: las consecuencias que esta supresión tiene sobre el correcto entendimiento de los procesos de individuación, serán discutidas más adelante, a propósito de la crítica de la alienación social. Pero igualmente quedan fuera efectos del fenómeno religioso cívico o colectivo que intensifican la capacidad adaptativa de una sociedad y su grado de integración social (los efectos sobreenfatizados por Durkheim, por ejemplo) (31).

Las críticas de Marx a la supuesta «alienación filosófica» (la sobrevaloración de la teoría o la autonomía de las ideas), constituyen un agregado de proposiciones de carácter vario (32). Algunas parecen correcciones de sentido común a los excesos de la especulación hegeliana, o hegeliana de izquierda, es decir, los excesos de una experiencia filosófica precisa. Las reiteraciones periódicas de críticas semejantes contra los socialistas utópicos, o los adversarios de ocasión, no modifican el carácter limitado y *ad hoc* de esa discusión. Las derivaciones de esas críticas hacia proposiciones más amplias del tipo «superación de la teoría por la práctica» o, «del idealismo por el materialismo (dialéctico)», etc., son ellas mismas proposiciones filosóficas (y que, como tales, han tenido, por lo demás, un efecto mínimo en el desarrollo de la filosofía contemporánea). En todo caso, la negación de la actividad filosófica en aras de un activismo práctico, o la ironía sobre la «ociosa especulación» pueden ser consideradas excesos de la «juventud hiriente» de Marx, sin darles mayor importancia, tanto más cuanto que el propio Marx no insistió en esa línea de argumentación. Pero si las tomáramos en serio, sólo cabría decir que tienden a cegar una de las vías de estímulo más importantes que se conocen en nuestra historia para la creación cultural, incluyendo el estímulo para la creación científica y el debate político. La «crítica de la alienación filosófica» es, en rigor, una muestra de oscurantismo intolerante.

La frase célebre de Marx dice: «Los filósofos se han dedicado a la interpretación del mundo, pero lo que se necesita es transformarlo» (33).

Ahora bien, ¿qué transformamos? ¿En qué sentido lo transformamos; en qué dirección lo empujamos? Si todo está, como se supone en este tipo de teorías dialécticas, en proceso de transformación, ¿cuál de las transformaciones posibles consideramos preferible?, y ¿por qué? ¿Es que se pretende transformar lo que se renuncia a conocer, en una dirección que se conoce solo vagamente, sin emitir un juicio a cada paso sobre el efecto de la transformación? Contra la tesis, inconsecuente, de Marx, propongo esta otra: «Hasta ahora se ha estado transformando el mundo, lo que se necesita es saber lo que estamos haciendo».

Es dudoso que el rechazo por parte de Marx de estas objetivaciones de la actividad humana en forma de «espíritu absoluto» (saber, cultura), constituya una superación de los *problemas* a que se refería Hegel. Ciertamente que la terminología, el sentido literal y la intención de Hegel apuntan a dotar a esas entidades objetivadas de subjetividad. Pero es obvio que está refiriéndose (aunque con evidente exageración) a una dimensión de los productos de la mente, del espíritu, un lado objetivo, que trasciende la subjetividad y la vida misma de sus creadores. Es a este lado objetivo al que se refiere Popper con su extraña expresión *mundo 3*, con lo que denota al mundo de los problemas, las teorías y los argumentos críticos, y también al mundo de los productos de nuestra imaginación, mitos y formas de arte incluidos. El reconocimiento de la autonomía de ese *mundo 3* (al que pertenece Shakespeare, pero también la obra de Marx), y de sus repercusiones sobre nosotros, en la lectura que de ello hace Popper, no es obstáculo para nuestro crecimiento mental (o moral), sino justamente lo contrario. Nuestros espíritus, nosotros mismos, piensa Popper, no podemos existir sin el mundo 3; estamos anclados en ese mundo 3. Debemos a la interacción con ese mundo 3 nuestra racionalidad, la práctica del pensamiento y de la actuación crítica y autocrítica. La opinión expresionista es la de que nuestros talentos, nuestras dotes y quizá nuestro origen, y de este modo nuestra entera personalidad, determinan lo que hacemos. En oposición a esto, sugiere Popper que todo depende de la interacción entre nosotros, nuestras tareas y nuestros problemas, nuestro mundo 3; depende de la repercusión sobre nosotros de este mundo; depende del *feedback*, que

puede ser amplificado por nuestra crítica de lo que hemos hecho (34).

La autonomía del objeto ideal es requerida por tanto como condición de posibilidad de nuestro crecimiento. Opera sobre nosotros, nos obliga a una tarea continua de autocrítica y a un esfuerzo de objetividad, nos da pie para trascender nuestras intenciones particulares originarias. Que el producto ideal sea independiente del productor, como el hijo independiente de los padres, no tiene que producir terror y sensación de pérdida, sino estímulo para una vida más intensa, o quizá más sabia.

5. Crítica de la crítica de la alienación social. Individuo y sociedad: la comunidad humana, y el proceso de individuación. Individuos y organizaciones.

La crítica marxista de la llamada alienación social trata de poner de manifiesto los límites de la sociedad burguesa. Pero si estos límites son incuestionables, aquella crítica merece ser puesta en cuestión. Esta crítica confunde con frecuencia una construcción analítica o un tipo ideal de sociedad burguesa con la sociedad europea de su época, de hecho bastante alejada de aquel tipo ideal. La crítica de Marx, por lo demás, dibuja en negativo la utopía de una sociedad muy dudosamente deseable.

Su punto de arranque es una lectura de la sociedad burguesa como una estructura que articula niveles diferentes: un sistema de relaciones entre individuos supuestamente atomizados, y un sistema de relaciones entre clases sociales pretendidamente antagónicas: ambos resultan de un proceso de diferenciación social inducido por la división del trabajo propia de una economía capitalista, y sus implicaciones. Los sujetos individuales se identifican con (y alienan en) *roles* o papeles sociales, y se adscriben así a series o agregados de *roles* productivos, las clases sociales; estas clases son inicialmente «clases en sí», es decir, clases desorganizadas y compuestas por agentes autónomos de decisiones orientadas según estrategias interesadas y egoístas que pierden conciencia de su pertenencia a una comunidad; la estructura de las relaciones del conjunto de la sociedad se define,

sobre todo, por la relación entre estas clases, no sólo de dominación y desigualdad, sino de explotación y opresión, y, como correlato, de guerra potencial.

La lectura que hace Marx de la sociedad burguesa es, por tanto, la de una sociedad desintegrada: una lectura alejadísima de la de Hegel. Porque no es cierto (35) que Hegel vea la sociedad civil como el escenario de la guerra de todos contra todos. Esta proposición es sólo un «momento» o parte de la lectura de Hegel, superada y compensada por otras dos proposiciones: en primer lugar, la sociedad civil incluye el mercado, el cual contiene en sí mismo mecanismos de autorregulación y coordinación, es decir, lo que en el lenguaje hegeliano es un elemento de universalidad, de orden y de integración; en segundo lugar, la sociedad civil incluye otro elemento de integración: las corporaciones (36). A éste se añade, por supuesto, según Hegel, la función integradora del Estado.

Marx aísla la proposición hegeliana (en rigor hobbesiana) de la sociedad como guerra de todos contra todos, y pretende que Hegel entienda la sociedad civil como caos fratricida que el Estado tiene que ordenar, y sobre el cual tiene que proyectar una ilusión de comunidad. Ese pesimismo sobre la sociedad civil no es de Hegel: es el pesimismo (romántico) de un segmento de la generación de Marx. Jóvenes que se sienten disponibles para empresas heroicas y hostiles al orden prosaico de funcionarios civiles y de comerciantes. Lanzan apóstrofes contra los «filisteos» o contra los «burgueses», expresión de su rechazo de un orden emergente, que sus terrores agigantan y ven ya triunfante. Un orden «exterior» a los sentimientos humanos, dado, positivo (como fuera positiva la religión establecida desde el punto de vista de la religiosidad de la convicción), pero que no es propio, ni auténtico: un orden exterior que es un desorden moral.

Este pesimismo es exacerbado por el sentimiento que estos jóvenes tienen de que estas clases medias han traicionado su misión histórica. Hegel, a pesar de todas sus cautelas, esperaba de las clases medias que fueran las protagonistas de una sociedad civil cada vez más integrada y dinámica, y la cantera de una clase de funcionarios portadora de intereses generales (o «universales»). Marx experimenta es-

tas proposiciones, las pone a prueba en el breve período de dos años en que vive las vicisitudes del periódico *La Gaceta Renana* y concluye con su rechazo. Con ello, rechaza la construcción entera de Hegel, y revisa su teoría de la sociedad (37).

En esta tarea de revisión, dos conflictos sociales, el del individuo y la sociedad, y el de las clases sociales entre sí, se entrecruzan, y a veces se confunden, en el pensamiento de Marx. Sus escritos de 1842 son escritos hegelianos orientados hacia una discusión de las clases sociales, donde se inicia la crítica de la clase de los propietarios burgueses y de los funcionarios. Pero en su manuscrito de 1843 sobre la filosofía del Estado, el tema dominante, el particularismo, se hace eco sobre todo de la temática «comunitaria» de Feuerbach. Feuerbach describe y denuncia la separación entre el hombre individual y la «esencia humana», término que cubre contenidos inciertos pero que puede referirse al conjunto de la comunidad o la sociedad y la especie humana. Denuncia el cristianismo justamente porque considera esta religión como la clave de esa separación (38).

El ideal moral de una comunidad humana con la que el individuo se armoniza, o en la que se integra, es un ideal típico de buena parte de la Ilustración, que sueña con la ciudad griega, y relee con ojos nostálgicos la oración fúnebre de Pericles (39). Esta nostalgia opera sobre Hegel. Pero Hegel introduce entre aquel ideal antiguo y nuestro tiempo dos factores decisivos de complicación y, a su juicio, de enriquecimiento. En primer lugar, el trabajo como proceso de transformación y apropiación de la naturaleza, lo que incluye los procesos de división de trabajo, y diferenciación social correspondiente. Ese trabajo aparece, como el lector familiar con los textos hegelianos recordará, en la dialéctica del «amo y el esclavo», en la *Fenomenología del espíritu* (40). Pero el trabajo es sólo una de las dos dimensiones de la experiencia del esclavo. Porque la otra dimensión es justamente la experiencia moral que, a través del sufrimiento y la amenaza de la muerte, le hace comprender el valor «infinito» de su vida. Y es esta experiencia la que le hace comprometerse en el proceso que, en la lectura de Hegel, le lleva al encuentro con la religión cristiana.

Aquí entra en juego el segundo factor de complicación y enriquecimiento del ideal antiguo: el cristianismo (que tiene para Hegel una significación muy distinta de la que tiene para Feuerbach). El mensaje central del cristianismo es este valor *infinito de cada alma humana*. Cristo realiza la unidad (modo hegeliano) de Dios y el hombre. Dios se hace hombre. En el corazón de lo finito late, con su valor infinito, Dios. Dios da al hombre, con la razón y la libertad, algo de su esencia divina, le hace partícipe de su vida divina por la gracia, le eleva al rango de objeto de su amor infinito, lleva este amor hasta el punto de morir por él.

A los ojos de Hegel, este mensaje anuncia un nuevo modelo de comunidad humana: el modelo de una comunidad de *individuos* «infinitamente valiosos», no subordinables al todo social, ni siquiera a ese todo ideal que fue, para los espíritus fascinados por los textos clásicos, la ciudad antigua. La identificación de la historia occidental y moderna (o como Hegel la llama, de los «pueblos germánicos») (41) como una historia organizada en torno a la postulación primero, y la realización progresiva después, del valor de la individuación es una de las tradiciones centrales en la cultura alemana (y volvemos a encontrarla, por ejemplo, en Max Weber). Marx no pertenece, sin embargo, a esta tradición.

En aquella reflexión hegeliana era evidente el carácter central de, y la conexión sistemática entre, los temas del individuo, la religión y la muerte. Tres temas marginados por Marx. La plena conciencia individual se fragua, para Hegel, a través de la experiencia del enfrentamiento con la muerte, y la experiencia religiosa. Esas experiencias *quedan* en el hombre moderno, en su conciencia y su sentimiento de sí mismo como individuo. Marx, en cambio, hostil hacia la religión, hará suya también la actitud de Epicuro hacia su propia muerte: mientras vivo no está aquí, cuando ella llegue yo no estaré (42). La anticipación imaginaria de la muerte, la presencia de la muerte como muerte de otros que son *parte* de nosotros: esto queda fuera, no ciertamente del ámbito de sus sentimientos, pero sí del ámbito de su reflexión.

El tema de la individuación se liga en la visión de Hegel no sólo con el fenómeno religioso, sino también con la historia económica. El

desarrollo de la división del trabajo y de la propiedad privada potencian y suponen tal proceso de individuación. Se justifican en parte por ese efecto. Con ello, Hegel acepta y sigue buena parte de la argumentación de los ilustrados anglosajones, de Locke a su tiempo, quienes establecen una conexión esencial entre identidad, libertad individual y propiedad privada. No hay, dirá Hegel, libertad individual real si no hay libertad de uso y disposición sobre cosas reales: sólo así la libertad se realiza. Caso contrario será una simple libertad interior o imaginaria, de la mera conciencia (43). La división del trabajo coordina, a los ojos de Hegel, esas libertades individuales realizadas, que se organizan, supuestamente, en torno a propiedades privadas. Coordinación a través del mercado y autonomía individual expresada en un derecho de propiedad privada: he aquí el nuevo modelo de comunidad humana *moderna* que se reclama, a un nivel de complejidad mucho mayor, del ideal armónico de los griegos (44).

Marx (siguiendo inicialmente los pasos de Feuerbach) aparenta ignorar, o desprecia, esta discusión de Hegel. Pero lo hace a su riesgo. Porque el problema planteado como unidad entre individuo y comunidad por Marx (y Feuerbach), representa *un paso atrás* respecto al nivel del debate moral tal como lo había establecido Hegel.

La unidad de las voluntades individuales con la comunidad puede reflejar momentos fugaces e intensos de la experiencia humana. Tal vez momentos exultantes. Pero no necesariamente transparentes o lúcidos. Frecuentemente opacos u oscuros. La episódica realización del «grupo en fusión», exaltada por aquel semi-marxista eminente que fue Sartre, pasa dejando rastros equívocos. Que cada conciencia individual tiene a su vez que rastrear y preguntar. Porque *todas* las preguntas son preguntas formuladas inicialmente por una conciencia y una libertad individual.

Sartre creía ver en la *foule révolutionnaire* aquella experiencia de grupo en fusión, de creatividad individual y colectiva, de sentimiento de sí vinculado al sentimiento de pertenecer a un conjunto. No en la cola de espera del autobús, prosaica y gris, de Saint Germain-des-Près; sino en la *chevauchée héroïque* de las masas parisinas al asalto de la Bastilla (45). Sin embargo,

una lectura menos idealizada de otros arrebatos colectivos pocas semanas más tarde, muestra otro grupo popular comprometido en dudosas aventuras heroicas como, por ejemplo, en las matanzas de septiembre (46).

Que amplias esferas de la vida humana, en primer término las relaciones personales afectivas y las emociones estéticas, puedan ser puestas en peligro, amenazadas, por un orden económico particular, es evidente. No es menos evidente que lo son por *cualquier* orden económico, de una u otra forma, en una u otra medida. Porque cualquier orden económico incluye la posibilidad de una primacía (más o menos explícita e intensa) de sus propios valores a costa de los restantes. Esto incluye el orden económico socialista. Pero lo mismo puede decirse del orden político. Las relaciones personales auténticas no son precisamente estimuladas positivamente por las luchas por el poder en el seno de las burocracias, los partidos o los Estados. Tampoco es seguro que lo sean por las rivalidades de escuela o sectas religiosas, las arrogancias proféticas o las sumisiones a una autoridad eclesiástica. En resumen: las relaciones personales auténticas son, por definición difíciles, y el coste y el riesgo de vencer sus múltiples dificultades son indicación del valor que les concedemos. No niego, por supuesto, que lo sean más o menos en diferentes situaciones; un campo de concentración es una situación límite, donde la relación personal auténtica parece casi imposible [aunque los relatos de los campos de concentración nazis o los de Solzhenitsyn sobre los campos de concentración soviéticos (47), muestran la posibilidad, fugaz y precaria, de relaciones de comunicación genuinas y profundas incluso en esa situación].

Finalmente, que la libertad individual se realice *de espaldas* a la propiedad privada y la especialización en *roles* establecidos por la división del trabajo, es una hipótesis arriesgada y sugestiva que contradice la experiencia histórica, y cuyo contenido de verdad, experimentos (cooperativos y comunitarios) a pequeña escala y experimentos (socialistas o comunistas) a gran escala, reducen, una y otra vez, a límites muy modestos.

En definitiva, los puntos que quiero subrayar son éstos. En primer lugar, las experiencias de

comunidad afectiva y personal son típicamente experiencias limitadas en su ámbito y en su duración: son experiencias amorosas, de camaradería en grupos pequeños, o experiencias de entusiasmo multitudinario breves (y equívocas). En segundo lugar, la construcción de un ámbito de relaciones personales auténticas se realiza siempre con algún grado de tensión con el contorno. En tercer lugar, el *efecto* de producción y reproducción de obras económicas, políticas, culturales, de esas experiencias comunitarias y colectivas es limitado. La reflexión y el trabajo diferencian las actividades, pautan los intercambios y tornan problemáticos los sentimientos de los miembros de cualquier grupo. La creatividad pasa con frecuencia, aunque no siempre, por la ruptura del grupo, la disconformidad de los individuos respecto al mismo, la capacidad de estos individuos para afirmarse frente a la opinión cuasi unánime o mayoritaria del grupo, para resistir la soledad.

Existe otra razón para pensar que la lectura marxista de la sociedad burguesa (de las clases medias o la burguesía, y por extensión de la sociedad), como un agregado de átomos individuales refleja distorsionadamente lo que ha sido y es la sociedad burguesa: esta lectura minimiza la importancia que las organizaciones han tenido en ella. Organizaciones múltiples: los gremios de los burgueses industriales, las sociedades comanditarias de los comerciantes, las empresas capitalistas más tarde, las corporaciones en su sentido más general, las universidades y los círculos académicos, las sectas o congregaciones religiosas, los partidos políticos, y por supuesto las ciudades medievales (y por extensión las comunas rurales) (48). La sociedad moderna, si se quiere, forzando los términos, «burguesa», que se va construyendo a lo largo de varios siglos entre la Baja Edad Media y la época de Marx ha de ser percibida más que como una sociedad individualista con carácter general, como una sociedad caracterizada en gran medida por la proliferación de organizaciones o asociaciones voluntarias de individuos libres.

Cierto que el desarrollo de todas estas organizaciones (Estados, partidos, iglesias, universidades, etc.) así como el proceso de división de trabajo y diferenciación social, imponen papeles sociales diversos y relativamente rígidos a los individuos. Desde la perspectiva de al-

gunos o muchos de estos individuos, tales papeles, y las normas implicadas en ellos, pueden ser percibidos como exteriores y ajenos, o incluso como fuentes de frustración, desasosiego y angustia. Pero evidentemente no siempre, ni para todos, es así. La pluralidad de papeles puede escindir la personalidad, o complicarla; los papeles pueden ser más rígidos en apariencia que en realidad, pueden ser interpretados de varias formas, y su contenido puede ser negociado o debatido, matizado o inventado (49). Cabe quizá cambiar el papel, o rehusarlo en momentos críticos. La distancia entre el papel y la persona puede crear desconcierto, o por el contrario proporcionar una oportunidad de autorreflexión y enriquecimiento interior, un margen de maniobra y de juego, una posibilidad de «múltiples vidas» que, según los casos, pueden ser fuente de esterilidad o de creatividad.

La presunta alienación, consistente en el hecho de que, en estas circunstancias, los resultados de las acciones individuales no coincidan con las intenciones de los actores, una vez que éstos se entrecruzan con otros actores y otras intenciones, puede tener significaciones muy diversas. Puede colocar, por ejemplo, fuera de sí a los espíritus obstinados, y en cambio propiciar ciertas enseñanzas a otros espíritus más flexibles: la de aceptar que la realidad es, la mayor parte de las veces, una realidad *negociada* con otros seres humanos. Con esto, los sueños de omnipotencia heroica, de realización de una voluntad soberana, individual o comunitaria, no pierden su fascinación: son los sueños de la libertad abstracta, los sueños de la omnipotencia de las ideas de que nos habla Freud refiriéndose a ciertas fases de la infancia y a ciertos tipos de pueblos primitivos (50). Sueños infantiles y primitivos de que basta pronunciar las palabras, formular los deseos, para que se realicen. Nostalgias al parecer irrenunciables que el buen sentido (y quizá el respeto a los demás) aconsejaría aplicar, por lo menos, con mesura.

6. La «lucha de clases». Dos visiones del proletariado. La clase-en-sí y la clase-para-sí. Los intelectuales revolucionarios.

Otra grave crítica que Marx aplica a la sociedad burguesa consiste en la denuncia de su desintegración no sólo en múltiples átomos, sino, sobre todo, en clases antagónicas. La ruptura de la comunidad humana antes se expresaba en la lucha de todos contra todos, y la separación entre individuo y sociedad. Ahora se expresa en la lucha de clases.

Reconociendo el hecho de los conflictos de clases, hay interpretaciones muy distintas de lo que significan. Antagonismo irreconciliable entre dos clases, como *clave* de la estructura social («lucha de clases» en sentido estricto); o conflicto de intereses, entre varias clases económicas, con posibilidades abiertas de lucha, negociación y compromiso, como *uno* de los varios factores importantes en la transformación de esa estructura: he aquí dos interpretaciones muy diversas de estos conflictos, una asociada con el nombre de Marx, otra con el de Weber. Parece claro que la realidad histórica de los conflictos de clases, en las sociedades que los marxistas llaman burguesas, tiende a ajustarse cada vez más a la segunda interpretación. Estos conflictos no rompen la comunidad nacional. Testigo de ello son, por ejemplo, los sentimientos patrióticos o nacionalistas, tan reacios a desaparecer, a pesar de decenios y decenios de esfuerzos enérgicos por parte de espíritus escépticos y librepensadores; y puestos a prueba, una y otra vez, en situaciones bélicas. Testigo de ello, en situaciones menos límites, es el funcionamiento ordinario de las instituciones económicas y las instituciones políticas, durante dilatados períodos de tiempo. Por lo demás, incluso si nos atenemos al modelo o tipo ideal de una sociedad de *dos* clases con intereses opuestos en la distribución del excedente de explotación, pero con un interés común en producir más y en mejorar su posición frente a otros Estados nacionales, y con intereses diferenciados por sectores o estratos dentro de cada clase, es obvio que las estrategias posibles para cada una de esas clases son múltiples, siendo el conflicto irreconciliable entre ellas una de las menos probables.

A la lectura que hace Marx del modo burgués de ser social he aludido antes: un modo atomiza-

do, desagregado, egoísta, calculador. Las personificaciones de este modelo son, para Marx, sobre todo, literarias. Al parecer, la obra de Balzac dio cuerpo ante sus ojos, a diversas figuras del burgués. Ciertamente que los burgueses balzaquianos por antonomasia son banqueros o especuladores, contratistas del Estado, burgueses profesionales, notarios y abogados, rentistas. A veces la figura literaria del burgués se confunde con la del «pequeño burgués»: una figura, al parecer, todavía menos digna. El sarcasmo de Balzac es particularmente sangriento con la modalidad de pequeño burgués constituida por los campesinos (51). Hay residuos de este sarcasmo en la poco piadosa comparación que hace Marx de la clase de los campesinos con un saco de patatas, en el célebre *18 Brumario*. En otros momentos de esa misma obra Marx desplaza su ironía contra los tenderos o los pequeños comerciantes en general, como gentes al parecer mezquinas, volubles y de cortísimo horizonte (52).

Es sorprendente (y significativo) que Marx sea tan indeciso (y confuso) en su lectura del proletariado. Parece como si no supiera muy bien qué decir de él. De hecho le trató muy poco. Sus biógrafos pueden hablar persuasiva y conmovidamente de sus agobios económicos de muchos años, su roce a veces con la miseria. Su vida fue de una extrema dificultad, que sólo pudo superar gracias a la extraordinaria amistad de Engels. Pero no hay trazas de familiaridad con obreros, menos aún con obreros industriales. Artesanos, agitadores, médicos, sindicalistas, periodistas, sí; pero los obreros están siempre como en el fondo del escenario. Creo, sin embargo, que la dificultad de Marx reside no tanto en una ausencia de trato cuanto en la ausencia de una teoría coherente.

Desde el año 1843 el proletariado ocupa un lugar central en el pensamiento de Marx. Es el agente histórico capaz de realizar la filosofía, o la crítica que los filósofos hacen de la realidad establecida. Marx llega a esta conclusión una vez que desespera de otros grupos y clases sociales. La resistencia de los funcionarios prusianos a abrir las puertas de una carrera académica a los jóvenes hegelianos, y más aún a permitirles jugar un papel de protagonistas en los asuntos públicos; el espectáculo de los burgueses renanos carentes de entusiasmo por la libertad de prensa, sin capacidad de indignación



MAX WEBER

Las filosofías morales de Marx y Max Weber son profundamente distintas, y ningún sincretismo puede reunirlos. Pero la confrontación entre uno y otro no opera sólo en el terreno de la moral, sino también en el terreno de la ciencia.

La obra científica de Marx comenzó a ser tomada en serio en medios académicos sólo al final de su vida. Incluso después, una buena parte de la tradición académica occidental la ha ignorado; para otra parte de la misma, en cambio, la obra de Marx ha sido fuente de estímulo y de discusión fructífera. Max Weber (1864-1920) pertenece a una generación que establece las bases de una sociología científica. Sólo puede hacerlo, piensa, en una discusión con el marxismo, que será sobre todo una discusión crítica. Weber opondrá una teoría de clases económicas a la teoría marxista de la lucha de clases, considerará *El Capital* como un modelo o tipo ideal para el análisis del capitalismo, sugestivo e incompleto, romperá con la teoría de la determinación económica, enfatizará los factores culturales y políticos, defenderá el individualismo metodológico, no tomará en serio la dialéctica, centrará su atención en los fenómenos de la nación y de la burocracia, y no compartirá, en fin, la filosofía optimista de la Ilustración y del marxismo acerca del progreso histórico.

contra la censura, o calculando su interés económico a la hora de discutir unas leyes forestales (53): todos estos acontecimientos relativamente menores de una vida política de provincias, se han convertido gracias a su encuentro con un lenguaje y un temperamento intensos, en acontecimientos histórico-universales, que desencadenan en el joven Marx su «revolución cultural», y dan lugar a su «primer manifiesto» de 1843 (54).

Desencantada de burócratas y burgueses, «la filosofía crítica» (léase, Marx) encuentra en el proletariado las armas de su crítica, la fuerza de la pasión capaz de realizar lo que la razón propone. ¿Por qué? Porque los intereses particulares del proletariado son, al parecer, intereses universales. El argumento de Hegel para hacer de los burócratas una clase universal parece similar. La analogía formal de los argumentos es, sin embargo, engañosa. Porque en el argumento de Hegel los burócratas son universales por razón de lo que son y de lo que tienen: son y tienen el Estado político; identifican su destino privado con el destino del Estado (55). En cambio, el proletariado en Marx es universal porque carece de todo, y, por lo tanto, se supone que sólo puede ser algo destruyéndolo todo. Como dirá más tarde: sólo tiene sus cadenas que perder (56). Argumento fascinante, pero inconsistente. Esta inconsistencia gravita sobre toda la reflexión posterior de Marx.

La «neantización» del proletariado (57) en aquella obra de Marx no tiene precedente en la teoría de la burocracia de Hegel, pero tampoco lo tiene en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. Porque el esclavo tiene el sentimiento de sí mismo no sólo como deseo o como necesidad (como nada o como ausencia de todo) sino como *trabajo*, es decir, como una actividad que transforma la realidad y se la apropia (y puede así construirse una duración y una identidad). La lectura neantizante del proletariado en ese texto de Marx, en cambio, es afín a la teoría de Feuerbach de la alienación como pérdida absoluta de la esencia humana. Y aboca al problema mencionado antes: el sujeto alienado carece de asideros o apoyaturas en su intento de recuperar el mundo, y de recuperarse.

La alternativa es clara: o bien el proletariado es nada, y está desposeído de todo, pero en

ese caso la recuperación es un «milagro»; o bien el proletariado posee parte del mundo real gracias a su trabajo y posee el sentimiento de sí, ligado a esa actividad, y la solidaridad que se construye en base a las interacciones que se anudan en torno a esa actividad. No se puede jugar al tiempo con las dos definiciones. No hay salto dialéctico que las una: sólo les puede unir nuestra tolerancia con la confusión.

Imaginemos que el proletariado es nada, carece de todo, carece de patria, de familia, carece de raíces, propiedades, esperanzas que le liguen al orden establecido, y no tiene nada que perder salvo las cadenas. Esta es la lectura del proletariado en el primer manifiesto de 1843. En este caso Marx supone que el proletariado tiene todas las razones para rebelarse contra el orden existente. Sin embargo, sabemos que esta suposición es ilusoria. Para rebelarse, un sujeto individual o colectivo necesita algunos recursos. No me refiero sólo a medios materiales y organizativos. Necesita sobre todo medios culturales. Necesita la capacidad de percibir su situación, el criterio de justicia para condenarla, la capacidad para conectar el efecto de injusticia con sus causas. Todo esto es *previo*. A falta de estos recursos culturales elementales, el mero sufrimiento aboca a la apatía, la respuesta ciega, el arrebató emocional súbito que se puede orientar en *cualquier* dirección.

El simple materialismo que subyace en el materialismo dialéctico de Marx le hace caer, una y otra vez, en la suposición de que las situaciones objetivas imponen a los sujetos sus criterios de actuación (imponen a capitalistas y obreros conductas económicas, incluso morales, sociales y políticas que las «mediaciones ideológicas» matizan). Los ecos de la tesis sobre la determinación de la conciencia por el ser, o la idea por la materia, vuelven a resonar. Se pretende explicar la emergencia de una pasión revolucionaria a partir de la mera situación objetiva de desposesión, y hacer innecesaria e irrelevante la pregunta moral.

Una segunda teoría del proletariado coexiste en los escritos de Marx con la anterior. Según ella, el proletariado cuenta con algunos recursos propios: su número, su organización en torno a la fábrica y los lugares de residencia, un mínimo de *standards* morales,

básicos o elementales (de origen, se supone, vagamente precapitalista) (58). En esta visión, la capacidad y la voluntad revolucionarias no surgen súbita y «contradictoriamente» de la necesidad, sino que emergen (gradualmente, o en olas sucesivas) como resultado de una acumulación de recursos y una articulación de los mismos. A la postre, número, solidaridad, organización, disciplina, capacidad cultural, hacen que el proletariado prevalezca, con el intermedio probable de una ruptura violenta, sobre una burguesía menos numerosa, atomizada, en progresiva descomposición moral y cultural, que ha perdido el control de su economía y su sistema político.

Ahora bien, como he sugerido antes, a partir del momento en que el proletariado tiene recursos, ya tiene algo, o mucho, o cada vez más, que perder. Y la pregunta moral se plantea entonces. Porque es evidente que el proletariado puede hacer varias cosas. Una es la revolución social; pero otras muchas no lo son. Me permitiré recordar no ya posibilidades reales sino comportamientos reales del proletariado industrial en el último siglo. Porque sucede que el papel revolucionario del proletariado es no ya *una* de sus posibilidades, sino, de hecho, su posibilidad más remota. Apenas se conocen revoluciones sociales protagonizadas por el proletariado industrial durante estos dos siglos. Los acontecimientos franceses de junio de 1848 o de 1871 no fueron protagonizados por un proletariado industrial, sino por masas populares de composición heterogénea, incluyendo una minoría de obreros industriales. La agitación social hasta la Primera Guerra Mundial fue impulsada y canalizada por organizaciones reformistas. Los grupos revolucionarios profesionales encontraron eco sólo entre algunos sectores obreros, campesinos y la inteligencia. La revolución de octubre de 1917 en Rusia fue un golpe de Estado apoyado, pero no protagonizado, por un proletariado industrial minoritario. Su éxito se debió al hecho de conectar por un momento con los sentimientos básicos de un país de campesinos, exhaustos por la guerra y deseosos de tierras.

Los intentos del proletariado alemán en los años veinte fueron brevísimos. La revuelta espartaquista, y en general la agitación de los primeros momentos de la República de Weimar, careció de amplitud. La revuelta del Rhur, más

sería, duró muy pocas semanas (59). La serie de experiencias de revoluciones proletarias es reducidísima. La revolución social española de los años treinta (sobre todo la de los primeros meses de la guerra civil) fue una de ellas. Todas ellas fueron experiencias marginales del movimiento obrero. Como, en el otro extremo, pueden considerarse también marginales los apoyos obreros a las organizaciones fascistas (los seiscientos mil obreros de los dos millones y medio de afiliados al partido nazi de 1935 que nos recuerda Barrington Moore) (60). El cuerpo central de la clase obrera ha estado compuesto por obreros que apoyaron a partidos socialistas o sindicatos reformistas o, en menor proporción, a partidos de orden de carácter moderado o conservador (conservadores británicos, demócratas italianos, gaullistas franceses, etc.).

Se ha planteado, pues, *históricamente* la necesidad de una teoría *moral* del proletariado revolucionario. No lo es «por naturaleza», es decir, por razón de su situación objetiva. Puede serlo o no. Marx da por sentado, sin atreverse a reconocerlo, un imperativo moral categórico: debe serlo. Pero, como nos explica Kant, deber implica poder, y quien debe hacer algo es porque previamente puede hacer algo. Claro que Marx no formula este postulado moral explícitamente. Reconocerlo sería reconocer que la revolución social no es inevitable, sería poner en cuestión las leyes objetivas, los determinismos económicos, etc. Mantiene pues la afirmación, como «postulado empírico», de que el proletariado es revolucionario. Pero introduce subrepticamente una problemática moral, modo hegeliano, a través de sutiles disquisiciones sobre la clase-en-sí y la clase-para-sí. Estas lucraciones merecen alguna atención.

En el esquema hegeliano, el ser atraviesa las fases del ser-en-sí, el ser-fuera-de-sí y el ser-para-sí, abocando en esta última fase al «concepto», es decir, a la plena realización de su esencia, sólo incoada o virtual en su primera fase. No es real (*wirklich*), como opuesto a (*real* o) meramente existente, en la terminología de Hegel, hasta esa última fase. En la lectura marxista aquel esquema ha sido aparentemente reducido a sus dos extremos. El proletariado-en-sí lo es por su situación objetiva, pero no por su «conciencia» (la cual incluye conciencia de sí, conciencia de su situación y conciencia de su tarea propia en esa situación, y la cual

no sólo tiene una dimensión cognitiva, sino también volitiva y emotiva: voluntad y pasión revolucionaria). Sólo cuando se incluye esta conciencia el proletariado deviene clase-para-sí, y por tanto proletariado acorde con el «concepto», o esencia realizada o actualizada del proletariado. El proletariado-en-sí no es aún real; puede serlo, pero no lo es. El proletariado será real sólo a su término, con plena conciencia y voluntad incorporadas (61).

Esta ingeniosa construcción plantea sin embargo dos problemas.

Primero, si sólo el proletariado-para-sí es el proletariado, casi no hay proletariado. Este se reduce a un mínimo segmento del proletariado meramente empírico o meramente existente. Los sociólogos marxistas sufren por este motivo depresiones analíticas recurrentes cuando tratan de resolver el llamado problema de las fronteras de la clase (62). Si reducen la clase obrera a la clase-para-sí, tienen que limitarla al fragmento de la clase obrera económica (definida por su papel en el proceso de producción, en el sector industrial y en posiciones de ejecución o/y subordinación) que tenga conciencia de clase y esté organizada (o tenga una relación estable con unas organizaciones marxistas). No cabe asimilar las organizaciones sindicales y socialistas al tipo «organizaciones marxistas» sin forzar extraordinariamente las cosas. Es difícil que, si se introduce este criterio subjetivo (político e ideológico) en la definición de la clase con algún rigor, se obtengan poblaciones que representen más allá de una minoría dentro de la clase obrera *industrial* en ningún momento de su historia. El proletariado real se convierte así en una entidad de proporciones mínimas.

Claro que los sociólogos marxistas pueden optar, como es habitual en la tradición marxista, por jugar con la ambigüedad de los términos, y atenerse de hecho a una definición objetiva (o más bien económica) de la clase obrera. Utilizan entonces una categorización weberiana, aunque sin decirlo (63). No contentos con ello, pueden incluso ampliar el contenido del término hasta incluir toda la población asalariada. Esta huida hacia delante puede no tener fin. La tendencia típica de muchos sociólogos marxistas es al uso extremadamente elástico de los términos, y a la incorporación en este caso de toda la población activa, con la exclusión de una minoría que re-

cibe diversos nombres según la ocasión: círculos imperialistas, *cliques* reaccionarias, autócratas, oligarcas, monopolistas, aristócratas, cien familias, doscientas, quinientas o quizás mil familias (es decir, un número redondo de familias de fácil memorización, con sus cohortes de lacayos, servidores, escribas, etc.)

En otras palabras, Marx tiene la opción entre un proletariado revolucionario que es apenas real, porque apenas existe empíricamente (ya que es un fragmento menor de él); o un proletariado real que sí existe, pero que no es revolucionario, porque es reformista, moderado (si no, simplemente, conservador).

Y aquí se plantea el segundo problema. ¿Cómo y bajo qué condiciones aquella conciencia y voluntad revolucionaria, aquel factor subjetivo se introduce en (ese fragmento de) el proletariado realmente existente? ¿Cómo el proletariado real da ese salto al proletariado-para-sí? Y la respuesta de la historia es: el proletariado no da saltos. Quien salta no es el proletariado, sino un fragmento de la pequeña burguesía: aquella pequeña burguesía sufridora de improperios, y ahora cantera de revolucionarios y profetas. Es *otra* clase, en definitiva, la que da el salto y se introduce dentro del proletariado. Salta sobre él, entra en él, se infiltra en él, le encuadra, le dirige, le conduce cual Moisés a la tierra de promisión, recelando siempre de encontrarle adorando un becerro de oro a poco que se descuide y se entretenga hablando con Dios y cincelandos sus tablas de la ley.

En otras palabras, la conciencia y la voluntad vienen del exterior, la traen los intelectuales. No es esto, contra lo que algunos se imaginan, una idea de Lenin (64). Lenin la heredó de Kautsky, quien la absorbió del ambiente del círculo fundador de la socialdemocracia alemana, imbuido de la presencia de Engels y el recuerdo de Marx. Engels y Marx compartieron ideas semejantes, y se entretuvieron llamándose recíprocamente miembros del «partido en sentido histórico» del proletariado (65). Estas ideas no las inventaron en los años sesenta y setenta, en su época de la II Internacional. Estaban presentes en los años cincuenta, en los informes con coloraciones blanquistas que hacían en la época; estaban semiexpresadas en el Manifiesto (66). Y para llevar esta discusión genética o genealógica hasta el final, hay que decir

que estaban en los primeros escritos de Marx. Estaban en su exaltación del filósofo y del intelectual crítico, heredadas a su vez de los jóvenes hegelianos y, en último término, del propio Hegel.

Extraordinaria es, sin embargo, una vez más, la discreción de la teoría de Marx sobre el partido revolucionario y sobre los intelectuales. Tema no precisamente ajeno a su experiencia vital: más bien, el tema central. Puesto que toda su vida estuvo construida en torno a la tarea de explicar al proletariado las condiciones de su existencia, de proponerle una definición de su situación que estructurara su experiencia vital. El sentido de la vida de Marx consistió en tratar de explicar al proletariado lo que era el sentido de aquella experiencia: de dónde venía, a dónde iba, por qué sentía y pensaba, por qué luchaba o se resignaba como lo hacía.

Estos intelectuales, curiosamente desteorizados o ateorizados, irrumpen en el escenario, portadores de una teoría que estructura y orienta la energía revolucionaria del proletariado. ¿Tienen estos intelectuales intereses propios? Al parecer, no. Su interés es el de la verdad y el de la justicia. No tienen intereses propios que defender. Vienen «de ningún sitio». En efecto, lo más que llega a decir el marxismo es que son desclasados, prófugos de su clase de origen. Marx define a sus héroes y a sí mismo por lo que no son. Parecen ser proyecto puro, libertad pura. El «milagro» de los intelectuales es ante todo el milagro de «estar ahí», se funda sobre su fe en sí mismos, la fe que susciten en el movimiento obrero, tal vez por razón de los milagros que a su vez produzcan y den testimonio por ellos. Esta lectura modo weberiano del profetismo implícito en los intelectuales marxistas, no es exterior al argumento, como lo demuestra el hecho de que una lectura semejante será la de Lukacs, y, tras él, Goldmann: la remisión a un proceso en marcha de totalización de la historia que prueba las anticipaciones de los intelectuales revolucionarios, y la remisión a la fe (una fe derivada en Goldmann de una lectura singular de Kant y de Pascal) (67). Pero la remisión a la prueba del futuro puede ser un artilugio para hacernos olvidar el pasado, la aparición en escena y el presente de los intelectuales revolucionarios: ¿de qué clase vienen?, ¿en qué clase están por sus condiciones reales de existencia?; ¿qué proyectos tienen

entre manos ellos y sus familias, ellos y sus amigos y sus círculos?; ¿qué interacción real hay entre ellos y los obreros, etc? Constatemos la laguna de la reflexión; anotemos las preguntas; y sigamos adelante.

7. La moral de «lucha de clases»: implicaciones morales de una situación bélica; ruptura de la comunidad moral; ejércitos, cuadros y masas combatientes; ruptura de la continuidad. El problema de la disciplina.

La crítica de Marx a la alienación social pone en cuestión la sociedad burguesa como sociedad desintegrada en átomos; y como sociedad definida por una lucha de clases, en la cual la burguesía explota y oprime al proletariado. A esa sociedad opone un proletariado revolucionario que acepta y lleva al límite esa misma lucha: en esa lucha afirma su identidad, define a los burgueses como antagonistas, y postula una sociedad donde el proletariado domine y la burguesía desaparezca (y en cuyo horizonte indefinido se dibuja una sociedad sin clases).

La moral de la crítica o la denuncia de la alienación se ha convertido así en una moral de lucha de clases. Esta es la moral marxista por excelencia. La que ha movilizó y moviliza el corazón del marxismo realmente existente. La moral de la revolución social como el acto moral por antonomasia. La que decide la línea de demarcación entre lo que Trotsky llamaba «su moral» y «la nuestra» (68).

¿Cuáles son las características esenciales de la moral marxista como moral de lucha de clases o de revolución social? Un primer rasgo dominante es su violencia. Para empezar, su violencia verbal. Sería inconsecuente dar importancia al contenido cognitivo de los símbolos y negarlo en cambio a los adjetivos, los ritmos del discurso, los signos de exclamación, la ironía y la indignación moral que se desborda y enhebra con hilos de fuego la mayor parte de los textos de Marx. Esa connotación exhortativa es crucial en el mensaje moral del marxismo, y de ningún modo signo accidental del temperamento de su fundador. Acusaciones de venalidad, cobardía, falsedad, mezquindad, cruel-

dad, denuncias del carácter grotesco y repugnante de los personajes políticos, los adversarios de secta socialista, los economistas del otro lado, son continuos en Marx. Se aplican asimismo a clases enteras, burgueses y pequeños burgueses de varios tipos, con profusión.

Los intelectuales marxistas, por lo demás, sienten gran afinidad con esas expresiones. Lenin llegó a ser maestro de un sarcasmo burdo y simplista, pero muy eficaz, dado su carácter reiterativo y el propio exceso de su intensidad. Otros epígonos, sobre todo si no tienen responsabilidades políticas, son de ánimo un poco más ligero. Pero si no dan cuenta de sus adversarios con alguna descalificación moral, no se sienten a la altura de su misión. Frases truculentas han sido siempre alimento diario de los revolucionarios. «Renegados», «traidores», son adjetivos que parecen anticipar el resto de la frase, «llevarán su merecido». Merecen, por supuesto, sanciones terribísimas.

Este lenguaje dramático no se corresponde tan sólo con el temperamento peculiar de Marx; en él se encuentran rasgos, más acusados, de una tradición retórica revolucionaria y romántica. Los ilustrados del XVIII tenían un lenguaje cortesano y deferente hacia los señores de la época. Moderaban su tono, suavizaban su intención, conservaban sus modales en medio de las ironías más acerbas. Pero mientras Goethe se quitaba el sombrero al paso del emperador, Beethoven seguía su camino, las manos a la espalda. Los románticos alemanes soñaban siempre con medirse con grandes héroes y, eventualmente, grandes adversarios. Soñaban con destruir a sus enemigos, mostrándoles su desprecio. Schumann imaginaba las guerras de «la banda de David contra los filisteos», es decir, los burgueses. Los jóvenes hegelianos del *Doktorclub* desencadenaban batallas de gigantes, o de molinos de viento, donde ellos mismos, bajo forma de espíritu crítico o crítica del mundo, ajustaban sus cuentas a todo tipo de personajes siniestros. En ausencia de otros pasatiempos, esos ejercicios edificaban su moral y entretenían sus energías.

Pero a partir de un momento dado este dramatismo ideal se puso en contacto con otros tipos de literatura de mayores consecuencias. Una fue la literatura política de los revolucionarios franceses. Los textos y los discursos de la

llamada gran revolución estaban embargados de una violencia mucho más grave. Los excesos verbales correspondían al ejercicio de un terror real. Ese terror sobrecogió a todos sus contemporáneos. La Revolución francesa, en su fase jacobina, fue caracterizada como un acto de impiedad, no hacia los dioses, sino hacia los sentimientos de respeto recíproco y recíproco reconocimiento de humanidad entre sus miembros que constituye una comunidad humana. Sus adversarios políticos eran redefinidos como enemigos a destruir. La política era redefinida como asunto de vida o muerte.

Esta literatura política, y la moral revolucionaria que implica, se funden después, a lo largo de la primera mitad del siglo, parcialmente, con la literatura socialista. Sólo parcialmente, porque una gran parte de esa literatura es de un tono moral completamente distinto, cristiano o armonizador, que excluye o minimiza la lucha de clases. Más aún, Marx define su versión del socialismo precisamente por el carácter central e intenso que da a la lucha de clases, frente a lo que él llama socialistas utópicos (esa clase de socialistas que imaginaban, con unas u otras fórmulas, aquellos escenarios que Marx, hombre de acendrado realismo, encontraba tan ilusorios como improbables, de pactos, consensos y compromisos estables entre las varias clases de una sociedad capitalista).

Marx define la relación entre las clases como una situación bélica. La lucha de clases es una guerra civil. Las naciones capitalistas viven en estado de guerra civil larvada o latente. Los títulos mismos, los contenidos de su obra giran en torno a este tema. Sus *mottos* son guerreros: su «guerra a los dioses» de la juventud, cede paso a la guerra contra la burguesía. Una vez las cosas así definidas, se abandona Marx a una exhortación moral, dando ánimos a los combatientes de su lado, increpando a sus enemigos. Este discurso exhortatorio contiene implícita una moral de lucha revolucionaria, conjuntamente con algunas proposiciones descriptivas importantes (69).

Primero, la situación bélica implica la valoración emocional positiva de la ruptura y la catástrofe. Hay en Marx una disposición a aceptar, sin pestañear, de buen grado, los costes y los sacrificios de la guerra. Puestos en la balanza de la historia, los costes de la re-

volución son poca cosa. Marx intenta justificarla anticipadamente contraponiéndola a la explotación y la opresión de hoy, las tintas bien cargadas (o incluso a la acumulación primitiva). Por implicación, cabe suponer incluso que la revolución compensaría milenios de esclavitud y servidumbre. Los problemas morales específicos de la imputación de responsabilidad a individuos son aquí cuestión de detalle, que no merecen gran atención.

La clase burguesa, políticos, intelectuales, empresarios, debe ser arrojada fuera de la historia. El orden burgués debe ser combatido hasta sus últimas consecuencias, destruido, enterrado, por la violencia o el terror revolucionario si es preciso, sin piedad y sin pedir piedad, por la revolución permanente, como dice Marx en 1850. El motivo central de este radicalismo conceptual, y ocasionalmente verbal, es la ruptura de la comunidad moral con el enemigo. Esto es lo que hace Marx llevando al límite de su retórica la moral de combate. La ruptura del vínculo humano entre los combatientes. Nótese que esto es llevar la situación bélica muy lejos. Más lejos de lo que ha sido frecuente en la historia de la guerra en varias circunstancias importantes, donde el respeto moral del enemigo y la aceptación de ciertas reglas del juego han operado como factor de limitación de la extensión y la intensidad de las operaciones bélicas.

Por otra parte, se da por sentado, en esta lectura que Marx hace de la situación, que las catástrofes como los cataclismos geológicos y las grandes rupturas del tejido social permiten una enorme liberación de energía. Esta es una idea cara no sólo a Marx sino a otros muchos revolucionarios románticos de su época, y en general a los revolucionarios rusos, Bakunin, por ejemplo (70). Que la brutalidad de una energía mineralizada pueda cubrir formas frágiles de una vida sin embargo muy superior, que aquella brutalidad misma ciegue las fuentes de esa vida para varios decenios, que lo que se libere pueda no ser la creatividad de las masas sino el resentimiento de los pequeños burgueses que puedan dirigirla: he aquí preguntas incómodísimas que tendrán que hacer los adversarios de Marx, simplemente porque Marx y los marxistas no quieren hacérselas.

Segundo, la situación bélica implica la consideración del propio campo o bando como un



REUNIONES DE TRABAJADORES Y DEMOLICIÓN DE LA COLUMNA VENDÔME

Marx vivió durante cerca de cuarenta años obsesionado por tres escenas de la vida contemporánea. Una era la escena del trabajo en la fábrica, donde tenía lugar lo que consideraba la explotación de la clase obrera y la apropiación de la plusvalía por el capital, las dos actividades fundamentales de la sociedad capitalista. Otra, la escena de los obreros, o el pueblo en general, asistiendo a una reunión política, donde decidían organizarse y luchar juntos contra la burguesía. Otra, finalmente, la escena exaltante, más anhelada que real, donde los obreros vencían a sus oponentes y destruían los símbolos de su poder. Esto es lo que hicieron las masas parisinas, pensó Marx, cuando derrumbaron la columna Vendôme durante la Comuna de París (1871). Erigida por Napoleón, derribada por los *communards*, fue vuelta a erigir pocos años más tarde.



ejército. Y esto tiene a su vez graves consecuencias. Por lo pronto, evoca inequívocamente la diferenciación entre jefes u oficiales y soldados; entre un cuadro de mando, y unas masas. Las masas revolucionarias combatientes están encuadradas. Engels, el experto por lo demás en temas militares, no se cansa de repetirlo; y de ironizar sobre los anarquistas y los proudhonianos que no han comprendido la situación. Las críticas de Marx a Lasalle y los lasallianos se refieren a su programa, pero no a su estrategia organizativa; comparte el interés de Lasalle por una organización eficiente. Las ideas a este respecto de Marx, sobre el carácter central y rigurosamente organizado del partido, son reiteradas una y otra vez (71). El comité central es a la vez el estado mayor y el alto mando del ejército revolucionario. Las ideas de Lenin son desarrollos bastante consecuentes de esta matriz de orientaciones básicas de Marx y Engels. La importancia de los cuadros es tanto mayor cuanto que la confianza de los marxistas en el proletariado (o del proletariado en sí mismo) para la revolución, se hace, con el tiempo, más dudosa.

Tercero, el proletariado se convierte, por tanto, en masas a encuadrar en un ejército. Cierto que el marxismo se propone inicialmente como la expresión de las ideas y los sentimientos fundamentales del proletariado. Da por supuesto una convergencia, en lo esencial, entre el instinto de clase y la teoría marxista. Ocurre, sin embargo, que esa lectura ingenua del comienzo tiene que ser revisada urgentemente. Los obreros se sienten también atraídos por desviaciones proudhonianas y anarquistas. ¿Por qué? Porque su espontaneidad les orienta en esas direcciones; sobre todo, antes o después, en la dirección de un sindicalismo o socialismo reformista (72). En otras palabras, los sentimientos espontáneos del proletariado deben ser sometidos a escrutinio, son «sospechosos». La razón de ello es simple. El proletariado viene de un medio precapitalista, típicamente de una sociedad agraria tradicional. Sus valores y sus hábitos han sido formados por esa experiencia previa. Además se encuentra sometido, supuestamente, a la cultura burguesa, de modo directo o indirecto.

El proletariado, por tanto, para hacer la revolución debe romper la continuidad con su pasado, adoptar una actitud de desconfianza

hacia sí mismo. Debe romper con su pasado, quizá rural, y con su vida cotidiana de la fábrica, quizá plagada de compromisos y consensos morales con sus adversarios. Debe sospechar de su memoria, y de su instinto. Debe someterse a crítica y autocrítica continua. Naturalmente, esta ruptura de la continuidad y de la memoria, esta lectura irónica de su propia tradición, implica, dada la conexión esencial entre memoria e identidad, una puesta en cuestión de su identidad misma. Desde este punto de vista, nada más razonable. Quizá la mitad del proletariado tiende a ser proudhoniana o anarquista, u a otro desviacionismo (cristianismo, fundamentalismo musulmán, nacionalismo democrático, etc.): he aquí pues esa mitad de sí mismo a combatir. Pero incluso dentro de la mitad firme o sana del proletariado, hay que combatir aquellas tendencias, que estarán siempre ahí.

El proletariado no puede encontrar, por tanto, los criterios morales con que juzgar su acción en lo que «es», y en su pasado, sino en ese «proyecto revolucionario» encarnado por los revolucionarios profesionales, herederos directos de aquel partido histórico constituido por Marx y Engels. Su dignidad no es una dignidad en acto, sino un futuro de dignidad. Hoy son nada, o casi nada. Por esto, tantos intelectuales marxistas se sienten casi indignados ante el espectáculo de los obreros orgullosos de lo que tienen, lo que han conseguido con su esfuerzo, lo que son en una comunidad. Tratan de que se vean a sí mismos como «humillados y ofendidos» con la mayor frecuencia posible.

Cuarto, esta desconfianza respecto al proletariado como conjunto se complementa con una desconfianza aún mayor con relación a los individuos que lo componen. Nada más lógico y consecuente si, como sabemos, se ha devaluado la individualidad como agente moral en última instancia. Marx es infatigable cuando se trata de criticar la perspectiva llamada «individualista» en teoría económica (teoría del mercado), en teoría política (teoría del contrato social), o en teoría moral (Kant, por ejemplo). En esto, como en tantas otras cosas, es tributario de Hegel, si bien lleva la posición de Hegel al paroxismo. Al fin y al cabo, la crítica de Hegel reconoce el fundamento de la moral subjetiva como lo que en su lenguaje llama un

«momento» del sistema total; en otros términos, Hegel trata al menos, con los confusos instrumentos teóricos que él mismo se fabrica, de dar cuenta del problema de la relación entre la moral del individuo y la comunidad *salvando* la instancia de la convicción personal moral. Su crítica al individualismo moral no es una minusvaloración de la convicción moral, sino una crítica a la *reducción* de los problemas morales a *sólo* la convicción moral. Pero, una vez esto dicho, la convicción moral subjetiva conserva su carácter de pieza básica del edificio de la ética hegeliana.

Es inútil tratar de encontrar una discusión explícita de Marx sobre el tema de la convicción moral subjetiva. Pero la insistencia de Marx en considerar lo que llama la moral como una superestructura que viene a ser una racionalización de intereses objetivos, su desprecio de lo que llama subjetivismo moral «pequeño burgués», su desinterés por el problema de la moralidad de los actos particulares y su decisión de dar relevancia teórica a los acontecimientos históricos universales, y prácticamente sólo a ellos: todo ello implica claramente, a mi juicio, una minusvaloración del individuo como agente moral.

Ahora bien, nótese la consecuencia práctica de esta marginación de la conciencia moral individual: el reforzamiento de la disciplina de la masa combatiente. Porque no se combate en base a un ejército de gentes que someten las órdenes al escrutinio de la conciencia, una a una. La función práctica moral de la negación de la conciencia moral individual, como agente decisivo en última instancia, es la sumisión del individuo al conjunto.

8. **La moral de «lucha de clases» y sus grupos de referencia: grupo manifiesto y grupo latente. La formación del carácter moral de la clase obrera como una clase subordinada: algunas preguntas**

Obsérvese, por tanto, que la devaluación de la instancia de la convicción moral, y la ruptura de la comunidad moral con el adversario, antes discutida, tienen la misma significación estratégica. Ambas refuerzan la capacidad de

combate del grupo en cuestión. La devaluación de la instancia de la convicción moral facilita la disciplina, reduce las posibilidades de insubordinación por parte de los diferentes individuos. Minimiza la eventualidad de la objeción de conciencia. Por otra parte, la ruptura de la comunidad moral con el adversario facilita un trato instrumental o «racional» de la situación, con vista al ataque, la victoria y la aniquilación del enemigo, sin falsas piedades o falsos escrúpulos.

Es lógico, por tanto, que una moral de combate implique las dos operaciones teóricas que hemos observado, la minimización de la instancia de la convicción subjetiva y la ruptura de la comunidad moral. La consecuencia de todo ello, a su vez, es que una moral de combate requiere una exhortación moral para definir amigos y enemigos, y tratarlos como corresponde, pero reprime una teoría moral explícita y desarrollada. Primero, porque toda teoría moral apela a una conducta según convicciones personales o subjetivas, y por tanto revaloriza la conciencia moral individual. Segundo, porque toda teoría moral es por principio universal en su aplicación, es decir, implica una comunidad moral, sólo limitada por el límite que pongan las gentes a aceptar sus principios. Esto se aplica incluso a aquellas morales diferenciadas, como las de las castas indias, o la moral nitzcheana, que discriminan sus prescripciones morales según cual sea la situación o la condición de las gentes a las que se refieren, puesto que dan por sentado, todas ellas, la posibilidad y la deseabilidad de un lazo moral (siquiera sea de dominación/subordinación, con contrapartidas reales o simbólicas) entre las diferentes condiciones (73). La consecuencia de ello es, a su vez, la borrosidad que toda teoría moral introduce en cualquier campo de batalla.

Obsérvese también, por tanto, cómo esta teoría moral de Marx aboca lógica e inexorablemente, quizá en contra de la intención del autor, a la (auto) exaltación de los intelectuales y, a la larga, al reforzamiento en el proletariado de los rasgos propios del carácter moral de una clase subordinada.

Sucede, en efecto, que toda teoría tiene un público de referencia al que se dirige, y al que pretende persuadir. A la vista de las observaciones anteriores, cabe concluir que la teoría

moral de Marx tiene no uno sino dos grupos de referencia: uno manifiesto y otro latente. El grupo *manifiesto* de referencia es el proletariado. Aparentemente, la teoría trata de estructurar y cimentar la experiencia del proletariado, de sufrimiento y de rechazo de las causas de ese sufrimiento; pero en rigor introduce, como hemos visto, dentro del proletariado, un principio de desconfianza en sí mismo. Aparentemente, trata de convencer al proletariado de que es el protagonista de la historia; pero en realidad los obreros no son sino las masas de soldados del ejército revolucionario encuadrado por jefes y oficiales: los intelectuales revolucionarios. La teoría proclama que la liberación de los trabajadores es tarea de ellos mismos: es su auto-emancipación. Ciertamente, pero ¿bajo qué forma?: bajo forma de masas encuadradas y organizadas, subordinadas a un liderazgo de (¿ironía de la historia?) intelectuales o cuadros «pequeños burgueses».

Detengámonos un momento en este punto. Se dice a veces que la moral enseñada y la moral vivida del marxismo, sea cual sea el juicio que merezca su contenido, ha reforzado y refuerza el carácter moral del proletariado. Le ha dado «moral», en el sentido que sugería Ortega: ha evitado su «desmoralización», su resignación, su desconcierto (74). Marx insiste con frecuencia en esta función moral o educativa del carácter que él atribuye (y con él, otros muchos) a la lucha de clases. No hay duda que parte del argumento es correcto. El combate, todo combate, temple el carácter. Pero ello no prejuzga qué tipo de carácter temple. Por ejemplo, puede ocurrir que forme un carácter de soldados disciplinados y obedientes a sus jefes, en relación de dependencia psicológica e intelectual respecto a ellos. El tema requiere pues alguna reflexión, que sugeriré al lector bajo forma de un experimento mental y la formulación de varias preguntas.

Imaginemos que el lector o el observador tiene ante sí el conjunto de la evidencia histórica de la clase obrera afectada por la influencia del marxismo y las organizaciones marxistas, en el Este y en el Oeste, en los últimos cien años. La tarea, incluso imaginaria, de establecer un balance de la formación del carácter moral de la clase obrera, y más aún de establecer una conexión causal entre semejante carácter y la doctrina y las organizaciones marxistas, parece



MARX, SUS TRES HIJAS Y ENGELS

Los círculos de solidaridad de Marx fueron varios, y de signo diverso. Marx fue un hombre de solidaridad intelectual con un proletariado lejano, de autoridad controvertida y de conflictos frecuentes y ásperos en el seno de las organizaciones políticas que él mismo contribuyó a fundar (y más tarde a disolver de una forma u otra), y un hombre al margen de la comunidad intelectual de su época casi hasta los últimos años de su vida. Pero en cambio fue también un hombre profundamente integrado en un medio familiar y amistoso reducido. Este medio afectivo, que le dio siempre apoyo emocional, comprensión e incluso ayuda en sus luchas políticas y en su trabajo intelectual, estuvo compuesto por el círculo muy restringido de su familia nuclear: su mujer y sus hijas, Elena Demuth, la compañera de la familia, y su amigo Engels (más algunas pocas amistades de juventud que aparecen y desaparecen recurrentemente en su vida).

imposible, en ausencia de laboriosos esfuerzos historiográficos y una tarea previa de discriminación conceptual, que están prácticamente no sólo por hacer, sino por comenzar (75). Y sin embargo, una vez más, la importancia de la cuestión exige de nosotros algo más que una resignación al silencio. Ya que no tenemos las respuestas, podemos, al menos, formularnos las preguntas.

Al cabo de cien años, después de varias generaciones y muchas experiencias, de años de luchas y de aprendizajes, de progresos y de crisis, de lecturas, discursos y combates sindicales y políticos, al cabo de todo esto, ¿qué tipo de carácter moral encontramos entre los obreros próximos o influidos por las organizaciones marxistas (dejando aparte los cuadros y los dirigentes de las mismas)? ¿Es un tipo de hombres cada vez con más capacidad de iniciativa y de decisión personal, o más propicios a secundar las consignas y las sugerencias de la organización? ¿Tienen una sensibilidad cada vez más abierta y receptiva a los cambios del medio en que se mueven, o tienden a sentirse amenazados ante estos cambios y a reaccionar de forma defensiva? ¿Son cada vez más capaces de usar con libertad e imaginación sus recursos simbólicos o tienden a utilizar fórmulas estereotipadas del lenguaje, y a hacerlo de manera rígida? ¿Se sienten cada vez más seguros de sí mismos, más activos y más capaces por tanto para experimentar, o se atienen a sus experiencias conocidas y próximas, delegando en sus dirigentes la reflexión, la formulación y la decisión última? ¿La crítica que eventualmente hacen de la sociedad moderna en la que viven, está basada cada vez más en el hecho de que perciben, entienden y valoran discriminadamente su complejidad y sus procesos de diferenciación social, o se atienen a un radicalismo simplista, que percibe toda diferenciación social como un privilegio, un agravio o una amenaza?

En otras palabras, ¿la influencia de las teorías y las prácticas marxistas ha impulsado el proceso de formación del carácter moral de estos obreros en la dirección de su desarrollo, o en la dirección de su domesticación; en la dirección de convertirlos en «protagonistas históricos», o en la dirección de convertirlos en una clase subordinada a unos u otros tipos de dirigentes? Estas son las preguntas que yo sugiero que el lector se haga, no para que las dé una

respuesta simple, sino justamente para que observe la evidencia disponible y *evite* una respuesta simple.

Sean cuales sean las respuestas, parece claro en todo caso que si el proletariado es el grupo manifiesto de referencia de la teoría moral de Marx, su grupo *latente* de referencia es el de los «jefes y oficiales» de ese ejército combatiente, es decir, los intelectuales y los cuadros revolucionarios. Es a éstos a quienes trata de persuadir (si es preciso, increpándoles) para que cumplan realmente aquella tarea filosófica y profética no sólo de conductores de hombres, sino también de educadores (hemos visto en qué dudosas direcciones) de sus combatientes. Pero este grupo de referencia sólo puede ser latente: es decir, no puede ser reconocido explícitamente. Y, puestos a eludir o silenciar teóricamente su tarea, es cosa de silenciar o borrar las huellas de toda posible reflexión sobre quienes sean los portadores de esta tarea, y sobre la diferencia social entre este grupo y el proletariado: diferencia de origen, de presente y de destino de líderes. Como nos ha enseñado Freud, las operaciones de la represión no se detienen en el gesto o en la conducta a reprimir: se desplazan a través de las ramificaciones causales y simbólicas que conectan ese gesto con el conjunto de la vida anímica (76). A su paso, la represión va silenciando, haciendo olvidar, hechos perturbadores. Marx opera en realidad como si el hecho mismo de los intelectuales revolucionarios fuera perturbador y no existiera. Siendo lo que era más próximo a él, pues era él mismo, es sin embargo a lo que dedica la menor atención.

9. Crítica de la crítica de la alienación política. Hegel y Marx. Democracia real y socialismo / comunismo. La equívoca fórmula de la administración de las cosas. Sobre la alienación económica.

Nos enfrentamos ahora con el problema de la crítica marxista de la alienación política, y su teoría del Estado. El arranque de la discusión de Marx es, una vez más, Hegel. En la teoría del Estado de Hegel se confunden tres niveles analíticos distintos, como he mostrado en otro

lugar (77). Un modelo analítico o un tipo ideal de una construcción político social: el formado por el conjunto Estado político-sociedad civil. Una teoría empírica que pretende referir este modelo a la realidad histórica de la época (o más bien, a ciertas sociedades europeas de la época). Y una teoría moral, que presenta el Estado (entendido como unidad de Estado político y sociedad civil), como un modelo ideal de comunidad ética: que realiza los valores de libertad subjetiva y libertad objetiva en medida mayor que lo hacían las ciudades antiguas.

Desgraciadamente esta distinción analítica entre los niveles de significación de la teoría del Estado en Hegel no fue hecha por Hegel, sino por nosotros. Con ello aclaro tal vez a Hegel, pero, al hacerlo, deshago las pretensiones de Hegel a una lectura aporreada de las relaciones entre el concepto en tanto que modelo analítico, el modelo en tanto que ideal moral y la realidad empírica. Esas relaciones son, en rigor, enormemente problemáticas. Hay lugar para un *problema* empírico: para ver si es cierto o no, y hasta qué punto, que la realidad empírica corresponde al modelo (o el modelo explica esa realidad). Hay lugar para un *problema* moral: para ver si es cierto o no, y hasta qué punto, que esa «comunidad ética» constituye *nuestro* modelo moral, o responde a *nuestra* idea de una sociedad deseable.

Las confusiones de Hegel se repiten en las confusiones del joven Marx. Dejando aparte su interpretación errónea de la teoría hegeliana de la génesis del Estado moderno (78), interesa señalar que, al igual que Hegel, no diferencia los niveles analítico, empírico y normativo o moral en su discusión del Estado. Sin embargo, una vez más, su crítica del Estado en general, y del Estado burgués en particular, como alienación, su postulación por contraste de una democracia real y, más tarde, del tandem socialismo/comunismo, proporcionan las bases para una reconstrucción hipotética de su moral política.

Su punto de partida es un análisis crítico moral del Estado, diseñado en evidente paralelismo con la crítica de Feuerbach de la religión. El contraste con Hegel no puede ser aparentemente mayor. Hegel considera la construcción del Estado como un desarrollo cultural impresionante de la humanidad. Las ciudades antiguas tenían un Estado; pero era un Estado ele-

mental, indiferenciado, poco desarrollado, demasiado próximo al estadio que Hegel llamará sustancial (o familiar, si se acepta la hipótesis de que los «momentos» de la eticidad —familia, sociedad civil y Estado— corresponden también a formas de organización política).

El Estado moderno supone la construcción de una maquinaria compleja y relativamente eficiente. Su logro máximo es asegurar la convivencia y la seguridad sobre un territorio mucho más amplio que el de la ciudad antigua, y sobre una población mucho más diferenciada y compleja. Y, sobre todo, hacerlo de modo que se incremente tanto la libertad sustancial u objetiva como la libertad subjetiva de esa población. La libertad objetiva implica su capacidad para controlar el mundo exterior, para desarrollar riqueza, para asegurar un orden, incluido un orden moral, para defenderse del exterior. Los Estados modernos son Estados eficaces en la defensa de su seguridad externa: no son juguetes de invasores extranjeros. Y son capaces de permitir o fomentar el desarrollo de la riqueza, que es ya para Hegel el desarrollo de la economía de mercado. Más aún, ese Estado político garantiza y refuerza la integración de la sociedad, amenazada de particularismos (79).

Pero esto no es lo único que caracteriza al Estado moderno. Por contraste al Estado anterior, este Estado, se supone, respeta y garantiza las libertades individuales; lo que incluye, por tanto, la propiedad privada en tanto que esa propiedad realiza precisamente la libertad individual (en otro caso, meramente interior o imaginaria). Este Estado abre, con límites ciertamente, sus instituciones a la participación de los ciudadanos (Parlamento, prensa, y acceso a la burocracia pública). Como consecuencia de ello, el Estado demanda y obtiene la adhesión interior de quienes son, no ya sus súbditos, sino sus ciudadanos. Este es el sentido de su patriotismo: no la adhesión irracional a una tierra o una raza, sino la adhesión razonable a un todo al que se pertenece, y que se ve como garantía y soporte de la libertad personal.

Este es el ideal de Hegel; ideal que supone realizado, con más o menos aproximación, o en trance de realización (aquí caben las disputas entre los intérpretes), en los principales Estados europeos de la época. Marx critica este ideal,

al tiempo que pretende que ese ideal está lejos de realizarse en la sociedad de entonces. Pero prescindiré de su argumento histórico; y me atenderé al argumento moral.

Marx considera inaceptable la existencia misma del Estado político como diferente de la sociedad civil (y en rigor considera ambos elementos, como tales, inaceptables). Lo que Hegel ve como una diferenciación enriquecedora, la dualidad entre hombre privado y hombre público o ciudadano, Marx lo considera una escisión o una ruptura interna insoportable. Lo que Hegel entiende como una construcción compleja a lo largo de la historia, Marx lo atribuye, al modo de Feuerbach, a una alienación de la esencia humana. En una curiosa recaída en el tipo de discusiones de la Ilustración, Marx imagina el poder político como resultado de una enajenación de los poderes o los derechos de un pueblo soberano (quizá una variante de la sociedad civil) que entrega sus recursos y sus capacidades para resolver sus problemas generales a aparatos políticos, a cambio de contraprestaciones engañosas o aparentes; y que ahora debe recuperar su esencia alienada. Marx cree, por un momento, encontrar la fórmula de recuperación de la esfera pública en la expresión «democracia real»: negación de instituciones políticas diferenciadas, organizaciones o partidos intermedios, mecanismos de representación. La recuperación debe ser total e inmediata. Esta postulación de un ideal de la simplicidad y la transparencia, esta apología de las comunidades premodernas, de lo que otros llamarán más tarde —Tönnies, Durkheim— la *Gemeinschaft* o la sociedad de solidaridad mecánica, es presentada paradójicamente como una superación de la democracia formal de las sociedades actuales (80).

La descripción de ese ideal de democracia real enriquece su contenido con las críticas de Marx a las experiencias históricas de diferentes regímenes políticos de la Revolución francesa y el siglo XIX. Estas críticas proporcionan las bases de una teoría empírica del Estado de las sociedades capitalistas, estimulante, incompleta, y equivocada en cuestiones fundamentales. Habiéndola discutido en otro lugar (81), mi interés se centra en estos momentos en la teoría moral o ideal de la organización política que podemos deducir de tales críticas.

Aunque la fórmula de democracia real cede paso, como he dicho, a otras fórmulas, socialismo y comunismo, todas ellas comparten, sin embargo, algunas características básicas. Las caracteriza, al parecer, el hecho de que harán reales las libertades formales de la democracia liberal. Esta fórmula parece sugerir, por lo pronto, la extensión de los derechos políticos de ciudadanía a toda la población, y una participación frecuente e intensa en los asuntos públicos; presumiblemente, por razón de una generalización de la vocación política, y el tiempo libre. (Aún con tiempo libre, sin embargo, esa politización se tiene que hacer a costa de otras actividades alternativas; quizá Marx sobreentiende que la política, o la discusión de los asuntos generales, constituye la actividad humana por excelencia, con preferencia a otras actividades privadas.)

Esa nueva forma de organización política, o de gestión de asuntos generales, trae consigo la minimización de la autonomía de los políticos propiamente dichos y de los funcionarios. La sociedad se autoorganiza, sin necesidad de especialistas de la cosa pública. Los que se requieran a cada momento serán elegidos, revocables, cobrarán sueldos modestos. Se hace imposible, al parecer, una «clase política» y, con ello, imposible la dominación por políticos y burócratas. Ese estado de cosas se presenta como la sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas. Esta fórmula ha arraigado curiosamente entre muchos marxistas. En vísperas de la revolución, cuando Lenin anticipaba el Estado futuro, imaginaba una situación donde los asuntos políticos estarían al alcance de cualquiera: una administración gigantesca de correos, donde los funcionarios distribuirían cartas, o, en su caso, billetes de tren, cupones de racionamiento, permisos de conducir, etc. (82). Extraña obcecación la de aquel revolucionario cuya experiencia política se había caracterizado siempre por *decisiones* continuas, es decir, por opciones entre alternativas.

Habida cuenta de la desaparición de la propiedad privada por parte de los miembros de la sociedad y, por tanto, de los medios de subsistencia propios e independientes, se ve difícilmente cómo podrían oponerse a los deseos (posibles) de dominación de tales políticos, burócratas y especialistas de la cosa pública; salvo

que estos especialistas no estén organizados, renuncien al uso de la violencia o se enfrenten con una población unánime. Sin embargo, a tal democracia real/socialismo/comunismo sólo se llega a través de una revolución: una transformación radical de las estructuras económicas y sociales, a través de una conquista del poder público, con la participación de las masas. Y esta revolución implica políticos organizados, habituados a tomar decisiones y a gobernar a hombres, y no a administrar cosas, mandando sobre una población adicta, imponiéndose contra una población hostil, dispuestos a la violencia. Es decir, una revolución social cumple todos los «contrarrequisitos» de la democracia real/socialismo/comunismo, mencionados hasta ahora.

En su forma última, como supresión del Estado, el modelo ideal de Marx parece dudosamente deseable. Con todas sus limitaciones, el Estado representa una concentración de energía y creatividad, y una posibilidad de libertad objetiva y subjetiva, como diría Hegel, a la que parece insensato renunciar.

En su forma revolucionaria, referida a los pasos inmediatos de la revolución misma, a la conquista del poder y la fase llamada (por Marx) socialista, el modelo parece, por lo pronto, opresivo. Con el motivo, o el pretexto, de caracterizar el Estado de la sociedad capitalista como dictadura de la burguesía, se pretende justificar una dictadura del proletariado. Lo cierto es que esta dictadura es hostil a cualquier forma de democracia conocida. Es una dominación de clase sobre clase, impuesta a través de una revolución, como resultado de un combate. Un combate con las implicaciones, para la diferenciación de cuadros y masas, que ya hemos advertido. *Vae victis*: terminado el combate, no hay razón para esperar otra cosa que un régimen dictatorial, en sentido estricto, sobre los vencidos. Pero tampoco para esperar otra cosa que una reafirmación enérgica de la estructura jerárquica del ejército vencedor, de los líderes sobre sus masas, después de la batalla. El tránsito de este estado de cosas a aquella utopía (premoderna) de la comunidad indiferenciada y pacificada es, literalmente, incomprensible.

Reducido a su forma moderada y reformista, de reducción del poder de la clase política y el

aparato del Estado sobre la sociedad civil, de participación o democracia participativa, el marxismo puede parecer más o menos razonable, aunque siempre mantenga en la ambigüedad su voluntad de incorporar lo que Hegel llama libertades subjetivas, es decir, el respeto a las libertades individuales. Pero, en todo caso, con estas formas moderadas y reformistas, el marxismo se convierte en social-democracia o socialismo democrático, y deja de ser específicamente marxismo.

Queda, en fin, para completar esta discusión, que consideremos brevemente (83) la crítica que hace Marx de lo que llama alienación económica. Supongo conocidos por el lector los rasgos principales de su crítica de esta alienación económica: su visión del proceso de producción capitalista como un proceso al tiempo de producción y de desapropiación del producto por parte del sujeto productor a manos de un propietario no productivo; frente a lo cual postula una recuperación bajo forma de control, no sólo sobre el producto, sino también sobre la actividad productiva y la propia personalidad del productor (84). Este sencillo esquema desarrolla las ideas de Hegel sobre el trabajo como (objetivación, es decir, como) tarea de transformación del mundo exterior a imagen y semejanza del hombre y como proceso de autoproducción del ser humano, combinándolas y yuxtaponiéndolas con las ideas de Feuerbach (que habían sido aplicadas a otras esferas) que insiste en lo que a su juicio es una alienación o exteriorización con pérdida de sí mismo (concomitante con aquel proceso de objetivación). Ciertamente, es fácil seguir la metamorfosis de este esquema de la juventud y la madurez de Marx, gracias a sus manuscritos no publicados, que conectan sin solución de continuidad sus trabajos de 1843-1844, a través de los *Grundrisse* en los años cincuenta, con sus trabajos de los sesenta de *El Capital*. En lo esencial, el esquema permanece, aunque el término alienación tiende a desaparecer, sustituido por los de explotación y fetichismo; también el esquema productor/propietario es sustituido por clase obrera/clase capitalista; y el producto se convierte a la postre en el sistema económico capitalista como tal (con inclusión de la esfera de la producción y la esfera del mercado). Esta ampliación de la escala de los fenómenos y la sustitución de una terminología de antropología filosófica por una terminología

más afin con la ciencia económica y social, no altera, creo, los puntos fundamentales del argumento.

En tanto que esquema analítico, las ideas de Marx constituyen una ingeniosa reconstrucción de los procesos de producción y apropiación económicas, que llama la atención, por lo demás paradójicamente, sobre la dimensión política (control sobre las cosas) y cultural (sentido moral de la tarea, justificación de la propiedad, denuncia de la plusvalía) de estos procesos. Pero ¿qué pensar de la moral implícita en esta discusión? La reivindicación de la dignidad del trabajo manual, la exigencia de un trato acorde con la dignidad del trabajador, de una voz obrera por tanto en el proceso productivo y de unos instrumentos de defensa frente al abuso de los propietarios, el rechazo del embrutecimiento inherente a las largas horas de trabajo manual y repetitivo en condiciones de agobio: todas éstas y otras muchas reivindicaciones semejantes encuentran eco en las páginas especulativas y abstractas de la teoría crítica de la alienación. Pero todas estas reivindicaciones han sido formuladas antes y después de Marx, en lenguajes completamente diferentes, más próximos a los sentimientos de los interesados y con más eficacia práctica. La teoría crítica de la alienación es una manera de poner en estilo filosófico reivindicaciones fundamentales y tradicionales en el medio industrial desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días (en el marco del precapitalismo, el capitalismo y el socialismo).

La teoría crítica de la alienación añade a estas reivindicaciones una dimensión excesiva o engañosa. Porque sugiere, en última instancia, la deseabilidad de medidas que van más allá de las reivindicaciones obreras, sin que, por otra parte, las justifique. Tales son la supresión supuestamente radical de la economía de mercado como tal (incluida, antes o después, la supresión del dinero), la propiedad privada, la autoridad empresarial en la industria, la división del trabajo y la especialización, con la consiguiente diferenciación entre tareas de distinta calificación.

La justificación de todas estas supresiones puede hacerse de dos modos. Uno es mostrando la inevitabilidad de su supresión. Esta es una predicción a largo plazo que se ha mostrado

infundada, a la vista de lo que ha ocurrido tanto en los países capitalistas como en los países socialistas durante este siglo. La tendencia, si tendencia hay, es al reforzamiento de la mayor parte (no todas) de las instituciones mencionadas.

Otro modo de justificarlo es el modo de la justificación moral. Como un medio para la realización de ciertos valores. Aquí pueden entrar en juego los valores de la creación de un mundo de hombres universales, polivalentes y versátiles, que alternan todos los *roles* posibles, entre los cuales la autoridad es siempre condicionada, razonada, reversible y reviste por tanto formas democráticas, un mundo de acuerdos entre libertades individuales y bienes colectivos. Sí, quizá estos valores merezcan nuestra adhesión. Quizá Marx haya contribuido directa o indirectamente a preparar la sensibilidad moderna para adherirse a estos valores. Pero, incluso si esto fuera así, el mundo que dibujan ¿no es precisamente, en buena medida, el mundo del capitalismo reformado? ¿No lo es, al menos, en mucha mayor medida que lo sea el mundo de las sociedades de carácter marxista, donde mercados y propiedad privada son distorsionados y recortados gravemente?

10. Recapitulación de la crítica a la crítica de la alienación.

Hemos visto la filosofía moral de Marx tal como aparece inicialmente en su teoría de la alienación y se desarrolla en su moral de lucha de clases. El balance es mixto; pero en conjunto el resultado no impresiona favorablemente. La filosofía crítica de la alienación parece conectar con una ética de la creatividad y del control (social o colectivo) sobre el objeto creado, parece inspirarse en un sentimiento de dignidad asociado a una reivindicación a participar en la creación y en el control. Este esquema elemental traduce en un lenguaje peculiar un conjunto de ideas comunes a fines del siglo XVIII y la primera parte del XIX, revisando fórmulas parecidas de Hegel. Pero las lucubraciones de Marx dan cuerpo a este esquema con proposiciones, algunas sugestivas, muchas inquietantes.

La crítica de la alienación religiosa aboca a una denuncia supuestamente radical de la religión, sin márgenes de comprensión o tolerancia, que traiciona en realidad el carácter *superficial* de la lectura que hace Marx tanto del fenómeno religioso como del proceso de individuación humana. La crítica de la alienación filosófica es un mixto de denuncia relativamente banal de las actividades especulativas teóricas, y de justificación argumentativamente confusa de las mismas. De la autenticidad moral y emocional de esta justificación no cabe dudar: es la justificación de la propia vida de Marx (y de su obra, es decir, el marxismo). Aún así queda un estatuto equívoco de los filósofos y de los intelectuales en el discurso marxista, que oscila entre la miseria y la grandeza (o el delirio de grandeza) de los jefes revolucionarios. El resultado de esta oscilación es una dificultad insuperable hasta hoy para que los intelectuales marxistas se piensen sistemáticamente a sí mismos (porque o no se piensan, o lo hacen aplicando de hecho esquemas e hipótesis de pensadores que les son ajenos y a los que inútilmente tratan de apropiarse, como Weber).

La crítica de la alienación social aboca a una denuncia de la sociedad burguesa y a una postulación de la unidad entre individuos y sociedad, y del ideal de una sociedad sin clases. Pero conviene subrayar lo que la simplicidad de la discusión marxista de la sociedad, y en particular de la sociedad civil, implica negativamente. Su postulación de la unidad entre individuo y sociedad excluye contenidos específicos: sociedades nacionales, individuos y organizaciones con intereses particulares, operando en mercados, en el marco de divisiones del trabajo con especialización y jerarquía. Su visión del conflicto social lo desorbita, devaluando la importancia de las organizaciones e instituciones que median o encuadran los conflictos.

La sociedad, tal como la ve Marx, se reduce a un escenario de lucha de clases. La clave del contenido y el futuro de esa lucha está en el proletariado. ¿Pero qué es el proletariado? ¿Es la «nada», pura necesidad y puro proyecto que entreveía Marx en 1843? ¿O es un actor social con objetivos y recursos? Pero en este caso, ¿cómo caracterizarle? ¿Protagonista de la historia, capaz de responder al reto de la situación y crear un mundo nuevo? En este caso, el proletario dispone de una lucidez básica, de una

conciencia de clase que le hace comprender su situación, su adversario, dispone de un instinto de solidaridad, y de una voluntad de transformación radical. ¿O bien es un agregado de familias e individuos, tratando de mejorar su condición particular, aplastados por esa condición, deferentes con la autoridad o dispuestos a negociar con ella? En este caso, es un proletariado necesitado de un agente exterior para obtener la conciencia y la voluntad que le faltan. Necesitado del partido histórico de Marx y Engels, o del partido revolucionario que le permita llegar a ser un proletariado auténtico, una clase-para-sí, y le facilite la tarea de su educación moral.

Las experiencias que moralizan y educan ese proletariado son al parecer su compromiso en la lucha, su ruptura con sus propias condiciones sociales y culturales, dadas o heredadas, su confianza en aquellos intelectuales críticos. Es la moral de la lucha de clases. Esta moral práctica va forjando y anticipando los hombres supuestamente nuevos, capaces de una revolución, y de construir una nueva sociedad que ya en parte llevan dentro. Este paso de la filosofía crítica de la alienación a la moral de lucha de clases es la gran ocasión de dar rienda suelta a los sueños originales de Marx: realizar el *motto* de Lucrecio, la guerra a todos los dioses, el desafío de Prometeo a los dioses olímpicos. Un grito de rebeldía, dirigido a Dios, al Estado, al capital.

Pero tan equívoco como el silencio del poder (analizado por Canetti) (85) es el grito de la rebeldía que anuncia tal vez una nueva sumisión.

Sucede, en efecto, que la moral de la situación bélica implica una ruptura de la comunidad moral, un encuadramiento del proletariado, una sobrevaloración de los cuadros de mando y del estado mayor, una ruptura interna del sentimiento de continuidad y una puesta en cuestión de la confianza en sí misma de la propia clase obrera; como supone, asimismo, una devaluación de la convicción moral personal. Lo que con esta teoría moral se consigue, cuando se incorpora a los hábitos y *ethos* del proletariado, es reproducir y reforzar el carácter moral propio de una clase subordinada, y de ninguna forma el carácter moral de una clase con pretensiones de protagonismo histórico.

Las críticas de Marx a la alienación política y a la ausencia de libertades reales en los llamados Estados burgueses o capitalistas contienen observaciones interesantes, pero si en su versión radical eran simplistas y a la postre infundadas ya en su momento, con el paso del tiempo se han convertido en pieza de museo. Su doctrina de la democracia real, de la juventud, es indistinguible, excepto por el lenguaje formal especulativo hegelianizante en que se expresa, de los comentarios democráticos o populistas de su época (o de la época inmediatamente posterior) con su exaltación del pueblo soberano y, como soberano, virtualmente omnipotente y con su correspondiente desprecio o ignorancia de la tradición liberal (y de las teorías contractuales de la política: modelos o construcciones analíticas típicas de los ilustrados anglosajones, ridiculizadas, pero también confundidas por Marx con análisis históricos reales, que enfatizan en último término la prioridad analítica o/y moral de la sociedad civil sobre el Estado).

Desde el punto de vista de una justificación moral de un ideal alternativo de sociedad auto-organizada (sin Estado), interesa señalar la aparente vacuidad y, eventualmente, ingenuidad de la posición de Marx. Marx (y sus seguidores marxistas) pretenden hacer pasar como virtud el bloqueo total de su imaginación a la hora de diseñar ese modelo ideal. No hay nada apenas en lo que podamos apoyarnos para reconstruirle. Sin embargo, nada sería más importante o más urgente que el diseño de ese mundo nuevo, puesto que la revolución presuntamente se aproxima. La experiencia de la Comuna da lugar a algunas indicaciones sumarias y contradictorias en Marx, quien no puede evitar una profunda ambivalencia hacia los *communards*, cuyas actuaciones considera en lo fundamental (en su política económica, en sus relaciones exteriores con las provincias) erróneas (86). Lenin creyó retener de esas indicaciones la enseñanza de la supresión del Estado. Curiosa lección que refutó el primer día de su puesta en práctica.

Ahora bien, ese vacío y esta confusión es más aparente que real. A la hora de la verdad resulta que los dados están ya echados. La «educación moral» de los intelectuales marxistas, las organizaciones marxistas y las masas encuadradas en ellas, está ya hecha: determi-

nada en gran parte por la moral de lucha de clases. En el momento de la victoria, sólo hay que aplicar ese *carácter moral* ya construido, a las nuevas tareas. Y el resultado es el Estado que conocemos en los socialismos realmente existentes.

El ideal de Marx de un orden económico apunta, dice, más allá de la economía capitalista: hacia un mundo de abundancia, donde la producción, la distribución y la circulación de productos esté bajo control humano. Sin embargo, estas contraposiciones absolutas o abs-

LENIN Y SOLZHENITSYN



Si Lenin hizo la revolución, muriendo muy poco después, Solzhenitsyn nació (en 1918) con la revolución y hubo de vivir con sus consecuencias, con las realidades revolucionarias, durante los sesenta años siguientes. Lenin fue el hombre de acero, decidido a aprovechar la oportunidad histórica de un adversario débil e indeciso, autoritario primero y democrático después, colapsado por la guerra; de unas masas campesinas y unas clases medias desorientadas. Solzhenitsyn es un testigo clave, no el único, controvertido, que contrasta el resultado de las grandes decisiones enérgicas de los hombres de acero, con las preguntas morales, básicas y simples, de los hombres de a pie.

En septiembre de 1850 Marx había dicho: «Nosotros les decimos a los obreros: tenéis por delante quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y luchas nacionales, no sólo para cambiar las circunstancias, sino para cambiaros a vosotros mismos y capacitaros para el dominio político». Casi setenta años después de estas palabras, Lenin (1870-1924) *hace* la primera revolución socialista (1917). No pocos marxistas occidentales, y también marxistas rusos, se sentirán ajenos u hostiles a esa experiencia. Dirán que no es la obra de los obreros, sino de los profesionales de la revolución. Quizá el carácter moral de los obreros no estaba aún formado para protagonizarla en Rusia como en Europa. Quizá ni siquiera sus organizaciones les habían formado para ello. Fuera como fuese, la revolución leninista será la primera de una serie de revoluciones que organizaciones marxistas llevarán a cabo en los sesenta años siguientes.



tractas entre libertad y alienación, control y caos, abundancia y escasez, parecen demasiado equívocas. Consideremos grados (y tendencias observables) de realización de esos valores. Consideremos la experiencia histórica. El capitalismo reformado de hoy es un híbrido del capitalismo de hace un siglo y otros factores, entre los que se cuenta la presión de las clases subordinadas durante más de un siglo (con una aportación limitada y mixta del marxismo, en parte estimulante, sobre todo perturbadora). Pues bien, es claro que este capitalismo reformado, que se presenta históricamente en combinación con una democracia liberal, permite grados de libertad, grados de riqueza y grados de control, no sólo en general, sino específicamente en el campo de la actividad económica, superiores a sus alternativas históricas, las cuales incluyen al socialismo de obediencia o confesión marxista.

Los escritos morales de Marx referidos a la crítica de la alienación (o las alienaciones) y a la moral de la lucha de clases proporcionan el conjunto de los argumentos morales del marxismo posterior. Las realizaciones de este marxismo conectan con aquellos escritos, a través de cadenas causales con eslabones más o menos firmes, en cuyo análisis detenido no he entrado. Este ensayo no imputa a Marx responsabilidad directa y personal por estas realidades, pero tampoco le exime sustancialmente. Doy por supuesto una conexión alta o significativa entre la moral originaria y estas realizaciones. Por esto entiendo que tales realizaciones constituyen la «experiencia recalcitrante», que nos obliga a reconsiderar y revisar aquellos escritos morales.

Pero obsérvese que incluso si se pretende debilitar o negar el nexo entre la moral de Marx y las realizaciones marxistas (y, por lo tanto, se quiere reducir a Marx al rango de un profeta moral sin éxito), esto no afecta a la discusión sobre el valor de la moral de Marx tal como está contenida en aquellos textos suyos, que algunos puedan quizá considerar vigentes (es decir, de aplicación deseable) en el mundo de hoy.

11. Moral, conducta de mala fe y teoría de la verdad.

A estas alturas el problema del nivel de certeza del debate moral cobra importancia decisiva. Ciertamente que no caben aquí argumentos irrefutables. Pero esto no nos sitúa en el campo del relativismo moral. Cabe una discusión crítica. Cabe un debate razonable, con explicitación de valores, con referencia a los nexos lógicos, con constatación de las consecuencias, con observación de los hechos, con referencia a problemas: argumentos corporatistas, y reflexiones a la vista de la evidencia. La discusión crítica se opone en este caso a la mera confrontación de las morales en conflicto, al modo decisionista trágico (87). Y se opone a quienes tratan de confundirse y confundirnos presentando, unos junto a otros, argumentos que pretenden ser igualmente plausibles. No lo son. Algunos chocan con la evidencia o la experiencia recalcitrante. Esta experiencia es persuasiva. No cabe ignorarla. O, mejor dicho: cabe ignorarla sólo si uno se instala en una conducta de mala fe. Porque justamente la aceptación del criterio de la evidencia no persuasiva, como criterio para la aceptación de una posición moral, es la característica de lo que Sartre llama la conducta de mala fe. Permítaseme que tome su descripción de la conducta de mala fe como punto de arranque de esta fase de la discusión. Su descripción nos obliga a cambiar radicalmente de escenario. Abandonamos el gran teatro de la historia, y nos encontramos en el *rendez vous* de dos amantes, o al menos de dos personas jugando al pequeño ballet del primer encuentro (88).

En la lectura intencionada de Sartre, la mujer va a este primer encuentro con el hombre sabiendo de qué se trata. El hombre sugiere, evidentemente, una relación amorosa que incluye una relación física. Ella lo sabe, pero, en la descripción de Sartre, pretende no saberlo. Se miente vagamente a sí misma. Decide interpretar la situación como la de una conversación meramente amistosa. Explicará sus sentimientos acerca de la vida y de la naturaleza, hará confidencias sobre su pasado, proyectos sobre el futuro, consideraciones filosóficas sobre la amistad y el amor: todos estos contactos espirituales se desarrollarán al tiempo que, oscuramente, en esta ceremonia compleja del acercamiento amo-

roso, se juega la danza y la contradanza del deseo físico. Pero he aquí que, señala Sartre, el hombre la coge la mano. ¿Cómo entonces interpretar la situación? Parece inequívoca. Y sin embargo, cabe que la ignore. Cabe que la mujer abandone la mano como un objeto inerte, que retire de ella la vida y la sensibilidad, y continúe hablando como antes, sin decir que sí y sin decir que no.

Quedémonos aquí. Prescindamos de si la reacción de la mujer desconcierta o estimula al pretendiente, y si la situación se prolonga o no, a través de qué fases, y durante cuanto tiempo (probablemente más en la época en que escribió Sartre, que en esta época nuestra de premuras). Fijémonos en la operación intelectual y emotiva que supone esta conducta, en este caso femenina, de mala fe o de autoengaño. Sabe, pero no sabe. Apliquemos este esquema de operaciones a nuestro caso. Recordemos el argumento corporatista (89). El paso [3] de aquel argumento definiría, o no, la experiencia como recalcitrante. El paso [4] entrañaba la conclusión lógica del anterior, la prescripción de una conducta. Si tal era o es la situación, uno debe hacer algo. Pero aquí interviene la mala fe.

Imaginemos que consideramos el reducido segmento social de los intelectuales adheridos o atraídos por el marxismo. Asistimos a su *rendez-vous* con el marxismo. Estos intelectuales vienen como la mujer de la fábula, excitados y equívocos, dispuestos a mantener principios elevadísimos de moral, pero atraídos al tiempo por la «verdadera realidad» de quienes operan con cosas tangibles y fundamentales, fascinados por ese lado oscuro de las cosas que puede llamarse poder y, eventualmente, violencia. Intelectuales y marxismo comienzan a hablar, y he aquí que todas las bellas palabras y los grandes principios empiezan a ser cantados a coro: un coro polifónico pero armonioso, un encuentro de muchas voces. Encuentros en libertad, encuentros con las grandes religiones y las grandes filosofías, encuentros de diálogos, encuentros de convergencia, encuentros en torno a la justicia, encuentros por la paz y la realización de los sueños de un hombre mejor, un hombre total, un hombre humano, un hombre más que humano, un hombre que roza lo divino, el omega, el punto omega, encuentros en el horizonte.

Pero, inadvertidamente, otras imágenes comienzan a aparecer, y componen un extraño cuadro sobre el telón de fondo de nuestro escenario. Informaciones o ecos de informaciones acerca del carácter no marxista de las clases obreras en los países capitalistas, generación tras generación. Informaciones sobre la experiencia recalcitrante del socialismo real. Pero nuestros intelectuales, aquejados de la mala fe sartriana, «ignoran» lo ocurrido entre 1920 y 1940, incluidas las grandes purgas y la colectivización forzada de los campesinos; a partir de los años cincuenta, pasado el primer arrebato, «olvidan» pronto las noticias sobre los campos de concentración soviéticos, los acontecimientos de Berlín en 1953, Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968, o Polonia en estos últimos años.

Cierto que el espectáculo de la represión de la sociedad civil y el propio proletariado en los países socialistas, por un lado; el espectáculo del desarrollo económico, el reformismo social y el no marxismo del proletariado en los países capitalistas, por otro, intranquilizan la conciencia de nuestros intelectuales, pero, habida cuenta de su compromiso con una estrategia ambigua de mala fe, lo hacen sólo hasta cierto punto. Buscan excusas para no encarar los hechos. Se reafirman en una discusión de principios. Ponen en cuestión la veracidad de las informaciones, sin hacer el menor esfuerzo práctico por testar esta veracidad, recoger o ampliar su información. Se quedan con las alusiones y las sospechas: un material demasiado ligero para justificar una revisión profunda de su actitud. En otras palabras, les han cogido la mano, y se preguntan ¿cuál es el sentido de este acto? No está claro. ¿Les invitan a una aventura de amor fraternal, o a una tarea turbia de destrucción y de confusión? ¿Quién les coge de la mano? ¿Es la mano de Don Juan, que les seduce, o la mano del Comendador, que les arrastra al infierno?

Existe una afinidad entre la conducta de la mala fe que se atiene a evidencias no persuasivas (90), y se rehusa a sacar las consecuencias de las experiencias recalcitrantes, y una conducta intelectual que, en el campo de la discusión científica, rehúsa la disciplina de la refutación empírica (así como rehúsa la disciplina de la crítica y el intercambio de ideas de la comunidad científica, a la que tiende a devaluar imputándole fácilmente servidumbres a intereses políticos). Me limito a señalar una afinidad.

ARON Y SARTRE: ESPECULACIONES PARISINAS Y RECON- CILIACIONES EQUIVOCAS

Amigos de juventud, adversarios políticos durante toda su vida adulta, Raymon Aron (1905-1983) y Jean Paul Sartre (1905-1980) simbolizan y protagonizan el debate de los intelectuales franceses sobre el pro-

yecto histórico moral del marxismo durante los últimos cuarenta años. Sus debates, complicados con las intervenciones de Merleau-Ponty, Camus, Althusser, Lefebvre, Goldmann, y tantos otros, no fueron



asunto reducido a la atmósfera parisina. Aquellos debates atrajeron la atención, y suscitaron en ocasiones el fervor de legiones de jóvenes de países europeos mediterráneos, iberoamericanos, árabes y africanos, inquietos y exigentes, de sentimientos cálidos y *standards* intelectuales indecisos: entre ellos, varias generaciones de españoles que pasaron por París, absorbiendo confusamente estos debates, durante los años cincuenta, sesenta, y quizás setenta, y que hoy son una buena parte de nuestros políticos, de izquierda tanto como de derecha, y de nuestras clases dirigentes o influyentes en el campo de la economía y la cultura.

La fotografía recoge el encuentro de Sartre y Aron, al final de sus vidas (en 1979), facilitado por un amigo común, en un acto público a favor de los miles de sudvietnamitas que huían del nuevo régimen político, después de la victoria de Vietnam del Norte, lanzándose a mar abierto en embarcaciones de circunstancias.

¿Quién podrá decir que cuarenta años de disputa se saldan con este apretón de manos, con la reconciliación equívoca y quizás superficial del encuentro a última hora, auspiciado por una tarea humanitaria? Pero ¿quién podrá negar el carácter curioso, y tal vez simbólico, de que su semirreconciliación se anudara en torno a un acontecimiento semejante?

Con ello quiero decir que la conducta de mala fe de muchos marxistas está facilitada, pero no estrictamente requerida, por la epistemología indecisa y confusa de Marx y del marxismo posterior. Esta epistemología oscila entre el pragmatismo de su juventud (sus *Tesis sobre Feuerbach*, que Sartre pretende emparentar con la epistemología implícita en el principio de incertidumbre de la microfísica) (91) y el cientisimo de su madurez (que Lenin prolonga con su teoría del reflejo) (92). En uno y en otro caso, la epistemología marxista elude la doble disciplina de la refutación empírica (que sustituye por instancias de corroboración o ilustración

de las tesis al modo, en el mejor de los casos, de Marx en *El Capital*), y de la crítica racional por/en comunidades científicas. Apelar a algunos fragmentos metodológicos de Marx en sus escritos preparatorios a la crítica de la economía política (como hace Althusser, por ejemplo) no resuelve el problema central de una teoría de la verdad. La elaboración de modelos (o la composición de «categorías abstractas» en un «concreto pensado» o «concepto concreto», en la terminología hegelianizante de Marx) es sólo asunto previo a la entrada en el terreno, que verdaderamente importa, de la explicación científica (93).

Con el ciencismo «es fácil» que la moral desaparezca anegada por las leyes de la historia y la libertad de la conciencia se reduzca a conciencia de la necesidad. La moral repite (o refleja) en lenguaje normativo o exhortatorio la marcha de los acontecimientos, quizá el fragor de los combates. Con el pragmatismo febril de las *Tesis sobre Feuerbach* «es fácil» que la moral pierda los criterios objetivos con los que la acción pueda ser juzgada a cada momento, y ésta pretenda justificarse por su referencia a un futuro siempre desplazado hacia adelante, siempre por venir. Según esto, no hay nunca experiencia recalitrante que valga, como no hay refutación posible: porque la historia no ha terminado aún, y el significado de todo pende, y penderá siempre según esta concepción, del último acto.

12. Conclusión

A la luz de estas consideraciones, no cabe ya extrañarse de la parquedad de Marx a la hora de diseñar la sociedad del futuro. Algunos espíritus enigmáticos se refieren al componente utópico del marxismo. Extraña referencia que hubiera provocado probablemente una reacción irónica en Marx. No sólo se imaginó a sí mismo como opuesto a los socialistas utópicos; sino que de hecho se negó a darnos diseño alguno de la sociedad futura, excepto algunas referencias crípticas y fragmentarias en su *Crítica del programa de Ghotá* y en *La guerra civil en Francia* (prolongadas muy someramente por Engels) (94).

Pero en realidad. ¿Qué tipo de sociedad puede surgir de la aplicación práctica de su teoría moral? ¿Acaso otra diferente de las dos que sus más o menos fieles discípulos han creado de hecho en el siglo siguiente? Una, la sociedad occidental, combinación de democracia liberal y capitalismo reformado, que los socialistas democráticos han edificado conjuntamente con las tres o cuatro generaciones últimas de burgueses y de pequeños burgueses. El resultado debe mucho a esos socialistas; pero ese resultado es claramente, en lo fundamental, el de una sociedad no marxista. Consciente, a la postre, de ello, el socialismo occidental se ha distanciado sustancialmente del marxismo.

Otra, la sociedad de los países socialistas, los socialismos reales, que sí pretenden ser fieles a Marx y que han llevado al límite algunas de las implicaciones más importantes de las teorías morales de Marx. Cumplen casi literalmente su crítica de la religión, su crítica de la filosofía (no marxista), su crítica de la sociedad civil, su rechazo del Estado burgués, su rechazo del capitalismo. Encarnan un *ethos* del combate y la lucha de clases, una llamada a las filas y a las armas, una discriminación entre el cuadro de intelectuales revolucionarios y las masas combatientes y subordinadas, una mirada crítica carente de complacencia sobre la espontaneidad de los obreros, una lectura vibrante sobre la inevitabilidad de la victoria final. ¿Por qué no aceptar que esta sociedad es lo que quienes la han hecho dicen que es: una sociedad marxista en sus rasgos fundamentales? ¿Por qué negar la aparente evidencia de lo que son esas sociedades y lo que son los textos de Marx?

Dejemos a los marxistas occidentales con su escotoma característico, esa mancha oscura que cubre una parte de su campo visual, esa incapacidad que tienen para ver una zona de ese campo por insensibilidad de la parte correspondiente de su propia retina: «no ven» las sociedades socialistas. Critican las sociedades capitalistas, donde viven; y *no piensan* lo que significan y lo que son esas sociedades socialistas reales donde bastantes de ellos saben muy bien que no podrían vivir. Típicamente responden a los argumentos, las sugerencias, las llamadas de atención, y las preguntas de ensayos como éste, con el silencio. Esta discriminada lucidez, este silencio discreto y cómplice son su destino, el que ellos han elegido libremente, y ¿por qué no respetarlo? Pero Marx, afortunadamente, y según su propia confesión, no fue marxista. ¿Hubiera visto él esa sociedad socialista? ¿La hubiera aceptado como suya? De rechazarla, ¿lo hubiera hecho en base a sus teorías o en base a (algunos de) sus sentimientos morales?

En la obra de Marx resuenan con frecuencia los ecos apasionados y románticos de «sus primeras creencias», de sus confusos sueños de liberación de la humanidad. ¿Cómo negar que en esos confusos sueños, en su crítica juvenil de lo que él llamaba las diversas alienaciones humanas, en los arrebatos de indignación moral de su madurez, en su llamada a la liberación

y a la emancipación humana, no había sed de justicia (cualquiera que sea el contenido que se dé a ella), afirmación de una dignidad universal del hombre, aspiración a una grandeza compartida, voluntad de resistir la arrogancia de burócratas mediocres, de capitalistas rapaces, de intelectuales ineptos, irritación y desconcierto ante fuerzas históricas de efectos terribles?

Sed, afirmación, aspiración, voluntad, irritación y desconcierto: todo esto, sin embargo, no constituye un conjunto de «buenas razones», sino indica, en todo caso, «buenas intenciones». Pero, ¿quién le podrá negar a Marx, en medio de su confusión, las «buenas intenciones»?

NOTAS

(1) Sobre esta «excesiva seriedad», cfr. PEREZ DIAZ, V., *Introducción a la Sociología: Concepto y método de la ciencia social en su Historia*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, págs. 137 y siguientes. Agradezco a Luis Angel Rojo, Antonio López Campillo, Fernando González Olivares y Rafael Pardo Avellaneda, sus comentarios a un primer borrador de este artículo.

(2) También los científicos sociales no marxistas pueden considerar con interés algunas proposiciones de Marx entendidas como «orientaciones de carácter general». Sobre este tipo de proposiciones y su función en las ciencias sociales cfr. HOMANS, G., *The nature of social science*, Harcourt, Brace, World, New York, 1967, pág. 14.

(3) Esta expresión es utilizada por Marx en su artículo sobre los Debates de la Dieta Renana acerca de la Ley del robo de madera («Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz», en MARX-ENGELS, *Werke*, Band I, Dietz Verlag, Berlín, 1974, págs. 109 y siguientes).

(4) Frase de Marx a Lafargue. NICOLAEVSKY, B., y MAENCHENHELFEN, O., *Marx*, Ed. Cid, Madrid, 1965, pág. 390.

(5) Recuérdese el lema que Marx se dio a sí mismo (*de Omnibus dubitandum*), y el tenor de su defensa del carácter de Ricardo y su crítica del carácter «indecente» de Malthus: «Una persona que trata de acomodar la ciencia a un punto de vista no derivado de ella misma, por muy equivocada que esté, sino a intereses extraños y externos a ella, a esta persona yo la llamo indecente». Cit. BLUMENBERG, W., *Karl Marx en documentos propios y testimonios gráficos*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1970, pág. 178.

(6) SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, pág. 17.

(7) Un ejemplo de ello en ALTHUSSER, L., *Lire le Capital*, Maspero, París, 1971. Estas «libertades con el marxismo» pueden llegar al punto de excluir una gran parte de la obra de Marx como

no marxista, aunque haciendo esto se pudiera salir del marxismo científico de Carlos Marx para entrar en el «marxismo surrealista» de los hermanos Marx. He aquí la referencia irónica de E. P. Thompson, a Althusser: «Hacia 1969 Althusser ha reducido los textos aprobados sin reservas (como estrictamente marxistas) de Marx a *La crítica del programa de Gotha* (1875) y *Las notas marginales a la obra de Wagner* (1880): sólo estos textos "están total y definitivamente exentos de trazas algunas de influencia hegeliana" (*Lenin and Philosophy*, New Left Books, pág. 90)». Citado en THOMPSON, E. P., *The Poverty of theory and other essays*, Monthly Review Press, New York, 1978, pág. 194, n. 24. A esa corriente de marxismo surrealista pertenece sin duda esta frase feliz de Perry Anderson, con la que pretende dejar zanjada la cuestión: «To take "liberties" with the signature of Marx is in this sense merely to enter into the freedom of Marxism» (ANDERSON, P., *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, London, 1974, pág. 9). Véase también aquella frase de Sartre al rendir homenaje a *El Capital* en op. cit., pág. 276: «La reconstruction syntetique que Marx a réalisée dans le Capital (de la lucha de clases y la intervención del Estado)... par son évidence rejette tout commentaire», ARON alude irónicamente a otras afirmaciones similares de Sartre en *Marxismes imaginaires*, Gallimard, París, 1970, págs. 163 y ss. y pág. 196.

(8) He sugerido en mi libro *Estado, burocracia y sociedad civil* (Alfaguara, Madrid, 1979; versión inglesa publicada por MacMillan, 1978) que la lectura de Marx debe hacerse como la lectura de un clásico. Pero debo señalar que, una vez reconocido su carácter de clásico, caben en realidad dos operaciones complementarias y diferentes. Primero, la operación de criticar formalmente los límites, las lagunas y sobre todo los errores de la obra de Marx, juzgando su obra con criterios «duros» (y no con los criterios blandos que se pueden aplicar a escritos de menor interés). Esto es lo que he hecho en este ensayo. Segundo, la operación de extraer de la obra de Marx los elementos positivos que son susceptibles de ser incorporados a un marco teórico diferente. A partir de aquí operamos con una teoría que se sitúa no dentro sino fuera de la tradición marxista. Esto es lo que hice en aquel libro. Ambas operaciones están hechas, por lo tanto, desde una perspectiva formal y sustancialmente no marxista. Menciono explícitamente este punto, obvio imagino para el lector de este ensayo, por razón de un posible malentendido suscitado por la obra de ALVIN GOULDNER, *Los dos marxismos* (Alianza Editorial, Madrid, 1982. Versión inglesa publicada por MacMillan, 1980). Gouldner leyó mi libro cuando preparaba el suyo y fue al parecer impresionado, como me dijo, por las afinidades electivas entre ambos, por la convergencia de los enfoques. De ello da ocasionalmente muestras en su libro. A la hora, sin embargo, de caracterizar mi libro y su autor, duda: primero me sitúa entre los «marxistas críticos» (pág. 38 de la edición inglesa), y más tarde sugiere que estoy a punto de crear un «funcionalismo de izquierdas» (pág. 323). Debo decir que considero a Gouldner como un sociólogo eminente, y para mí un amigo de recuerdo imborrable. Pero, en honor a la verdad, debo decir también que considero esas caracterizaciones, ambas, desafortunadas. La primera produce mi completo disenso, y la segunda, una amistosa perplejidad. Tampoco creo que esa caracterización tuviera especial importancia; fue algo así como el comienzo de un diálogo que la muerte interrumpió demasiado pronto.

(9) Sobre estos pensadores cf. CORNU, A., *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I (*Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hegelienne*), P.U.F., París, 1955, págs. 142-162 y ss., 236 y ss., y 271 y ss.

(10) Sobre esto cf. PEREZ DIAZ, V., op. cit., págs. 39-50.

(11) HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1970.

(12) MARX, K., «Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel», en *Anales Franco Alemanes* (trad. esp. J. M. Bravo), Martínez Roca, Barcelona, 1970, págs. 101-117. Puede consultarse también la traducción de José M. Ripalda, en *OME (Obras Marx-Engels)*, vol. 5, Ed. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1978, págs. 161 y ss.).

(13) Sobre el problema general de la «ruptura» y la posición de la teoría de la alienación en el pensamiento de Marx y en su evolución, cfr. PEREZ DIAZ, V., op. cit.

(14) MARX, K., *El Capital*, libro I, cap. 1.

(15) Ver el postfacio a la 2.^a edición alemana de *El Capital*, y la correspondencia de Marx y Engels, *Lettres sur Le capital* (ed. Badia), Editions Sociales, París, 1964, págs. 83 y 261.

(16) Sobre esta distinción ver, por ejemplo, POULANTZAS, NICOS, *Pouvoir politique et classes sociales*, I, Maspero, París, 1971, págs. 8 y ss.

(17) WEBER, MAX, *Essais sur la theorie de la science (L'objectivité de la connaissance)* (trad. J. Freund), Plon, París, 1965, pág. 199. Como tal, puede tener un rendimiento científico mayor o menor. En el campo de la teoría económica, ver el artículo de ANGEL ROJO, «La crítica de Marx a la economía política clásica» en este número de PAPELES DE ECONOMÍA ESPAÑOLA.

(18) *El Capital*, libro I, cap. X, pero también cap. XV, y buena parte de las secciones 7 y 8.

(19) PEREZ DIAZ, V., op. cit., págs. 105 y ss.

(20) LUKACS, G., *Histoire et conscience de classe* (trad. Axelos), De Minuit, París, 1960.

(21) WHITE, MORTON, *What is and what ought to be done*, Oxford Univ. Press, 1981, págs. 29 y ss. Sobre los límites del argumento corporatista, dentro de los cuales es compatible con una epistemología falseacionista (la cual insiste en la posibilidad de encontrar la hipótesis o grupo de hipótesis específicamente afectadas por la refutación, niega el carácter indiferenciado de todas los tests o contraejemplos) y requiere, en consecuencia, teorías («altamente analizadas»), cfr. POPPER, K., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1972, págs. 238 y ss. (y pág. 112).

(22) Nótese la afinidad formal entre la estructura de este razonamiento y el razonamiento moral de Nietzsche en tanto que análisis genealógico o genético de la moral (dejando aparte el contenido de sus tomas de posición moral).

(23) Según esto, lo importante no es el descubrimiento de los «principios» morales, sino la lógica del desarrollo del debate moral (de forma semejante a lo que sucede en el campo de los conocimientos científicos). POPPER, K., *Conjectures and refutations*, op. cit.

(24) PEREZ DIAZ, V., *Introducción...*, op. cit., págs. 115 y ss.

(25) «Revolución social» en el sentido de cambios rápidos y profundos de la estructura social y política de una sociedad, realizados con la participación o a impulso de amplias capas de clases inferiores. (Cfr., p. e., SKOCPOL, T., *States and social revolutions*, Cambridge Univ. Press, 1979, pág. 4.)

(26) Un ejemplo típico de esta agonía moral de intelectuales marxistas o semimarxistas en MERLEAU-PONTY, M., *Humanisme et terreur*, Gallimard, París, 1947. (Incidentalmente: hay una gran diferencia entre la posición de Merleau-Ponty en esa obra y en *Signes*, Gallimard, París, 1960.)

(27) HEGEL, *The Phenomenology of Mind* (trad. Baillie), Harper, New York, 1967, págs. 667 y ss. Recuérdese, por ejemplo, la ironía de Marx sobre el «socialismo alemán o socialismo verdadero» en el *Manifiesto Comunista*. Ironías semejantes son el leit motiv de *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*.

(28) KOLAKOWSKI, LESZK., *Main currents of Marxism*, 1. *The Founders*, Oxford Univ. Press, 1981, 408 y ss. El juicio de los escritores de la escuela de Frankfurt (Habermas, Horkheimer) es bastante similar. Marcuse da por supuesta esta filosofía de la libertad. En un pasaje, por ejemplo, de su *Ensayo sobre la liberación (Vers la libération)*, De Minuit, París, 1969, pág. 14, dice: «Marx y Engels se han abstenido de desarrollar en conceptos concretos las formas posibles de la libertad en una sociedad socialista; esta reserva no parece justificada ya hoy». El pasaje parece indicar la existencia en Marx y Engels de una teoría

abstracta de la libertad en el socialismo que por algún escrúpulo o por alguna timidez o reserva, justificados en su momento según Marcuse, no quisieron desarrollar. Cien años después Marcuse cree que la historia ha madurado ya lo suficiente para este desarrollo, o bien él se siente hombre más decidido para intentarlo. Sobre la lectura que el progresismo cristiano hace de Marx, cfr. ELLUL, J., *L'ideologie marxiste chretienne*, Le Centurion, París, 1979. Desde otro punto de vista, véase un argumento convergente en RUBEL, M., *Pages choisies pour une ethique socialiste*, Rivière, París, 1948.

(29) Una respuesta afirmativa es la respuesta de SOLZHENITSYN, A., ver, p. e., *The mortal danger*, Harper, New York, 1981, página 113.

(30) Los textos principales del joven Marx sobre la alienación religiosa se contienen en la tesis doctoral (*Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*), y en los artículos publicados en *Anales Franco-Alemanes*, op. cit. («Introducción a la contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel» y «La cuestión judía»). Ver también *La Sagrada Familia* (en especial cap. 8) y *La Ideología alemana*.

(31) DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., París, 1960.

(32) Los textos principales de Marx sobre la alienación filosófica en: *La Sagrada Familia*; *La Ideología alemana*; *Los Manuscritos de 1844* (tercer manuscrito).

(33) Esta es la famosa tesis número once de Marx sobre Feuerbach. Estas tesis suelen ser asociadas a *La Ideología alemana*, aunque en realidad la preceden en el tiempo. Engels las publicó en 1888 como anexo a su libro sobre *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

(34) POPPER, K., *Unended quest*, Fontana/Collins, 1976, págs. 195-196.

(35) MARX, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, en MARX-ENGELS, *Werke*, 1, op. cit. Sobre todo su crítica del párrafo 289 de la Filosofía del Derecho de Hegel (págs., 243 y ss.). (Ver MARX, *OME (Obras Marx-Engels)*, trad. Ripalda, op. cit., págs. 1-157), y siguiendo sus pasos, en buena medida, MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1967, pág. 194.

(36) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., párrafos 250-256.

(37) Sobre las clases medias, HEGEL, op. cit., párrafos 187, 297, 308 (y adics. a 203, 204 y 297); sobre la «clase universal», *ibid.*, párrafo 303. El texto decisivo de MARX (aparte los artículos en *La Gaceta Renana*) es *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (MARX-ENGELS, *Werke*, op. cit.). Ver también PEREZ DIAZ, V., *Estado, burocracia...*, op. cit., págs. 33 y 50 y ss.

(38) FEUERBACH, L., *The essence of Christianity* (trad. George Elliot), Harper, New York, 1957. MARX, op. cit. PEREZ DIAZ, op. cit., págs. 54 y ss.

(39) TUCIDIDES, *Historia de las guerras del Peloponeso* (trad. Alsina, Guadarrama, Madrid, libro II, págs. 36 y ss.

(40) HEGEL, *Phenomenology*, op. cit., 228-240.

(41) HEGEL, *Philosophy of History* (trad. Siebree), Dover, New York, 1966.

(42) Sobre la actitud epicúrea de Marx hacia la muerte ver el testimonio de Engels (en carta a Sorge), recogido por RIAZANOV, D., *Marx et Engels*, Ed. Anthropos, París, 1967, pág. 217.

(43) LOCKE, *The Second Treatise of Government* (ed. Pearson), Bobbs-Merrill, New York, 1952. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., párrafos 39, 44, 46 y 41.

(44) Hegel anticipa así uno de los temas mayores de Durkheim: la división del trabajo como pieza clave de la solidaridad (orgánica), característica de la modernidad (*De la división du travail social*, P.U.F., París, 1967).

(45) SARTRE, *Critique de la raison*, op. cit., págs. 308 y ss. y 386 y ss.

(46) Ver las observaciones de MOORE Jr., B., sobre estos acontecimientos en *Injustice: the social bases of obedience and revolt*, MacMillan, London, 1978, págs. 423-426.

(47) *Ibid.*, págs. 64-77.

(48) BLUM, J., «The European village as community: origins and functions», en *Agricultural History*, vol. 45, 1971, n. 3, págs. 541-576; y «The internal structure of the European village community from the fifteenth to the nineteenth century», *Journal of Modern History*, 1971, págs. 541-576.

(49) TURNER, R., «Role-taking process versus conformity», en ROSE, E., *Human behavior and social processes: An interactionist approach*, Boston, 1962; GOFFMAN, E., *Frame Analysis*, Harper, New York, 1974.

(50) FREUD, S., *Totem y Tabú*, caps. 3 y 4, en *Obras Completas*, II (trad. L. Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, págs. 551 y ss.

(51) Véase la novela de BALZAC *Les paysans*.

(52) MARX, K., *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Ed. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955, págs. 121 y ss., y su discusión del jacobinismo de la Montaña en 1848-51. Para una discusión más detallada ver PEREZ DIAZ, V., op. cit., cap. III.

(53) MARX, *Werke*, I, op. cit., págs. 311, 28-76 y 109 y ss.

(54) Como le denomina Jean Hypolite (cfr. *Etudes sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, París, 1955, pág. 139).

(55) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., parágrafo 294.

(56) En el célebre final del *Manifiesto Comunista*.

(57) Su conversión en puro deseo subjetivo, o pura necesidad, sin nada objetivo entre las manos, y por tanto su conversión en una «nada objetiva». Recuérdense las frases de Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, op. cit.: «(una clase) que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: No soy nada y debiera serlo todo... Una clase que... no es una clase: un estado que es la disolución de todos los estados; una esfera que posee carácter universal por sus sufrimientos universales; ... que es la pérdida total del hombre y que por tanto sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado», op. cit.

(58) Ver los textos de madurez, pero no los textos «teóricos», sino los textos de carácter histórico-político, o ilustrativos de su argumento económico (en *El Capital*, por ejemplo). En este marco hay que situar las escasas referencias directas a la moral en la obra de madurez de Marx. Por ejemplo en el *Manifiesto inaugural de la Internacional* (matizado por un comentario irónico en carta a Engels): «(me he comprometido a recoger en el preámbulo de los estatutos dos frases conteniendo deber y derecho, verdad, moralidad y justicia, pero están colocadas de tal modo que no harán mucho daño» (cit. en CHAMBRE, H., *Le marxisme en Union Soviétique*, Du Seuil, París, 1955, pág. 257). Engels (p. e. en *Anti-Dühring*) sitúa explícitamente el problema de la moral en el terreno de la lucha de clases, como expresión o/y instrumento de los intereses de esas clases (y eventualmente de sus acuerdos parciales).

(59) MOORE Jr., B., op. cit., segunda parte.

(60) *Ibid.*, págs. 400-411, en especial pág. 409.

(61) El esquema es patente en la discusión de Marx sobre los campesinos. Recuérdese esta discusión de la clase obrera por MARX en *La Miseria de la Filosofía*: «Las condiciones económicas habían transformado en primer lugar la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado para esta masa una situación común, unos intereses comunes. De este modo, esta masa es ya una clase *vis-a-vis* el capital, pero todavía no para sí (o ella) misma. En la lucha, de la que hemos señalado algunas fases, esta masa se reúne, se constituye en clase para sí misma», en *La Misère de la Philosophie*, II, 5, en MARX, *Oeuvres*, I, La Pleiade Gallimard: La Pleiade (ed. Rubel), París, 1965, págs. 134-135.

(62) PARKIN, F., *Marxism and class theory: A bourgeois critique*, Tavistock Publ., London, 1979, págs. 11 y ss.

(63) WEBER, M., *Economía y Sociedad* (trad. Medina Echevarría), Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1944, t. I, págs. 366 y ss.

(64) LENIN, *¿Qué hacer? y Un paso adelante, dos pasos atrás* (en *Oeuvres choisies*, I, Première partie, Editions en Langues Etrangères, Moscú, 1954, págs. 197 y ss. y 411 y ss.).

(65) Ver también la carta a Engels el 18 de mayo de 1859, cit. por RUBEL, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, Rivière, París, 1957, pág. 290.

(66) Sobre el dudoso blanquismo de Marx en sus escritos sobre programa y organización política en 1850, ver AVINERI, S., *The social and political thought of Karl Marx*, Cambridge Univ. Press, 1968, págs. 196 y ss. Ver también LICHTHEIM, G., *Marxism. An historical and critical study*, Praeger, New York, 1962, página 124.

(67) LUKACS, op. cit., y GOLDMANN, L., *Le dieu caché*, Gallimard, París, 1955.

(68) TROTSKY, DEWEY, NOVACK, *Their Morals and Ours*, Pathfinder Press, New York, 1972, págs. 9 y ss.

(69) Sobre la lectura que hace Marx de la Revolución francesa, hay observaciones interesantes en AVINERI, S., op. cit., págs. 185 y ss. El «tono guerrero» es obvio en *Manifiesto*, *La lucha de clases*, *La guerra civil en Francia*. Ver, por ejemplo, estas líneas del Prólogo de Engels a *La lucha de clases en Francia*: «Y, con esto, la lucha entre estas dos grandes clases que en 1848, fuera de Inglaterra, sólo existía en París y a lo sumo en algunos grandes centros industriales, se ha extendido a toda Europa y ha adquirido una intensidad que en 1848 era todavía inconcebible. Entonces reinaba la multitud de confusos evangelios de las diferentes sectas, con sus correspondientes panaceas; hoy, una sola teoría, reconocida por todos, la teoría de Marx, clara y transparente, que formula de un modo preciso los objetivos finales de la lucha. Entonces, las masas escindidas y diferenciadas por localidades y nacionalidades, unidas sólo por el sentimiento de las penalidades comunes, poco desarrolladas, no sabiendo qué partido tomar en definitiva y cayendo unas veces en el entusiasmo y otras en la desesperación: hoy, el gran ejército único, el ejército internacional de los socialistas, que avanza incontenible y crece día por día en número, en organización, en disciplina, en claridad de visión y en seguridad de vencer. Si incluso este potente ejército del proletariado no ha podido alcanzar todavía su objetivo, si lejos de poder conquistar la victoria en un gran ataque decisivo, tiene que avanzar lentamente, de posición en posición, en una lucha dura y tenaz, esto demuestra de un modo concluyente cuán imposible era, en 1848, conquistar la transformación social simplemente por sorpresa». El *motto* «guerra a todos los dioses» es el grito de Prometeo en la obra de Esquilo, que Marx comenta elogiosamente en su tesis doctoral (MARX-ENGELS, *Schriften bis 1844*, op. cit., página 262).

(70) CARR, E. H., *Michael Bakunin*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

(71) La actitud de Marx sobre esto es consistente a lo largo de toda su carrera política (*Manifiesto*, *Declaraciones de la Liga de Comunistas*, hasta sus textos para las *Declaraciones de la Internacional*, y su lucha contra lo que considera «sectas políticas»).

(72) LENIN, *¿Qué hacer?*, cap. 2 (en *Oeuvres choisies*, op. cit., págs. 225 y ss.).

(73) En el caso de Nietzsche, puede verse *El crepúsculo de los Idolos*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la Moral* (Alianza Editorial, Colección libros de bolsillo, Madrid, 1972 y 1973, trad. de Andrés Sánchez Pascual).

(74) Recogida en la idea de Zubiri de «moral como estructura» (desarrollada por Aranguren, cfr. *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958).

(75) Un paso interesante en esta dirección, en MOORE Jr., B.,

Injustice, op. cit. Moore intenta elaborar una reflexión sobre los sentimientos de justicia o injusticia a la luz de una experiencia histórica muy amplia, referida a sociedades no sólo de la cultura occidental, sino también de otras culturas, tratando incluso de incorporar algunos hallazgos de la psicología experimental. De hecho, Moore circunscribe su discusión a determinadas áreas de los problemas humanos, lo que él llama los problemas de la coordinación social. Esta limitación afecta al alcance de su argumento. Pero no afecta, a mi juicio, a la validez de algunas observaciones sobre determinadas condiciones de posibilidad de los sentimientos de indignación moral.

(76) FREUD, S., *Introducción general al Psicoanálisis*, cap. 19, en *Obras Completas*, II, op. cit., págs. 298 y ss.

(77) PEREZ DIAZ, V., op. cit., págs. 39 y ss.

(78) *Ibid.*, págs. 28 y ss. y 54 y ss. (esp. nota 54, en págs. 55-56).

(79) HEGEL, *Philosophie des Rechts*, op. cit., PEREZ DIAZ, V., op. cit., págs. 25-41.

(80) MARX, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, op. cit.; «La cuestión judía», en *Anales Franco-Alemanes*, op. cit., y «Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844», en MARX-ENGELS, *Schriften bis 1844*, Dietz-Verlag, Berlín, 1968, págs. 465 y ss. (especialmente el tercer manuscrito). (Véase OME, *Obras Marx-Engels*, trad. Ripalda, op. cit., págs. 301 y ss.)

(81) PEREZ DIAZ, V., op. cit. Para una discusión reciente de teorías neomarxistas sobre el Estado, cfr. SKOCPOL, T., «Political response to capitalist crisis: Neomarxist theories of the state and the case of the New Deal», en *Politics and Society*, n.º 2, 1980, págs. 155 y ss.

(82) Las ideas de Marx sobre los funcionarios elegidos, revocables y con sueldos reducidos, se inspiran en lo que él supuso fue la experiencia de la Comuna de París (*Guerra civil*, op. cit.). LENIN, *El Estado y la revolución*, cap. 3, sec. 3, donde desarrolla el tema de la administración de correos como el modelo de la empresa socialista (en *Deuvres choisies*, op. cit., t. II, 1, págs. 235 y ss.).

(83) Ver su discusión en ROJO, A., art. cit.

(84) MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit.

(85) CANETTI, E., *Crowds and power*, Penguin, 1973, págs. 338 y ss.

(86) Ver, por supuesto, MARX, *Guerra civil en Francia*, en su texto definitivo, pero también en los materiales de los dos primeros ensayos para su redacción, y en la correspondencia (por ejemplo, en la edición francesa de Editions Sociales, 1953). Ver también la carta a Kugelmann de 12 de abril de 1871 (en *Lettres à Kugelmann*, Anthropos, París, 1968, págs. 161 y ss.). Y sobre todo ver la carta de Marx a D. Nieuwenhuis de 22 de febrero de 1881, cit. en RUBEL, *Pages choisies*, op. cit., págs. 304 y ss. Sobre el tema cfr. AVINERI, S., op. cit., págs. 242 y ss.

(87) Al modo, por ejemplo, de Weber. A este respecto véase la discusión de W. Mommsen acerca de la influencia de Nietzsche (y Marx) sobre Weber en *The age of bureaucracy*, Harper, New York, 1977, págs. 103 y ss.

(88) SARTRE, *L'être et le neant*, Gallimard, París, 1943, págs. 94 y ss.

(89) Cfr. *supra* (sección 3).

(90) SARTRE, op. cit., pág. 109.

(91) SARTRE, *Critique*, op. cit., págs. 30-31.

(92) LENIN, W. I., *Materialismus und empiriokritizismus*, en *Werke*, Band 14, Dietz Verlag, Berlín, 1971.

(93) El texto crucial de Marx a este respecto es el fragmento titulado «El método de la economía política», escrito probablemente en 1857, dentro del manuscrito conocido como *Versión primitiva de la contribución a la crítica de la Economía Política*.

(94) MARX, *La guerra civil en Francia y Crítica del programa de Gotha*; y ENGELS, *Crítica del programa de Erfurt*.