

**ética y
concepción
materialista de
la historia**

I N V E N T A R I O

Núm. 651

DONACION
José María Aricó

**ética y concepción
materialista de la historia**

karl kautsky

58
CUADERNOS
DE
PASADO Y
PRESENTE



Publicamos hoy un folleto de Kautsky traducido por primera vez al español que tuvo una particular importancia en la historia del socialismo moderno. *Ética y concepción materialista de la historia* pertenece a ese conjunto de escritos cortos en los que se expresó la actividad de popularización y sistematización del marxismo desplegada por Kautsky, con todas sus virtudes y sus defectos. La necesidad de defender la autonomía de la concepción del mundo, propia de la clase obrera en el campo de la ética, comprometida en ese entonces por la difusión que tenían en el interior de la socialdemocracia alemana las corrientes neokantianas, lo impulsó a escribir este folleto que debía ser un arma de lucha contra la combinación espuria de la ética kantiana con el marxismo.

No es una de sus obras mayores, pero por la claridad expositiva y la forma sistemática de su razonamiento y de su argumentación es todavía hoy una obrita que vale la pena rescatar de la ignota (por lo menos para los lectores de habla española), cantera del pensamiento socialista. Gran parte de lo dicho por Kautsky en su *Ética* puede haber envejecido o aparecer como ingenuo o poco original, pero en este caso, como en general en toda valoración de una obra que pertenece al pasado, debe evitarse cualquier tipo de definición abstracta o genérica que nos haga olvidar que allí donde nuestra pasión política nos impulsa a buscar las limitaciones de un hombre, por lo general nos enfrentamos con los límites históricos de una generación, y por ende de un pensamiento que no puede dejar de ser esclavo de su tiempo. Como señala Giuliano Procacci en su introducción al pensamiento de Kautsky en *La cuestión agraria*, (Bs. As., Siglo XXI, 1974, pp. xi-ciii), cuando un modo de pensar y

primera edición, 1975
segunda edición, 1980
© ediciones pasado y presente
impreso y distribuido por siglo xxi editores, s. a.
av. cerro del agua 248 - méxico 20, d. f.
ISBN 968-23-0546-2
derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico
printed and made in mexico

de concebir la realidad resulta ser el patrimonio de toda una generación, antes que nada tiene el derecho a ser juzgado por su aporte positivo y sólo en segunda instancia en base a los límites que los desarrollos sucesivos han puesto en evidencia. Desde este punto de vista, ¿cuál es el aporte que puede anotarse en favor de Kautsky? Resulta difícil pensar que pueda ser buscado en otra parte que en la dura batalla que libró durante largo tiempo en defensa de la "autonomía" del marxismo, aun cuando sea ahí paradójicamente donde habrían de evidenciarse más tarde las grandes limitaciones de su pensamiento.

En una fase primaria de la lucha ideológica del marxismo la única actitud que correspondía era la de la polémica, de la oposición frontal a las demás corrientes y del rechazo de sus ideas; era el momento de la distinción de las fuerzas y del reconocimiento del campo propio. Por eso resultan más comprensibles ciertos aspectos del marxismo de Kautsky tales como el énfasis constante, y por momentos simplificador, de la oposición burguesía-proletariado como carácter fundamental de la sociedad moderna... Este sistema de conceptos y de convicciones se mostraría luego esquemático en comparación con la rica experiencia del movimiento obrero y socialista mundial, pero como afirma Procacci sin este momento de la "distinción" y de la "autonomía" no podría comprenderse ningún desarrollo posterior; más aún, el propio desarrollo no hubiera sido posible. "Para llegar a plantear el problema de las relaciones entre democracia burguesa y democracia socialista como el problema de su relación histórica y dialéctica y subrayar su continuidad, era necesario plantearse en primer lugar, el problema de su distinción y de su misma oposición. Tampoco el marxismo hubiera podido comprender las razones y las posibles funciones de otras corrientes y de otros movimientos, si antes no hubiese conquistado la confianza en sí mismo, en su fundamentación objetiva en la realidad del mundo moderno, en su naturaleza de ideología autónoma de la clase obrera. Y precisamente en esta toma de conciencia en el plano de las masas y de los grandes partidos socialistas reside el gran aporte histórico de la nueva generación social-

demócrata de los Kautsky, de los Plejánov, de la *Neue Zeit*." (Procacci, pp. xxxv-xxxvi).

Es con este espíritu comprensivo de las limitaciones del pensamiento y de las acciones humanas que debemos abrirnos a las lecciones de la historia. Sólo así podremos recoger de esa ignota cantera todo aquello que en un momento fue una herramienta de la práctica y hoy yace abandonada y hasta desconocida por los hombres. Con ese espíritu convocamos a leer un escrito del "renegado" Kautsky, que fue una figura mucho más compleja y relevante que la presentada por la historiografía de origen leninista, tanto como para ser durante muchos años el punto de referencia teórico del más grande de los revolucionarios de nuestro siglo.

Completamos el folleto de Kautsky con el prefacio con que el historiador marxista Ernesto Ragionieri lo presentara al público italiano y dos comentarios críticos publicados poco tiempo después de aparecida la *Etica* por otros dos grandes teóricos de la Segunda Internacional: Franz Mehring y Otto Bauer.

La obra de Karl Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* fue publicada por Dietz en Stuttgart en el año 1906. Traducción de Conrado Ceretti.

El comentario de Franz Mehring, *Sozialistische Ethik* fue publicado en los números 63 (17 de marzo), 81 (7 de abril) y 98 (30 de abril de 1906) del *Leipziger Volkszeitung*, periódico socialdemócrata de izquierda que se editaba en Leipzig. Recordemos que fue allí donde se publicaron gran parte de los artículos polémicos de Rosa Luxemburg contra las corrientes oportunistas de la socialdemocracia alemana. Traducción de Ursula Kochmann.

En cuanto al ensayo de Otto Bauer, *Marxismus und Ethik* fue publicado por la revista teórica del Partido Socialdemócrata Alemán, *Die Neue Zeit*, dirigida por Kautsky en 1906 (año XXIV, vol. 2, pp. 485-499). Traducción de León Mames.

Por esos años se publicaron otros trabajos acerca de la relación entre el pensamiento de Marx y el de Kant, algunos de los cuales se indican a continuación:

Karl Vorländer, *Kant und der Sozialismus*, Berlín, 1900.

Karl Vorländer, "Die neukantische Bewegung im Sozialismus", en *Kantstudien* 7 (1902), pp. 23-84.

Franz Staudinger, "Kant und der Sozialismus", en *Sozialistische Monatshefte*, año 1894, t. 1, pp. 103-104.

Alfredo Poggi, *Kant e il socialismo. La questione morale nel Socialismo*, Palermo, 1904.

Karl Vorländer, *Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus*, Berlín, 1920.

Max Adler, *Kant und der Marxismus*, Berlín, 1925.

Karl Vorländer, *Kant und Marx*, Tübingen, 1926 (segunda edición).

Respecto a la crítica del socialismo neokantiano, véase Georg Plejánov, "Materialismus oder Kantianismus", en *Die Neue Zeit*, año 1898/1899, n.º 19, pp. 589-596, y año 1899/1900, n.º 29, pp. 626-632.

Franz Mehring, "Kant und der Sozialismus", en *Die Neue Zeit*, año 1899/1900, n.º 28, pp. 1-4 y año 1899-1900, n.º 29, pp. 33-37.

PASADO Y PRESENTE

Cuando Franz Mehring escribía en 1908 que "la disputa acerca de Kant no habría asumido tal agudeza y tal amplitud si sólo se hubiese tratado de la importancia histórica del filósofo de Königsberg, cosa que nadie puede discutir, pero que la malafamada demanda de retornar a Kant por caminos equivocados, a lo largo de los cuales se afirmaba que después de Kant se habían extraviado los *Begriffsrömantiker* Fichte y Hegel, debía ser rechazada sin reservas ni contemplaciones precisamente para conservar al pensador Marx su importancia histórica",* captaba indudablemente lo que fuera en conjunto el núcleo esencial y la apuesta de la discusión en torno a Kant, tal cual se desarrolló dentro y al margen de la socialdemocracia alemana durante los años previos e inmediatos al comienzo del siglo y que, cuando Mehring redactaba esas líneas, se iba extinguiendo o, en todo caso, transfiriendo a otras bases. Para cierto sector de la cultura alemana, el conjunto de los problemas unidos al nombre de Kant había sido realmente, en aquellos años, uno de esos singulares nexos de evaluación e interpretación del pasado, en la toma de posición frente a los cuales se definen, con respecto al presente y al porvenir, fuerzas, hombres y grupos en su entrelazamiento y recíproca lucha. Pero justamente como suele ocurrir en tal tipo de fenómenos, de modo muy diferente se habían presentado, al menos en el origen, los elementos que debían desembocar en esa discusión y alimentarla.

Los años siguientes a 1895 son años en los que se plantean cuestiones de importancia decisiva para el movimiento

* *Die Neue Zeit*, XXVII (1908-1909), I, p. 310.

ción),* indicaban con bastante claridad los objetivos de dirección teórica del movimiento obrero con que se engolosinaban estos intelectuales neokantianos al acercarse al socialismo. En suma, el acercamiento al socialismo de los filósofos neokantianos constituía indudablemente una prueba de la consolidación de la posición de la socialdemocracia alemana, una demostración de la fuerza de atracción que aún ejercía el socialismo sobre los intelectuales alemanes (prueba y demostración tanto más significativas cuanto que quizás se trataba del último movimiento de simpatía de algún relieve hacia el socialismo que surgió de la cultura tradicional alemana, al menos hasta la Primera Guerra Mundial y la Revolución de Octubre). Pero el carácter con que se presentaba este movimiento, que consistía sustancialmente en derivar objetivos y programas socialistas de la doctrina moral kantiana y, de manera particular, de la segunda formulación del imperativo categórico (“actúa de modo de tratar a la humanidad, tanto en tu persona cuanto en la persona de cualquier otro hombre, siempre como fin y jamás como simple medio”), lo ponía desde ya en términos de áspero antagonismo con la orientación marxista que el Partido Socialdemócrata había logrado conquistarse en los años de las leyes de excepción¹ y precisamente bajo el fuego cruzado de la política bismarckiana y de las insinuaciones del socialismo humanitario y pequeñoburgués (baste recordar, para observar la concomitancia de ambas tendencias, las discusiones sobre el “derecho al trabajo” y sobre las colonias, características de la socialdemocracia alemana de los años 80). Correspondiendo a un modo característico de aceptar y considerar al socialismo por parte de las capas pequeño-burguesas, la conciliación entre Kant y el socialismo o mejor, ya que al menos en sus representantes más avisa-

* Para toda esta cuestión, resulta invaluable el libro del filósofo neokantiano más cercano al socialismo, Karl Vorländer, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, [Kant y Marx. Ensayo sobre filosofía del socialismo], Tubinga, 1911. 2ª edición ampliada, Tubinga, 1926.

dos no se trataba de una conciliación entre el Kant histórico y el socialismo, la derivación del socialismo de la ética kantiana, también se había difundido fuera de Alemania, en modos y formas diversos de uno a otro país.*

Este movimiento, sin embargo, no habría adquirido la extensión y el renombre que le fueron propios de no haberse enlazado con, ni haber sido alimentado por una tendencia netamente distinta, pero que se movía en su misma dirección y provenía de escritores marxistas y socialdemócratas como Conrad Schmidt, Ludwig Woltmann y Eduard Bernstein,² muchísimo más importante que los dos anteriores tanto por su pasado cuanto por las enormes implicaciones políticas con que estaba ligado ese particular “retorno a Kant”.

Vorländer habla en su obra de la existencia de una carta de Bernstein dirigida a él que prueba la influencia ejercida por los escritos de los neokantianos de Marburgo sobre Bernstein.** No obstante, nos parece necesario destacar de qué modo el “retorno a Kant” de Bernstein recorre caminos muy diversos y cómo su relación con el Kant histórico es bastante menor, y mucho más pretextual, que la de quienes afirmaban que la “República universal” de Kant era, en realidad, una sociedad socialista, aunque sólo como visión de un pensador al que le faltaban las nociones de economía política para justificarla. Puede que nos equivoquemos, pero cuando Bernstein iniciaba la última parte de su famoso libro con la invocación “Kant contra Kant”, Kant sólo era asumido como sinónimo de “razón” y de “método crítico” en oposición a “prejuicio”. El mismo reclamo socialdemócrata “de un Kant que la termine de una buena vez con las teorías marchitas, y demuestre que su materialismo aparente es ideología en grado “sumo” servía para demostrar que el nuevo Kant, anunciador de la nueva doctrina socialista, no era más que un símbolo. Por supuesto, un símbolo para nada privado de contenido preciso y, además, mantenido en estrecha

* K. Vorländer, *op. cit.*, p. 190 y ss.

** K. Vorländer, *op. cit.*, p. 179.

correlación con su término de comparación. Un Kant símbolo de un núcleo científico marxista que salvar más allá de la condena a las superfetaciones metafísicas incrustadas en el socialismo (“¿Resulta posible el socialismo como ciencia?”), titulará Bernstein una conferencia programática de 1901 parafraseando el título de una obra famosísima de Kant), un Kant símbolo de un “método” marxista que aislar, en el complejo del pensamiento de los fundadores del socialismo científico, de una influencia hegeliana que no los había vacunado contra las peligrosas construcciones políticas. (“Lo que Marx y Engels produjeron de grande —escribía Bernstein— lo produjeron no gracias a la dialéctica hegeliana, sino a pesar de ella. Y si, por otra parte, pasaron impasibles junto a los errores más groseros del blanquismo, la culpa la tiene en primer lugar la presencia del elemento hegeliano en su teoría personal.”)*

Por cierto, la revaloración del Kant de la “razón práctica” de los neokantianos filosocialistas y, si así puede decirse, la revaloración del Kant de la “razón pura” llevada a cabo por Bernstein, confluirán en la posición teórica que en los primeros años del nuevo siglo, en la polémica de “ortodoxos” y “radicales”, asumirá la denominación de “revisiónismo”,** destinada a volverse definitiva. Pero con una función muy diversa. Porque si el revisionismo, como bien lo vio Gramsci, consistía principalmente —y en esto adquiriría forma y difusión internacionales— en la reducción del marxismo a un canon de interpretación histórica, fue Bernstein quien confirió a tal posición el núcleo teórico sustancial, mientras los neokantianos a lo Cohen o a lo Vorländer no hacían sino dar cuerpo, todo sumado con mucha precisión de contornos y en un ám-

* Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, [Las premisas del socialismo y de la socialdemocracia], Stuttgart, 1899. [Hay edic. en esp.].

** Para el origen y la difusión del término y para una historia del movimiento cf. E. Rikli, *Der Revisionismus, Ein Revisionversuch der deutschen marxistischen Theorie, 1890-1914*, Zurich, 1935.

bito bastante limitado, a una operación que encontraba precisamente en las divisiones internas de la socialdemocracia su pretexto mayor.

En el “Bernstein-Debatte”, como se sabe, el nombre de Kautsky está indisolublemente ligado a la defensa del marxismo, entendido sobre todo en la doble acepción de análisis del modo de producción capitalista y del programa político que la socialdemocracia fijara en el Congreso de Erfurt (1891)³ y confirmara en los años siguientes, y que se había ido extendiendo sucesivamente, con variantes más o menos significativas, a muchos partidos socialistas y obreros de Europa continental. El nexo individual entre ambos rasgos fundamentales, en los que Kautsky había articulado su “anticrítica” a las “premisas” de Bernstein, nacía indudablemente de la conciencia de separar el análisis del capitalismo hecho por Marx de las perspectivas políticas que el movimiento obrero elaborara trabajosamente (o cuando menos atenuar la ligazón entre aquél y éstas), significaba romper la unidad entre la teoría y la práctica en la forma concreta en que el movimiento real la había conseguido, asimilando junto con el marxismo elementos y fragmentos de ideologías burguesas (por ejemplo del positivismo), todavía utilizables por la sustracción de la conciencia de las clases populares de las influencias tradicionales. Por lo demás, algunos exponentes de la “izquierda radical” alemana observaron en varias oportunidades que no correspondió a Kautsky, sino a otros, el mérito de haber iniciado la polémica con Bernstein, y que Kautsky vaciló mucho tiempo antes de emprenderla. Más tarde el propio Kautsky, en discusiones privadas con amigos, reconoció de manera autocrítica el hecho, si bien dando una explicación de carácter preeminentemente psicológico: sus relaciones amistosas con Bernstein.* Claro

* Viktor Adler, *Briefwechsel mit August Bebel und Karl Kautsky*, reunida y explicada por Friedrich Adler, Viena, 1954, pp. 463-464.

que de anotar esta circunstancia a hacer de Kautsky en tal momento, un "criptorrevisionista" como ocurrió en ciertas fases de más aguda polémica, hay una distancia que no puede superarse con demasiada facilidad. No es casual que Kautsky restringiese sustancialmente a esos dos puntos la polémica con Bernstein, ni que en su réplica a éste afirmase que no había podido dar cabida en un "escrito ocasional redactado en forma popular", a una exhaustiva discusión sobre el método".* El hecho era que Kautsky apuntaba la polémica allí donde le parecía que se había desgarrado, según su conciencia teórica, la unidad política del partido: a sus elementos programáticos, estatutarios; pero no más allá. Kautsky es "doctrinario" en la acepción negativa del término, en la misma medida en que es "doctrinario" cualquier político que está reducido a pensar y actuar exclusivamente en función de las necesidades internas del propio partido. Se le escapaba la sustancia teórica original del "revisionismo" no sólo por lo que tenía de esencial como movimiento filosófico, sino también en sus nexos con el mundo exterior al partido, y en particular con la emergencia del imperialismo y la necesidad de las clases dominantes de crearse una base de masas dentro del movimiento obrero organizado. Quizás sea sólo una coincidencia, que Kautsky compartiese con Antonio Labriola una opinión no demasiado positiva sobre los modos de la polémica que Plejánov⁴ libró desde las columnas de *Neue Zeit* contra los primeros artículos de Bernstein. Sin embargo, Labriola disenta precisamente con el modo (según él tosco y mecánico) con que Plejánov encaraba los problemas filosóficos; para Kautsky, en cambio, se trataba de un problema inconsistente promovido sin necesidad por el marxista ruso. "El neokantismo sólo me produce ínfimas preocupaciones —escribía Kautsky a Plejánov—, [...] en el peor de los casos, el punto de vista económico e histórico de Marx y Engels resulta con-

* Karl Kautsky, *Bernstein und das sozialdemokratische Programm, Eine Antikritik*, Stuttgart, 1899, p.v.

ciliable con el neokantismo.* Aquí me parece que hay que destacar que la conciliabilidad del marxismo con el neokantismo está expuesta como una hipótesis negativa, aunque susceptible de realizarse en la medida en que se concibe al marxismo como una doctrina pasible de conciliación con una doctrina distinta, antes que de desarrollo en uno u otro sentido. El origen positivista-darwiniano de Kautsky se reflejaba en el método, si no en el contenido, de la misma afirmación.

Nos pareció que había que destacar todo esto para explicar cómo en su libro *Ética y concepción materialista de la historia*, Kautsky advirtió la necesidad de criticar la concepción kantiana de la ética y delinear a propósito la posición del marxismo, cuando le pareció que en la vida interna del Partido Socialdemócrata se volvía sensible la influencia de la ética kantiana, y no durante el debate sobre los escritos de Bernstein o al intervenir en las discusiones acerca de Kant y el socialismo que en 1904 acompañaran el primer centenario de la muerte del filósofo de Königsberg. Al contrario, Mehring intervino en estas últimas de manera sistemática y repetida.** Para Mehring es un modo muy diferente de presentar el pensamiento marxista en las luchas y debates de su época, rápido para comprender en su dinámica las relaciones entre ideologías y fuerzas sociales. Mehring fue el primer escritor marxista "radical" que prestó atención al acercamiento al socialismo de los filósofos neokantianos y lo valoró en lo que realmente era: un hecho político de notable importancia en la Alemania de Guillermo, sin dejarse arrastrar por esta comprobación a sacar conclusiones oportunistas y diplo-

* A. F. Okulov, "La lucha de Plejánov contra la revisión neokantiana del marxismo", en *Voprosj Filosofii*, 1956, fasc. 6 (traducido al alemán en la revista *Sowjetwissenschaft Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, 1957, fasc. 5, p. 501).

** Gran parte de los escritos de Mehring al respecto, aunque no todos, fueron recogidos en el sexto volumen de sus *Gesammelte Schriften: Zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1931. [De próxima publicación en la serie de Cuadernos de P. y P.]

máticas en el plano de los principios. Mehring jamás asimiló mecánicamente a los filósofos neokantianos, que fuera del partido buscaban una conciliación con el socialismo, con los revisionistas que dentro del partido y mediante un subrepticio “retorno a Kant” reclamaban un cambio de derrotero a la política socialdemócrata. Mehring reconoció que de los grupos de intelectuales burgueses que habían buscado un entendimiento con el socialismo, los neokantianos debían ser considerados entre los más serios porque, en lo esencial, estaban muy cerca de las reivindicaciones políticas de la socialdemocracia. Pero mientras por un lado, con la pericia del consumado conocedor y demolidor de “mitos y leyendas” impugnaba la exactitud de la afirmación que quería volver *in nuce* a la ética kantiana (según él, incluso teóricos del liberalismo como Ruge, Treitschke y Schmoller,⁵ que se habían remontado a Kant, interpretaron de manera demasiado extensiva y benévola una doctrina política que presupone la división de los ciudadanos en activos y pasivos), por el otro rechazaba explícitamente cualquier posibilidad de “injertar a Kant en Marx y a Marx en Kant”. Que los neokantianos entraran nomás a formar parte del movimiento socialista, pero —y en esta conclusión está Mehring de cuerpo entero— que no pretendiesen a causa de sus ideas y dentro del campo socialista una importancia mayor que la que biblias y misales tuvieron en el ejército de Wallenstein, quien no admitía que la disputa teológica influyese en la profana conducta de guerra.

Decíamos que Kautsky fue llevado a escribir este librito sobre ética por razones internas de partido; “por la comprobación —como reza el prefacio— de la influencia que la ética de Kant alcanzó en nuestras filas”, “contra la tentativa —escribirá en su autobiografía intelectual— de incorporar la ética kantiana al marxismo”.* Resulta oportuno aclarar que Kautsky creyó poder frenar la extensión de esa influencia durante y al término de una polémica

* *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1924, p. 21.

que ocupó toda la segunda mitad de 1905 entre *Neue Zeit* y *Vorwärts*, entre Kautsky de un lado y Kurt Eisner del otro, a propósito de la actitud de la prensa partidaria frente a los acontecimientos más recientes y, en particular, de la atención demasiado limitada que prestara el órgano central a las discusiones sobre la huelga política de masas, después de iniciada la revolución rusa y mientras se preparaba el inminente congreso del partido.* De la polémica con los redactores de *Vorwärts* Kautsky salió convencido de que ya existían dentro de la socialdemocracia alemana dos corrientes ideales recíprocamente inconciliables, entre las cuales se estaba volviendo imposible cualquier discusión. Recién nacía la división del partido en torno a la valoración de la revolución rusa y de los nuevos métodos de lucha que ésta proponía al movimiento obrero internacional, originada en ambas corrientes ideales: la “económico-histórica”, defensora de la esencia científica del marxismo, y la “ético-estética”, fuertemente impregnada de influencias kantianas y pequeñoburguesas. A juicio de Kautsky, la diferencia entre ambas consistía no tanto en el reconocimiento de la importancia de la ética para el movimiento obrero, cuanto en la definición de la naturaleza de la misma a los fines de la determinación de los objetivos de la lucha de la clase obrera. Kautsky no afirmaba que el proletariado pudiese prescindir completamente, en su lucha de clase, de las fuerzas morales, de la abnegación, del entusiasmo de los propios adherentes por los fines del movimiento. No hay clase que consiga prescindir de ellos, y menos que ninguna el proletariado, que sólo puede contraponer la unánime decisión de las masas a los instrumentos coercitivos del Estado y a

* Cf. los artículos de Kautsky en el curso de esta polémica: “Die Folgen des japanischen Sieges und die Sozialdemokratie”, en *Die Neue Zeit*, XXIII (1904-1905), 2, pp. 494 y ss.; “Die Fortsetzung einer unmöglichen Diskussion”, en *Die Neue Zeit*, XXIII 2, pp. 681-692 y 717-727; “Noch einmal die unmögliche Diskussion”, en *Die Neue Zeit*, XXIII (1904-1905), 2, pp. 776-785 y, por último, “Der mögliche Abschluss einer unmöglichen Diskussion”, en *Die Neue Zeit*, XXIII (1904-1905), 2, pp. 795-804.

la dependencia económica. Pero negaba que los objetivos de la lucha pudiesen sacarse y deducirse de postulados de orden moral. La indignación moral contra la coerción material de las fuerzas sociales constituye la primera y última forma en que se manifiesta el contraste de clase; es el resorte originario y más duradero de la lucha de clases. Sin embargo, analizar los orígenes y formas de manifestarse de la lucha de clases, determinar sus fines y prever su evolución, no puede ser tarea de la ética ni, en todo caso, estar en relación con ella. Hacerlo, aceptar semejante posición, significaría volver al socialismo premarxista, anular la gran conquista obtenida por el socialismo con Marx, que asigna a la investigación científica de los hechos y relaciones sociales la guía teórica en la lucha por la emancipación de los trabajadores y por el socialismo.*

Ética y concepción materialista de la historia, que surge del meollo de estas discusiones y presupuestos, es en primer lugar un intento de demostrar la inexistencia de una doctrina moral inmutable, de la que puedan derivarse eternas reivindicaciones de justicia y en cuya aplicación haya que descubrir los fundamentos de un nuevo orden social. Por eso, y con razón, la búsqueda de las conexiones entre formas de producción, relaciones sociales, aspiraciones de grupos y de clases por una parte, y por la otra de ideas morales en los diversos períodos de desarrollo de la humanidad, la demostración de la *historicidad* de cada sistema ético, está en el centro del libro de Kautsky. Aquí no nos interesa verificar si la reconstrucción y la interpretación de la doctrina kantiana del conocimiento es exacta o no, como expresaron algunos filósofos neokantianos (entre otras cosas porque la cuestión sólo cobrará plena importancia ulteriormente). El elemento sustancial de la primera parte del libro de Kautsky consiste en un

* Cf. a propósito los artículos de Kautsky, "Klasseninteresse-Aonderinteresse-Gemeininteresse", en *Die Neue Zeit*, XXI (1902-1903), 2, p. 265 y ss., y "Patriotismus, Drieg und Sozialdemokratie", en *Die Neue Zeit*, XXIII (1904-1905), 2, p. 344 y ss.

preludio de carácter histórico a la argumentación relativa a la función antimaterialista del retorno de las doctrinas kantianas, y particularmente de la ética: retorno que no por casualidad se afirmó después de la difusión del limitado materialismo del siglo XIX, cuando la burguesía se "volvió al viejo kantismo, purificado de todas las faltas superadas por las ciencias naturales pero no de su ética, baluarte que ahora se opone a la teoría materialista del desarrollo social".

Pero *Ética y concepción materialista de la historia* no es solamente el intento de demostrar que el "volvamos a Kant" no significaba más que un "volvamos a Platón" y revelar sus engranajes con las luchas políticas y sociales. Precisamente porque Kautsky sabía que el movimiento socialista de la clase obrera no sólo es conocimiento e investigación, sino unidad de teoría y de práctica, de ciencia y de lucha; vale decir precisamente porque Kautsky no podía desconocer la importancia de la convicción moral y del entusiasmo en la lucha por el socialismo, el libro no podía dejar de presentar junto a una parte negativa, crítica, una parte positiva, de construcción: además de la interpretación marxista de las doctrinas morales en la historia, la posición presente del marxismo ante los problemas de la ética.

Matthias, muy reciente estudioso de Kautsky, definió a esta obra como "particularmente característica del socialdarwinismo" de Kautsky,* vale decir como una repetición de los temas de la producción juvenil y de la "vía" particular por la que Kautsky se encaminó al marxismo. La definición es indudablemente exacta. Para probarlo bastaría todo el capítulo sobre el darwinismo, así como en mayor medida aún, el que haya cifrado todo el sistema

* E. Matthias, "Kautsky und der Kautskyanismus. Die Funktion der Ideologie in der deutschen Sozialdemokratie vor dem ersten Weltkrieg" [Kautsky y el kautskismo. La función de la ideología en la socialdemocracia alemana antes de la Primera Guerra Mundial], en *Marxismusstudien* [Escritos de la Sociedad de Estudios Evangélicos], Segunda serie, Tubinga, 1957, p. 153.

de ética marxista en el concepto de los "instintos sociales" preeminente en los escritos juveniles de Kautsky e incluso en el *Neue Zeit* de la primera serie. Sin embargo, nos parece necesario hacer una precisión, no tanto en relación con la acepción indiscriminadamente negativa —vale decir negativa para cada momento del desarrollo del pensamiento de Kautsky— que Matthias da a esa expresión y que en absoluto compartimos, como con respecto a la particular situación histórica que veía resurgir con plena evidencia el "socialdarwinismo" de Kautsky.

Kautsky —y lo demuestran los indicios contenidos en el prefacio de su libro así como los numerosos artículos que debió dedicar a la primera revolución rusa— era muy consciente de la importancia de los nuevos y graves problemas que se le plantaban al movimiento obrero internacional, y no puede negarse que advirtió de qué modo se presentaba el problema del "¿qué hacer?", con la urgencia y el dramatismo con que suele presentarse en los recodos de la historia. Pero frente a tales interrogantes y a las diversas respuestas que brotaban del campo socialista, precisamente persiguiendo esa función "integradora" y conciliadora que Matthias bien supo individualizar, tendió a eludir una toma de posición específica y determinada y enfatizó una interpretación del marxismo que postulaba la inevitabilidad de la victoria del socialismo en vez de estudiar las formas e indicar los modos de esta afirmación. Nos parece que existe una correspondencia bastante estrecha entre la posición política del Kautsky de estos años, caracterizada por la exaltación de la revolución rusa y al mismo tiempo incierta y sustancialmente adversa a la posibilidad de utilizar también en la lucha por el socialismo y la democracia en Alemania las nuevas formas de lucha que la revolución rusa experimentara con éxito, y la determinación de la posición del marxismo frente a la ética. Para Kautsky, la moral del proletariado no va más allá de la negación y la rebelión contra las normas morales establecidas por las clases dominantes.

De manera que Otto Bauer formulaba una objeción real, cualquiera fuese la solución que quería darle al pro-

blema, cuando contaba a modo de apólogo que un obrero, obligado por su estado de extrema necesidad económica a convertirse en carnero, no halló respuesta alguna, en la ética de Kautsky, al angustioso interrogante que se formulaba. Inútilmente la persona a quien se pidió consejo pudo enumerar todas las argumentaciones de la ética kautskiana, desde el interés bien entendido por la extracción de clase hasta los instintos y las virtudes sociales. El obrero tenía razón cuando protestaba que no se trataba de una lección sobre el modo como explicar tal o cual decisión una vez tomada, sino de tomar la decisión y fijar criterios sólidos que lo ayudasen a actuar.* Y a actuar, a moverse en una situación nueva, compleja y delicada, no ayudaba la reaparición del darwinismo en el pensamiento político de Kautsky. Podía ayudar a superar verbalmente las contradicciones, a tapar momentáneamente incertidumbres y perplejidades, pero no podrá impedir que unas y otras se manifiesten desastrosamente cuando el agudizamiento de los contrastes de clase y el comienzo de la guerra imperialista muestren con claridad que "si se pueden tolerar unas suelas delgadas y endebles para caminar por las calles urbanizadas de una pequeña ciudad de

* O. Bauer, "Marxismus und Ethik", en *Die Neue Zeit*, XXIV (1905-1906), 2, pp. 485-499. [Véase pp. 161-184 del presente volumen]. La reseña de Mehring a esta obra de Kautsky (F. M., "Sozialistische Ethik", en *Leipziger Volkszeitung*, 17 de marzo, 7 de abril y 30 de abril de 1906) [véase pp. 141-159 del presente volumen], tiene un carácter más expositivo que crítico. Con todo, hay que observar de qué modo en el transcurso de la exposición Mehring "interpreta" el escrito de Kautsky en el sentido de afirmar varias veces que el volumen comentado, no quiere significar en absoluto una disminución del papel de la ética en la lucha por el socialismo. También resulta significativo el hecho que Mehring niegue que el marxismo pueda integrarse con la ética de otra doctrina. Esta última afirmación, formulada con respecto al kantismo, era evidentemente susceptible de desarrollo y de aplicación incluso con respecto a la ética darwinista con la que, de hecho, Kautsky integraba el marxismo. Pero la parte de la recensión de Mehring relativa a este aspecto de la obra de Kautsky repite al pie de la letra sus argumentos.

provincia, para subir a una montaña son indispensables
suelas gruesas y bien claveteadas".*

Karl Kautsky

Etica y concepción materialista de la historia

* Lenin, *La bancarrota de la II Internacional*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Cartago, tomo 21, p. 248.

Como muchos otros escritos marxistas, éste también es un trabajo de circunstancia, nacido de una polémica. La controversia que en setiembre del año pasado mantuve con la que entonces era la mayoría de la redacción de *Vorwärts* me indujo incluso a aludir a sus "tendencias éticas". Pero por una parte mis afirmaciones se interpretaron de tan variadas maneras y, por la otra, me depararon invitaciones tan numerosas para que expusiese más a fondo y más sistemáticamente mi concepción de la ética, que me vi obligado a delinear en poco tiempo un desarrollo de la ética sobre la base de la concepción materialista de la historia. Al hacerlo me fundo en la filosofía materialista fundada por Marx y Engels y, de otro modo pero en igual sentido, por Joseph Dietzgen.¹ Con todo soy el único responsable de los resultados a que llego.

Originariamente, mi única intención era escribir un artículo para *Die Neue Zeit*,² sobre el tema. Pero nunca como esta vez me he equivocado tanto en mis planes de trabajo, y no sólo en lo atinente a la amplitud. Comencé a trabajar en octubre porque pensaba que el partido tendría algunos meses de calma como para poder dedicarse al trabajo teórico. El Congreso de Jena se había desarrollado de manera tan armoniosa que no esperaba de inmediato ningún conflicto en el seno de nuestro partido. Por otra parte, a principios de octubre parecía que en la revolución rusa se hubiese hecho una pausa de repliegue y organización de las fuerzas revolucionarias.

Como se sabe, las cosas resultaron totalmente diferentes. Una cuestión personal secundaria dio lugar a una viva disidencia que, en verdad, no conmovió ni un momento al partido pero insumió gran cantidad de tiempo, tranquilidad y trabajo

a sus funcionarios, especialmente los de Berlín. La revolución rusa, que durante ese mismo octubre recuperara inesperadamente su impetuoso ascenso y ha llegado en la actualidad a su punto culminante, exigía un empleo del tiempo y del trabajo mayor y, por cierto, bastante más entusiasta. Naturalmente, ese glorioso movimiento absorbía, incluso fuera de Rusia, todo el interés de los elementos revolucionarios. Fue una época magnífica que sin embargo no podía, por cierto, ofrecer las condiciones ideales para la redacción de un escrito sobre la ética. Con todo, el tema me tenía agarrado y no podía desprenderme, de modo que terminé el trabajo a pesar de las distracciones e interrupciones que conllevaban la tormenta berlinesa en un vaso de agua y el huracán ruso. Espero que este escrito no trasunte demasiado la época tempestuosa de su nacimiento.

Una vez que lo terminé, nació sin embargo una nueva cuestión. Había ido mucho más allá de los límites de un artículo y, con todo, no escribí un libro en sentido estricto, sino que me ceñí a esbozar brevemente mis pensamientos y a indicar de manera sucinta hechos y argumentos que demostraron e ilustraron lo que afirmaba.

Me pregunté si no hubiese debido reelaborar y ampliar la obra agregando más argumentos y hechos. Pero, en caso de que esto tuviese que ocurrir de manera radical, era preciso desarrollar todas las cuestiones planteadas, vale decir aplazar por tiempo indeterminado la publicación del libro, ya que para un trabajo de tal tipo se hubieran necesitado un par de años de actividad tranquila y apacible. Nosotros, en cambio, marchamos hacia un período que en verdad no se sabe por cuánto tiempo impedirá que cada socialdemócrata trabaje tranquilo; nuestra actividad empieza a ser una continua batalla. Pero no quise aplazar demasiado la publicación de mi escrito porque considero urgente y necesario, frente a la gran influencia que la ética kantiana logró en nuestras filas, poner en claro la relación existente —según mi concepción— entre la concepción materialista de la historia y la ética.

Así, me decidí a hacer publicar ya mismo este librito. Pero para indicar que con él no dije todo lo que tendría que decir sobre la ética y que me reservo tratar el tema con más exten-

sión, en tiempos más tranquilos; defino este trabajo como un simple ensayo, vale decir un intento.

Por cierto que en este momento, como ya se dijo, no se ve cuándo vendrán esos tiempos más tranquilos. Ahora precisamente, los esbirros del zarismo se han puesto a trabajar con prontitud a fin de emular a los Alba y los Tilly de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, por supuesto que no en empresas militares sino en asesinatos y represalias brutales. En Europa occidental, los defensores de la civilización y el orden y de todos los demás bienes sacrosantos de la humanidad saludan con entusiasmo tales violencias, vislumbrando el restablecimiento de una situación legal. Pero como a pesar de éxitos temporarios, los mercenarios de los Habsburgos no lograron convertir al catolicismo a Alemania del norte ni a Holanda, tampoco los cosacos de los Romanov lograrán restaurar el régimen del absolutismo, que aún tiene fuerza para devastar el propio país, pero ya no la de gobernarlo.

En cualquier caso, la revolución rusa todavía está muy lejos de haber terminado: no puede terminar hasta que los campesinos rusos sean satisfechos. Cuanto más dura, más se mantiene la excitación de las masas populares en Europa occidental; más se acerca el peligro de catástrofes financieras y más verosímil resulta que en Europa también se inicie una era de agudísimas luchas de clase.

No es ésta una época que favorezca trabajos teóricos de escritores revolucionarios. Pero no debemos deplorar este daño probable a nuestro trabajo teórico en los años que vendrán. La concepción materialista de la historia no es importante sólo por el hecho que nos permite *explicar* la historia mejor que en el pasado, sino también por el hecho que nos permite *hacerla* mejor que en el pasado. Y esto último resulta más importante que lo primero. De los progresos de la praxis se confirma el progreso del conocimiento, y en el progreso de la praxis se confirma el progreso de nuestro conocimiento. Sin embargo, ninguna concepción del mundo constituye una filosofía de la *acción* en mayor medida que el materialismo dialéctico. No sólo a través de los frutos de la investigación sino, en igual medida, a través de los frutos de la acción, esperamos demostrar la superioridad de nuestra filosofía.

Incluso este librito no debe servir para el conocimiento contemplativo sino para la *lucha*, para una lucha en la que tenemos que desplegar una extrema energía ética junto con la máxima claridad del conocimiento, y en la que debemos vencer.

KARL KAUTSKY

Berlín — Friedenau, enero de 1906

I. La ética de la antigüedad clásica y del cristianismo

En la historia de la filosofía, el problema de la ética cobra importancia predominante en Grecia después de las guerras médicas. La derrota del gigantesco despotismo persa habría tenido imprevistas consecuencias para el pequeño pueblo heleno, análogas a las que tuvo para el pueblo japonés la reciente derrota del gigantesco despotismo ruso. De golpe, aquél se convirtió en potencia mundial, dominador del mar que lo rodea y, por ende, del comercio. Y así como ahora se desarrollará en el país, con toda su potencia, la gran industria capitalista de la que Japón, hasta entonces, sólo había conocido los rudimentos, también Grecia y especialmente Atenas, al cabo de las guerras médicas, se convirtieron en centro del comercio mundial de la época, el capital comercial se adueñó de todo el pueblo y disolvió todas las relaciones y concepciones tradicionales de la sociedad que hasta entonces habían dominado y regulado sus acciones. De improviso, el individuo despertó en un nuevo mundo social, y ello en tanto mayor medida cuanto más alta era su posición dentro de la sociedad; en un mundo donde había perdido todo sostén tradicional y se veía reducido a sus solas fuerzas. Y con todo, a pesar de la evidente ausencia de cualquier regla, cada uno sentía la necesidad no sólo de reglas determinadas para las acciones propias, sino también, con mayor o menor claridad, que en su fuero íntimo actuaba un principio regulador de sus acciones que le permitía distinguir entre bien y mal y desear el bien y escapar al mal. Sin embargo, este principio regulador se manifestaba como un poder extremadamente misterioso. Aunque pudiese estar activo en muchos hombres con toda su fuerza, aunque sus distinciones entre bien y mal pudiesen producirse sin la mínima reflexión y actuar del modo más enérgico, si uno quería indagar en qué consistía propiamente

la esencia de tal principio regulador y sobre qué motivos construía sus propios juicios, ya fuera el principio regulador ínsito en cada hombre o bien sus juicios, que aparecían tan indiscutibles y naturales, resultaban ser fenómenos más difícilmente comprensibles que cualquier otro fenómeno en el mundo.

Así vemos que en la filosofía griega, desde la época de las guerras médicas, la ética, vale decir la indagación de ese misterioso principio regulador de las acciones humanas, de la ley moral, cobra importancia predominante. Hasta entonces, y en primer lugar, la filosofía había sido *filosofía de la naturaleza*, que se imponía como cometido investigar en la naturaleza las conexiones conformes a ley y explicarlas. Pero ahora la naturaleza perdía cada vez más interés para los filósofos. El hombre, vale decir la naturaleza ética del hombre, se convertía en el centro de sus investigaciones. La filosofía de la naturaleza dejó de realizar ulteriores progresos, y las ciencias naturales se desprendieron de la filosofía; cada progreso de la filosofía antigua partió de la investigación de la esencia espiritual del hombre y de su moralidad.

Ya los sofistas habían empezado a conceder poco valor al conocimiento de la naturaleza, y mucho más allá fue Sócrates, quien solía decir que nada habría podido aprender de los árboles, y sí en cambio todo de los hombres de la ciudad. Platón consideraba sólo como un juego la filosofía de la naturaleza.

Por eso incluso el método de la filosofía se modificó. La filosofía de la naturaleza tiende necesariamente a la observación del mundo exterior. Al contrario, ¿puede la naturaleza moral del hombre conocerse con mayor seguridad que mediante la observación del propio Yo? Los sentidos pueden engañar, cualquier otra persona puede engañarnos. Pero nosotros mismos no nos engañamos si queremos estar en lo cierto. Así, por último, como único conocimiento seguro, se impuso el que el hombre sacaba de sí mismo.

Pero no sólo cambió el objeto y el método, sino también el cometido de la filosofía. La filosofía de la naturaleza se esforzaba por indagar los nexos necesarios entre causa y efecto. Su punto de vista era el de la causalidad. La ética, en cambio, se

ocupa del valor y del deber del hombre, de los fines y de las finalidades a que tiene que aspirar. Por ende, su punto de vista es el del pensamiento finalista, vale decir de la teleología.

No obstante, estas nuevas concepciones no cobraron el mismo relieve en todas las corrientes.

Para explicar la ley moral en nosotros existían dos caminos.

Podía buscarse su base en los instintos evidentes de la acción humana, y como tales aparecieron la aspiración a la felicidad o al placer. Bajo la producción mercantil, producción de productores privados exteriormente independientes entre sí, la felicidad y el placer, así como las condiciones necesarias para ambos, son cosas igualmente privadas. Por lo tanto, se buscaron los fundamentos de la ley moral en la aspiración del individuo al placer o a la felicidad individual. El bien es lo que alegra al individuo y favorece su felicidad; el mal, lo que determina lo opuesto. Pero ¿cómo es posible que se quiera el mal y que todos, en toda circunstancia, no quieran solamente el bien? Esto se explica por el hecho que existen diversos tipos de placer y felicidad. El mal nace cuando el hombre prefiere una especie inferior de placer o de felicidad, y sacrifica a una felicidad momentánea, que pasa rápidamente, una felicidad duradera por ignorancia o miopía. Así, según Epicuro, los placeres espirituales son superiores a los físicos porque duran más y procuran una alegría pura, y considera al placer de la quietud, superior al del movimiento. Para él, la tranquilidad de ánimo es la felicidad suprema. Por eso hay que rechazar el descomedimiento de cualquier placer; por eso también resulta mala una acción egoísta, ya que el respeto, el amor y la solicitud para con el prójimo, así como la prosperidad de la comunidad a que pertenezco, son factores necesarios a mi bienestar, a mi misma felicidad, que sin embargo no alcanzo cuando sólo me preocupo de mí mismo.

Esta concepción de la ética tenía la ventaja de parecer totalmente "natural" y conciliable —del modo más fácil— con las necesidades filosóficas de quienes querían limitarse al conocimiento del mundo perceptible mediante nuestros sentidos, como mundo real, y para quienes el ser humano sólo

era una parte de tal mundo. Por otra parte, esta concepción de la ética debía producir necesariamente esa concepción materialista del mundo. La fundación de la ética en la aspiración individual al placer o la felicidad, o en el egoísmo, y la concepción materialista del mundo se condicionaban y apoyaban recíprocamente. La conexión de ambos elementos se manifestó de la manera más cabal en Epicuro (341 - 270 a. de C.). Su filosofía materialista de la naturaleza se funda directamente en una finalidad ética. La concepción materialista de la naturaleza, según su opinión, es la única capaz de librarnos del temor que despierta en nosotros una tonta superstición, y de darnos esa auténtica tranquilidad de ánimo sin la cual resulta imposible una verdadera felicidad.

Al contrario, todos quienes eran hostiles al materialismo debían rechazar incluso su ética y, viceversa, quien no estaba satisfecho con esta ética tampoco podía contentarse con el materialismo. Por lo demás, esta ética del egoísmo o de la aspiración a la felicidad del Yo singular, ofrecía más de un flanco vulnerable. Ante todo, no explicaba de qué modo la ley moral se presenta como *obligación*, como *compromiso* a hacer el bien y no como un simple *consejo* a preferir la especie más razonable de felicidad a la menos razonable. Después, el juicio moral rápido y decidido sobre el bien y el mal es totalmente diferente a la consideración de los diversos tipos de alegría o utilidad. Y, por último, se puede sentir un deber moral incluso en casos en que hasta la interpretación más amplia no logra obtener ningún placer o ninguna utilidad del cumplimiento de tal deber. Si por ejemplo yo me niego a mentir, aunque con ello lance eternamente en mí contra a toda la opinión pública y ponga en juego mi existencia o quizás me atraiga la pena de muerte, ya no se puede hablar de ninguna alegría o felicidad, por más remotas que sean, que puedan transmutar la ausencia de alegría o el dolor del momento en su opuesto.

Pero ¿qué sabían decir los críticos para explicar este fenómeno? Nada, realmente, aunque pensarán ofrecer muchísimos argumentos. De hecho, como no eran capaces de explicar la ley moral por vías naturales, obtenían su prueba más segura e irrefutable del hecho que el hombre no sólo vive en

la naturaleza sino también fuera de ella; que en él actúan fuerzas sobrenaturales y que su espíritu es algo sobrenatural. De esta concepción de la ética nació el idealismo filosófico y el monoteísmo, la nueva fe en dios.

Esta fe en dios era totalmente distinta del politeísmo precedente; no se diferenciaba del politeísmo solamente en cuanto al número de divinidades, ni nació porque las divinidades se hubiesen reducido a una sola.

El politeísmo era una tentativa de explicar los hechos de la naturaleza, y sus dioses personificaciones de las fuerzas naturales; por ende, no estaban por encima ni fuera de la naturaleza, sino adentro y formando parte de ella. La filosofía de la naturaleza los rechazaba, en la medida en que descubría en los hechos naturales causas distintas de las personales y desarrollaba el concepto de ley partiendo de la necesaria conexión entre causa y efecto. Los dioses pudieron continuar llevando todavía, durante cierto período, una existencia tradicional incluso en la filosofía, pero únicamente como un tipo particular de superhombres que ya no tenían función activa. Los antiguos dioses aún no estaban muertos ni siquiera para Epicuro, a pesar de su materialismo, pero por así decir los habían jubilado y transformado en espectadores inertes.

Tampoco la corriente ética no materialista de la filosofía, tal cual la representaba Platón (427 - 347 a. de C.) del modo más perfecto, y cuyos aspectos místicos —sin embargo— fueron desarrollados mucho más drásticamente por los neoplatónicos y, en particular, por Plotino (204 - 270 d. de C.), tenía ya necesidad de los dioses antiguos para explicar la naturaleza, y los trataba de manera similar a los materialistas. Su concepto de dios no nacía de la necesidad de explicar la naturaleza que nos rodea, sino de la necesidad de explicar la íntima vida ética y espiritual del hombre. Para ello necesitaba suponer la existencia de un espíritu fuera y por encima de la naturaleza, por ende fuera del tiempo y el espacio; de un espíritu que formaba la quintaesencia de toda moralidad y dominaba la naturaleza material, así como los filósofos aristocráticos dominaban a la masa destinada al trabajo manual. Y como ellos se presentaban bajo noble aspecto y ésta, en cambio, les resultaba vulgar y plebeya, así también la natu-

raleza se volvía vulgar y mala, mientras el espíritu era sublime y bueno. El hombre tiene la desgracia de pertenecer simultáneamente a dos mundos: el de la materia y el del espíritu. Por eso es medio animal y medio ángel, y oscila entre el bien y el mal pero, como dios domina la naturaleza, en el hombre el elemento ético tiene fuerza para superar al natural, los placeres de la carne, y triunfar sobre éstos. Con todo, resulta imposible una felicidad perfecta para el hombre mientras resida en este valle de lágrimas, donde está condenado a debatirse en su malvada carnalidad. Sólo cuando de ella se libere y cuando su espíritu haya regresado a la fuente originaria, a dios, participará de una felicidad ilimitada.

Como se ve, dios tiene aquí una función totalmente distinta de la que tenía en el politeísmo originario. Este dios único no es la personificación de un fenómeno de la naturaleza exterior, sino la esencia espiritual del hombre que logró autonomía propia. Así como tal esencia es unitaria, la nueva divinidad puede ser múltiple. Y, en su forma filosófica más acabada, el dios único no tiene otra función que la de explicar el origen de la ley moral: aquí termina su cometido. No es de su resorte intervenir en el curso del mundo como hacían los viejos dioses, ya que basta para ello, al menos según los filósofos, suponer la conexión necesaria entre causa y efecto.

Por cierto que cuanto más se popularizaba y convertía en religión del pueblo esta concepción, más recuperaba características personales aquel espíritu único, que todo lo abarcaba y dominaba; más participaba activamente en los hechos del mundo y más volvían a insinuarse también los viejos dioses, quienes ahora se presentaban como mediadores entre dios y la humanidad, como santos y ángeles. Pero incluso en esta forma popular se mantuvo el desprecio por la naturaleza y la concepción de acuerdo con la cual la esencia espiritual, y en particular la esencia ética, es de origen sobrenatural en el hombre, y la prueba más veraz de la existencia de un mundo sobrenatural.

Entre ambos extremos, Platón y Epicuro, resultaban posibles numerosas posiciones intermedias, la más importante

de las cuales fue la de la *filosofía estoica*, fundada por Zenón (341 - 270 a. de C.). Igual que la filosofía platónica, ésta se negaba a derivar la ley moral del placer y del egoísmo del individuo singular y perecedero; en él reconocía un poder superior, que se situaba por encima del simple individuo y tenía la facultad de empujar al hombre a acciones que le podían procurar dolores y sufrimientos, y a veces hasta la muerte. Pero, de modo diferente a Platón, no veía en la ley moral nada de sobrenatural, sino un producto de la naturaleza. La virtud nace del conocimiento de la naturaleza; se alcanza la felicidad si el hombre actúa de una manera que corresponda a la naturaleza, vale decir al universo, o sea a la razón del mundo. Conocer la naturaleza y actuar de manera correspondientemente razonable, vale decir virtuosa, y someterse voluntariamente a su necesidad, sin preocuparse por el placer o el dolor individual, constituyen la vía a la felicidad que sigue el sabio. Pero la indagación de la naturaleza sólo es un medio para buscar la virtud. Los estoicos explican la misma naturaleza partiendo de puntos de vista morales. El resultado práctico de la ética estoica no es la aspiración al placer, sino el desprecio por el placer, por los bienes del mundo. Pero este desprecio por el mundo debe servir, en conclusión, a la misma finalidad que tanto Zenón como Epicuro consideraban la finalidad suprema: la paz espiritual del individuo. Ambas éticas nacen de la necesidad de tranquilidad.

Esta posición intermedia de la ética estoica entre la platónica y la epicúrea también correspondía a la imagen del mundo que se formaba el estoicismo. Para él la explicación de la naturaleza no resulta algo indiferente, sino que la naturaleza se le manifiesta como un materialismo mono-teísta de tipo particular, que supone una fuerza primitiva divina de la que también nace el alma humana. Pero esta fuerza originaria, el fuego primigenio, es corpórea, no está fuera sino dentro de la naturaleza, y el alma no es inmortal, aunque dure más que el cuerpo humano: al final la consume el fuego primigenio.

Por último, estoicismo y platonismo se convirtieron en elementos del cristianismo y, de esta forma, superaron al

epicureísmo materialista. El materialismo epicúreo sólo podía satisfacer a una clase o a una sociedad que estaba satisfecha con la realidad, que en ésta encontraba su placer y su felicidad y no tenía ninguna necesidad de una situación distinta.

Lo debían rechazar necesariamente las clases a las que tal realidad se les manifestaba dolorosa y mala, las clases decadentes de la vieja aristocracia así como las clases explotadas, para las que el presente y el futuro en este mundo debían resultar igualmente desconsoladores, el mundo material, vale decir el mundo de la experiencia, era único y no se podía tener confianza en ese espíritu omnipotente capaz de liquidar el mundo entero. Por último, lo debía rechazar necesariamente toda la sociedad cuando ésta decayó de tal manera que hasta las clases dominantes empezaron a sufrir; que hasta llegaron a la convicción de que el bien no deriva del mundo real, que sólo produce el mal. La única alternativa posible era despreciar el mundo, como el estoico, o creer en un redentor venido del más allá, como el cristiano.

Con las invasiones bárbaras, se introdujo en el cristianismo un nuevo elemento que sustituyó la sociedad decadente del imperio romano por otra donde los débiles restos del modo de producción y de la concepción del mundo de los romanos produjeron, unidos a la joven y vigorosa comunidad de la Marca³ germánica y a su ingenua y vital manera de pensar, una nueva formación característica.

Por un lado, la iglesia cristiana se convirtió en el vínculo que unificaba un nuevo sistema estatal: así se confirmaba la doctrina según la cual el espíritu es más fuerte que la materia, ya que la inteligencia del clero cristiano reveló ser lo bastante fuerte para amansar y sojuzgar el vigor de los bárbaros germánicos, y esta tosca fuerza, que derivaba del mundo material, se manifestaba a los representantes del cristianismo como la fuente de todo mal en caso de que el espíritu no la regulase y tuviese a raya; en cambio, el espíritu se les presentaba como el fundamento de todo bien.

De este modo, la nueva situación social no hizo más que

consolidar los fundamentos filosóficos del cristianismo y de su ética. Pero por otro lado, con esta nueva situación se introdujo en la sociedad un elemento de apego a la vida y de autoconfianza que le faltara cuando nació el cristianismo. Incluso al mismo clero cristiano, o por lo menos a su masa, el mundo ya no pareció un valle de lágrimas y se llenó de una alegría por el placer, de un sereno epicureísmo, a decir verdad bastante vulgarizado, que ya no tenía nada en común con el epicureísmo originario de la filosofía antigua. No obstante, el clero debía atenerse a la ética cristiana, ya no como expresión del propio sentimiento moral sino como medio de mantener el propio dominio sobre el pueblo. Y así todo lo inducía a continuar reconociendo la base filosófica de esa ética: la independencia, o mejor la superioridad, del espíritu con respecto al mundo real. De este modo, la transformada situación social produjo, por un lado, nuevos impulsos hacia una ética materialista a la vez que, por el otro, una serie de motivos destinados a apuntalar la ética cristiana tradicional. De aquí nace esa doble moral que se volvió característica de la cristiandad: el reconocimiento exterior de una ética que, sin embargo, sólo en parte forma la expresión de nuestro real sentimiento y querer moral y, con ello, del principio regulador de nuestras acciones. Con otras palabras, la *hipocresía moral* se convirtió en esa institución social permanente que tuvo su expresión más marcada en el cristianismo.

Pero ética y religión aparecían indisolublemente ligadas. Ciertamente que la ley moral había sido la lógica creadora del dios único, pero en el cristianismo dios más bien se convirtió en autor de la ley moral. Sin fe en dios, sin religión, no había ninguna moralidad; cada cuestión ética se volvió una cuestión teológica y, como la forma más originaria e ingenua de toda rebelión social es la de la indignación moral, el sentimiento de la inmoralidad de las condiciones sociales existentes, así toda indignación social comenzó bajo la forma de una crítica teológica. Lo cual, por cierto, también se debía a la circunstancia que la iglesia era el más excelente medio de dominio, y el clero romano la

peor y más extendida clase de explotadores de la Edad Media, de modo que toda revuelta contra cualquier forma de explotación, siempre golpeaba, en primera fila, a la iglesia.

Incluso después que, del Renacimiento en adelante, nació un pensamiento filosófico, las cuestiones de ética siguieron siendo por un tiempo cuestiones teológicas.

II. La ética del iluminismo

Del Renacimiento en adelante, el estudio de la naturaleza recibió nuevos estímulos al igual que la filosofía, que desde entonces y hasta la mayor parte del siglo XVIII fue preeminentemente filosofía de la naturaleza y como tal elevó nuestro conocimiento muy por encima del nivel alcanzado en el mundo antiguo, a partir de los progresos que en la Edad Media realizaron los árabes en el campo de las ciencias naturales, superando la ciencia griega. La culminación de esta época de la filosofía está representada por la doctrina de Spinoza (1632 - 1677).

Para los pensadores de esta época, la ética figuraba en segunda línea, subordinada al conocimiento de la naturaleza, del que formaba parte. Pero pasó a primer plano cuando el rápido ascenso del capitalismo en el siglo XVIII creó en Europa occidental una situación análoga a la que se creara en Grecia por el ascenso económico después de las guerras médicas: un rápido vuelco de los viejos ordenamientos económicos y, simultáneamente, una disolución de las organizaciones sociales y de las concepciones morales tradicionales. Para hablar en términos modernos, se inició una subversión de todos los valores y por ello mismo un afanoso pensar e indagar la esencia y la base de la moralidad. Aparte de lo cual, sin embargo, se dio una indagación igualmente afanosa de la esencia del nuevo modo de producción. Junto con el relieve adquirido por la ética, dio comienzo una nueva ciencia, que no conoció la antigüedad y es hija exclusiva de la producción mercantil capitalista, a cuya explicación sirve: la *economía política*.

En la ética volvemos a encontrar tres corrientes, una al lado de la otra, que ofrecen más de un paralelo con las tres corrientes de la antigüedad (la platónica, la epicúrea y la

estoica): una antimaterialista —la cristiana tradicional—, una materialista y, por último, una que asume una posición intermedia entre ambas. El amor a la vida y los placeres, propio de la burguesía ascendente o por lo menos de sus elementos más adelantados, vale decir sus intelectuales, ahora se sentía lo bastante fuerte para presentarse abiertamente y quitarse cualquier velo hipócrita al que hasta ese momento le había obligado el cristianismo dominante. Y por más que desde muchos puntos de vista el presente pudiese ser miserable, la burguesía en ascenso sentía que le pertenecía la parte mejor de la realidad, el futuro, y que en sí misma albergaba la capacidad de transformar este valle de lágrimas en un paraíso donde fuera lícito que los hombres siguiesen libremente sus propios impulsos. Sus pensadores vieron en la realidad y en los impulsos naturales de los hombres los gérmenes de todo bien, no de todo mal. Sin embargo, esta nueva corriente de pensamiento encontró desde el vamos un público favorable no sólo en las partes más avanzadas de la burguesía sino también entre la nobleza de corte, que entonces había conquistado tal poder absoluto dentro del estado que creía poder sustraerse a toda hipocresía cristiana en su vida de placeres, tanto más cuanto que ahora la separaba un abismo de la masa del pueblo. Esta nobleza consideraba a burgueses y campesinos como seres de tipo inferior, para quienes su filosofía resultaba absolutamente inaccesible e ininteligible, de modo que podía desarrollarla franca y libremente sin tener que temer debilitar así ni siquiera la fuerza de su medio de dominio: la religión y la ética cristiana.

Estas condiciones para una nueva concepción de la vida y de la ética se habían desarrollado en Francia con más vigor que en ninguna otra parte. Incluso allí tuvo su expresión más audaz y aguda. Del mismo modo que en el antiguo epicureísmo, también en la nueva filosofía iluminista de Lamettrie (1709-1751), D'Holbach (1723-1789) y Helvetius (1715-1771),⁴ la ética del egoísmo, de lo útil o del placer estaba en estrecha ligazón lógica con una filosofía materialista. El mundo tal cual nos lo muestra la experiencia se le manifestaba como el único que pudiese ser tomado en consideración.

Las causas de este nuevo epicureísmo guardaban muchas analogías con las del epicureísmo antiguo, como así también los resultados a que ambos llegaban. No obstante ello, uno y otro tenían, en un punto esencial, un carácter fundamentalmente distinto. El antiguo epicureísmo no se presentaba como un vuelco de las concepciones religiosas tradicionales, a las que en cambio supo adaptarse; no era justamente la doctrina de una clase revolucionaria, sino una doctrina que predicaba el placer contemplativo, y no la lucha. El idealismo y el teísmo platónico fueron más bien la doctrina del derrumbe de las concepciones religiosas tradicionales; la doctrina de las clases insatisfechas.

Las cosas andaban de otro modo con la filosofía iluminista, que también tenía raíces conservadoras, y veía la felicidad en el placer contemplativo en la medida en que servía a las necesidades de la nobleza cortesana, que obtenía sus medios de subsistencia del poder vigente del estado absoluto. Pero era principalmente la filosofía de los elementos más inteligentes, más evolucionados e incluso más audaces de la burguesía en ascenso, lo cual le confería un carácter revolucionario. Estando desde un comienzo en contraste con la religión y la ética tradicionales, y en la medida en que aumentaba la fuerza y la autoconciencia de la burguesía, se fue convirtiendo cada vez más en una concepción de *lucha*, muy alejada del antiguo epicureísmo; concepción de lucha contra curas y tiranos, por nuevos ideales.

Según los materialistas franceses, el tipo y la manera de las concepciones morales y la altura de las pasiones morales están determinadas por las relaciones vitales de los hombres, y en particular por la constitución del estado y por la educación. Siempre es el interés particular quien determina al hombre, pero puede convertirse en un interés social si la sociedad está organizada de modo que el interés particular se fusione con el interés por la comunidad y las pasiones del hombre sirvan al bienestar común. La verdadera virtud, sin embargo, consiste en la predisposición al bien común y sólo puede florecer allí donde el hombre promueva, junto con el bien común, el propio bien; allí donde él no pueda afectar al bien común sin afectarse.

La ignorancia de los intereses particulares, duraderos y superiores de los hombres; la ignorancia de la mejor forma del estado, de la sociedad y de la educación, es la que posibilita situaciones que necesariamente ponen en conflicto recíproco al bien común con el interés particular. Hay que terminar con esta ignorancia, hallar la forma de estado, sociedad y educación correspondiente a la razón a fin de dar para siempre a la felicidad y a la virtud una base duradera.

Aquí vemos el núcleo revolucionario del materialismo francés, que acusa al estado vigente como promotor de los vicios, es decir del contraste entre interés común e interés particular. Por eso se eleva por encima del antiguo epicureísmo y también por eso aumenta la debilidad ínsita en su ética.

De hecho, no basta encontrar la mejor forma de estado y de sociedad. También hay que *combatir* por ella, oponerse a los déspotas dominantes y derrocarlos para fundar el reino de la virtud. Pero para ello hacen falta grandes pasiones morales, y ¿de dónde vendrán si la sociedad vigente es tan mala que no hace brotar ninguna virtud, ninguna moralidad? ¿Acaso no será necesario que antes que pueda nacer la sociedad superior se instaure la moralidad superior? ¿Acaso no será necesario que viva en nosotros el ideal moral antes que se vuelva un hecho el ordenamiento moral? Pero, en un mundo vicioso, ¿de dónde sacar ese ideal moral?

A estas preguntas no recibimos ninguna respuesta satisfactoria.

De manera algo distinta de los franceses, los ingleses buscaron, en el siglo XVIII, explicar la ley moral. En general, se revelaron menos osados y más inclinados al compromiso, cosa que corresponde a la historia de la Inglaterra de la época de la Reforma. Desde tal época, la situación insular había favorecido de modo excepcional el desarrollo económico de Inglaterra; incluso la había impulsado a la navegación, que en los siglos XVII y XVIII era la vía más rápida de enriquecimiento a causa del sistema colonial, y también liberado de todos los pesos y devastaciones de las guerras terrestres, que agotaban a las potencias continentales. Así,

en los siglos XVII y XVIII, Inglaterra se enriquece más rápido que las demás naciones europeas y está económicamente a su cabeza. Pero si en un país surgen nuevas clases, nuevos antagonismos de clase y por ende nuevos problemas sociales antes que en otra parte, las nuevas clases, por lo general, acceden a un grado no elevado de autoconciencia y aún permanecen prisioneras del viejo modo de pensar, de manera que hasta los antagonismos de clase siguen mostrándose allí en una forma no desarrollada. Así, en un primer momento, en un país por el estilo no se llega a un combate radical de la lucha de clases, a una superación radical de las viejas clases, que aún continúan dominando ilimitadamente y siguen en pleno vigor en los países circundantes. Las nuevas clases todavía son incapaces de dominar por sí solas, ya que no se encuentran a sus anchas en la sociedad, tienen miedo de la novedad de las propias aspiraciones y hasta siguen buscando apoyos y puntos de referencia en las relaciones superadas.

Por eso parece ser ley universal del desarrollo social que países que preceden a los demás en el desarrollo económico tengan mayor inclinación por los compromisos que por las soluciones radicales.

Así, la Francia medieval, junto con Italia, estaba a la cabeza del desarrollo económico de Europa. Incluso por eso fue la primera en entrar en contraste con el papado romano, y su poder estatal el primero en rebelarse. Pero precisamente porque estaba a la cabeza de las demás naciones, no logró fundar una iglesia estatal propia y sólo fue capaz de forzar al papado a un compromiso que, con pocas interrupciones, duró hasta hoy. Más tarde, en cambio, Escocia y Suecia, dos estados que habían permanecido económicamente más atrasados, se convirtieron en los campeones más radicales de la lucha contra el poder papal.

Desde la época de la Reforma, Inglaterra —y con ella Escocia—, desplazando a Francia e Italia, se puso a la cabeza del desarrollo económico y por eso, para tales países, el compromiso se convirtió en la forma de concluir sus luchas de clases de entonces. Precisamente porque en Inglaterra el capital se reforzó más rápido que en otras partes,

porque ahí llegó a la lucha contra la aristocracia feudal antes que en otros países europeos, esa lucha terminó con un compromiso cuya consecuencia fue que la propiedad terrateniente feudal en Inglaterra hoy sea más fuerte aún que en cualquier otro país de Europa, quizás con la excepción de Austria-Hungría. Por la misma razón de un desarrollo económico tan rápido, la lucha de clases entre proletariado y burguesía estalló en Inglaterra antes que en el resto del mundo, iniciándose en una época en que ni proletarios ni capitalistas industriales habían superado todavía el modo de pensar de la pequeña burguesía; en que muchos —y hasta agudos— observadores confundían ambas clases en la clase única de los “industriales”; en que el tipo del proletario autoconsciente, que edifica para el futuro de su clase, así como el del magnate capitalista de la industria, que tiene un poder ilimitado dentro del estado, aún no estaban desarrollados. De este modo la lucha de las dos clases, después de una breve y tempestuosa efervescencia, encalló en un compromiso que por decenios volvió más ilimitado que en cualquier otro país con producción moderna el dominio de la burguesía inglesa sobre su proletariado.

Naturalmente, los efectos de esta ley, como los de cualquier otra, pueden ser obstaculizados por tendencias perturbadoras secundarias o bien reforzados por tendencias secundarias que los favorezcan. En todo caso, sin embargo, hay que evitar la concepción vulgar del materialismo histórico, según la cual el país que tiene la dirección en el desarrollo económico debiera siempre llevar las formas de la lucha de clases a él correspondientes a su expresión más aguda y decidida.

En Inglaterra, tanto el materialismo y el ateísmo como la ética cedieron ante el espíritu de compromiso que la dominaba desde el siglo XVII. La lucha de las clases democráticas en ascenso contra el poder estatal monárquico independiente, que estaba en manos de la nobleza feudal, contra su nobleza de corte y su iglesia de estado comenzó en Inglaterra con más de un siglo de anticipación que en Francia, en una época en que sólo pocas mentes habían superado el pensamiento cristiano. Si en Francia la lucha contra la igle-

sia de estado se convirtió en una lucha entre cristianismo y materialismo ateo, en Inglaterra fue solamente una lucha de sectas democráticas cristianas contra la secta organizada como iglesia de estado. Y si en Francia, en la época del Iluminismo, la mayoría de los intelectuales y de las clases que estaban bajo su influencia pensaba de modo materialista y ateo, en Inglaterra los intelectuales procuraron establecer un compromiso entre materialismo y cristianismo. Ciertamente que el materialismo moderno encontró su primera expresión abierta en Inglaterra, con la doctrina de Thomas Hobbes (1588 - 1679);⁵ cierto también que sobre las cuestiones de la moral, en Inglaterra se dieron pensadores cuya osadía superó hasta la de los más osados pensadores franceses, como Mandeville (1670 - 1733),⁶ por ejemplo, quien definiera a la moral como un medio de dominio, una invención para sojuzgar a las clases trabajadoras, y viera en el vicio la raíz de todo bien social. Pero tales ideas tenían poca influencia sobre el pensamiento de la misma nación. Los sentimientos cristianos siguieron siendo el distintivo de la gente de bien, y el cometido de cada hombre docto que no quisiese entrar en conflicto con la sociedad consistió, si no en experimentarlos, al menos en fingirlos.

De este modo los ingleses quedaron en posición bastante crítica ante la ética materialista, que quería fundar la ley moral en el egoísmo, o en el placer, o en lo útil del individuo. Ciertamente que los representantes intelectuales de la burguesía en ascenso, incluso en Inglaterra, buscaron explicar la ley moral como un fenómeno natural; pero comprendieron que su poder constrictivo no podía explicarse con simples consideraciones de utilidad y que esas constricciones, vueltas necesarias aunque sólo para conciliar los mandamientos de la moralidad con los móviles de la utilidad o el placer, resultaban demasiado artificiosas, sin hablar del intento de convertirlas en una fuerza motriz válida. Por eso distinguieron con exactitud, junto a los impulsos egoístas del hombre, los de la simpatía, reconociendo un *sentido moral* que induce al hombre a la actividad en pro de la felicidad de su prójimo. Después del escocés Hutcheson⁷ (1694 - 1747), el gran economista Adam Smith⁸

(1723 - 1790) fue quien, en particular, propugnó tal teoría. En sus dos grandes obras principales, Smith indagó los efectos de los dos móviles de la acción humana. En la *Teoría de los sentimientos morales* (1759) partía de la simpatía como del vínculo más importante de la sociedad humana; en su *Investigación sobre la esencia y la naturaleza de la riqueza de las naciones* presupone el egoísmo, el interés material del individuo como móvil de las acciones humanas. El libro fue publicado en 1786 pero los principios contenidos en él ya habían sido expuestos oralmente por Smith en Glasgow, entre 1752 y 1753. Por ende, su teoría del egoísmo y su teoría de la compasión no se excluían, sino que se complementaban mutuamente.

El hecho que estos ingleses contrapusiesen el egoísmo y el sentido moral constituyó un acercamiento al platonismo y al cristianismo con respecto a los materialistas; sin embargo, sus concepciones siguieron distinguiéndose con nitidez de ambas doctrinas. En realidad, si según la doctrina cristiana el hombre es malo por naturaleza, y si según la doctrina platónica nuestros impulsos naturales son lo que hay de inmoral en nosotros, por lo cual la moral representa algo extranatural y sobrenatural, para la escuela inglesa del siglo XVIII el sentido moral estaba, por supuesto, en oposición al egoísmo, pero al igual que éste, sólo era un impulso natural. Además, el egoísmo se les manifestaba no como un impulso malo sino como un impulso perfectamente justificado, tan necesario a la prosperidad de la sociedad humana como la compasión por el prójimo. El sentido moral era un sentido como cualquier otro sentido del hombre: de algún modo, su sexto sentido.

Por cierto que con esta hipótesis la dificultad quedaba más bien desplazada que resuelta, tal cual ocurriera a los materialistas franceses. Los ingleses no tenían respuesta para la pregunta sobre el origen de ese particular sentido moral en el hombre: justamente se daba en el hombre por naturaleza. Ello podía bastarles porque aún debían ajustar las cuentas con la idea de un creador del mundo, pero no volvía superflua la hipótesis de este último.

En tal situación resultó claro qué había que hacer para

desarrollar científicamente la ética. La escuela francesa, igual que la inglesa, había dado mucho por la explicación psicológica e histórica de cada sentimiento e intuición moral. Pero ninguna de las dos había logrado que la moralidad fuese comprendida como un producto, sin residuos, de causas existentes en el ámbito de nuestra experiencia. Había que ir más allá de la escuela inglesa para buscar las causas del sentido moral; había que ir más allá de la escuela francesa y mostrar las causas del ideal moral.

Pero el desarrollo no es rectilíneo, sino dialéctico: se mueve dentro de contrastes. El paso inmediatamente sucesivo de la filosofía, con respecto a la ética, no se dio en esa dirección sino en la opuesta. En vez de insertar la naturaleza ética del hombre, aún más que en el pasado, en el cuadro de la necesidad natural universal, aquella volvió a sacarla completamente afuera.

La filosofía alemana cumplimentó ese paso con Kant (1724-1804). Hoy está de moda decir "¡volvamos a Kant!", pero quien al decirlo tuviese en mente la ética kantiana, podría proclamar con igual justeza: "¡volvamos a Platón!".

III. La ética de Kant

1. LA CRITICA DEL CONOCIMIENTO

Kant se puso en el mismo terreno de los materialistas. Reconocía que el mundo exterior a nosotros es real y que el punto de partida de todo conocimiento está dado por la experiencia sensible. Pero nuestro conocimiento empírico es algo compuesto por lo que percibimos mediante las impresiones sensibles y lo que nuestra propia facultad cognoscitiva aporta por sí misma; con otras palabras, nuestro conocimiento del mundo no está condicionado solamente por la constitución del mundo exterior sino también por la de nuestra propia facultad cognoscitiva. Por eso la indagación de nuestra facultad cognoscitiva resulta tan necesaria como la indagación del mundo exterior. La indagación de la facultad cognoscitiva es tarea de la filosofía, la ciencia de la ciencia.

En esto no hay nada que no pudiera ser suscrito por cualquier materialista y que, quizás a excepción de la última frase, no haya sido dicho antes por los materialistas. Pero lo mismo ocurrió con las proposiciones de la concepción materialista de la historia, que ya habían sido formuladas separadamente antes de Marx como intuiciones que no tuvieron efecto ulterior fecundo. Kant fue el primero en hacer de ello la base de toda su doctrina. Solamente con él la filosofía se volvió, en efecto, ciencia de la ciencia, cuyo cometido no consiste en enseñar una filosofía determinada sino el filosofar, el proceso de conocer, el pensamiento metódico, mediante la crítica del conocimiento.

Pero Kant fue más allá, y precisamente su gran empresa filosófica, la indagación de la facultad cognoscitiva, también se convirtió en su pecado original filosófico.

Ya que la experiencia sensible no nos muestra el mundo tal cual es *en sí*, sino solamente como es *para nosotros*, como se nos *aparece*, a causa de la peculiaridad de nuestra facultad cognoscitiva, el mundo tal cual es en sí debe ser distinto del mundo como se nos aparece. Por eso Kant distingue el mundo de los "fenómenos" del mundo de las cosas en sí, los "nómenos", el "mundo inteligible". Ciertamente que este último no resulta cognoscible para nosotros, está más allá de nuestra experiencia y por eso no hace falta ocuparse de él; simplemente se lo podría concebir como un reconocimiento del hecho que nuestro conocimiento del mundo siempre está limitado por el modo de nuestra facultad cognoscitiva, siempre es relativo, y del hecho que para nosotros sólo puede haber verdades relativas, no absolutas; no un conocimiento acabado sino un infinito proceso cognoscitivo.

Pero Kant no paró aquí. Sentía un inquieto impulso a penetrar en ese mundo ignoto e incognoscible de las cosas en sí, aunque fuera con una ojeada, para al menos hacerse una idea de él.

Y, en realidad, alcanzó a decir de él algunas cosas bastante precisas. Para lograrlo recorrió el camino de la crítica de nuestra facultad cognoscitiva.

Al separar de la experiencia todo lo que deriva de la sensibilidad, ésta debe llegar a representar de manera pura las formas del conocer y el intuir que existen en nuestro "ánimo" por adelantado, *a priori*, previas a cualquier experiencia.

De este modo descubrió la idealidad del tiempo y del espacio. Ambos no serían conceptos obtenidos mediante la experiencia sino formas puras de la intuición del mundo, que sólo existen en nuestra facultad cognoscitiva. Únicamente podemos conocer el mundo en forma de representaciones en el espacio y en el tiempo. Pero fuera de esta facultad cognoscitiva no existe ni espacio ni tiempo. Así Kant consiguió decir algo bastante determinado sobre el mundo de las cosas en sí, sobre ese mundo completamente incognoscible: que *carece de espacio y de tiempo*.

No hay duda que este desarrollo lógico es una de las

empresas más osadas del espíritu humano, con lo cual no se dice en absoluto que no haya que objetarle nada. Al contrario, son muchísimas las objeciones que se le pueden hacer, y en efecto se le hicieron algunas extremadamente importantes. La hipótesis de la idealidad del espacio y del tiempo en sentido kantiano lleva a contradicciones inextricables.

Por cierto, no cabe duda que nuestras representaciones del espacio y del tiempo están condicionadas por la constitución de nuestra facultad cognoscitiva, pero yo diría que se puede afirmar simplemente que sólo podemos conocer aquellas conexiones del mundo que susciten en nuestra facultad cognoscitiva representaciones de espacio y de tiempo. Por ende, la idealidad de tiempo y espacio no significaría más que un determinado límite de nuestro conocimiento, como la cosa en sí. Para nosotros resultan inconcebibles conexiones tales que no puedan asumir la forma de representaciones en el espacio o el tiempo —suponiendo que efectivamente las hubiere, cosa que ignoramos—, así como los rayos ultravioletas o infrarrojos son incognoscibles para nuestra facultad visual.

Pero Kant no piensa igual. Ya que el espacio y el tiempo proveen las formas en las que sólo mi facultad cognoscitiva está en condiciones de conocer el mundo, él supone que espacio y tiempo son formas ínsitas sólo en mi facultad cognoscitiva, a las que no corresponden nexos de ningún tipo en el mundo real. En sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Kant compara una vez la representación del espacio con la de los colores. La comparación nos parece muy acertada, pero no demuestra en absoluto lo que Kant pretende probar. Si el cinabrio es rojo para mí, ello está seguramente condicionado por la particularidad de mi facultad cognoscitiva. Fuera de esta última no existe color; lo que se me manifiesta como color está provocado por ondas del éter, de determinada longitud, que afectan mi ojo. Si en relación con el color se quisiera considerar estas ondas como cosa en sí —en realidad no lo son naturalmente—, nuestra facultad visual no sería una facultad de ver las cosas en sí tal cual son sino una facultad de verlas tal cual son; no una facultad del *conocimiento*, sino de la *ilusión*.

Las cosas resultan de otro modo si no consideramos un solo color sino más colores yuxtapuestos y los *distinguimos* entre sí. Cada uno de ellos está provocado por diversas y determinadas longitudes de onda. A las diferencias de los colores corresponden diferencias en las longitudes de las ondas del éter. Esas *diferencias* no están ínsitas en mi facultad visual sino fundadas en el mundo exterior. Mi facultad visual sólo obra de modo que tales diferencias lleguen a mi conciencia en una forma determinada, la del color. Como medio para conocer esas diferencias, aquella es una facultad cognoscitiva real, no ilusoria. Esas diferencias no son puros fenómenos. El hecho que yo vea el verde, el rojo y el blanco está fundado en mi facultad cognoscitiva. Pero el hecho que el verde sea algo distinto del rojo testimonia algo que está fuera de mí; testimonia diferencias reales en las cosas.

Pero además la peculiaridad de mi facultad visual hace que yo sólo perciba con ella oscilaciones del éter. Por consiguiente no puedo reconocer todas las demás acciones del mundo exterior sobre mí.

Ocurre con la facultad visual en particular lo que ocurre con la facultad cognoscitiva en general. Esto sólo está en condiciones de comunicarme representaciones del espacio y del tiempo. No reacciona a impresiones de otro tipo, suponiendo que existan. Y mi facultad cognoscitiva hace que tales impresiones lleguen a mi conciencia de un modo particular. En esta medida, las categorías del espacio y del tiempo están fundadas en la constitución de mi facultad cognoscitiva. Pero las *relaciones* y las *diferencias* de las cosas mismas, tal cual se me indican a través de cada representación espacial y temporal, de manera que cosas diversas se me manifiestan grandes y pequeñas, próximas y lejanas, antes o después, son relaciones y diferencias *reales* del mundo exterior; no las condiciona el modo de mi facultad cognoscitiva.

Si, por ende, no podemos conocer una cosa aislada en sí y, a este respecto, nuestra facultad cognoscitiva es una facultad de no conocimiento, podemos sin embargo conocer diferencias reales de las cosas. Esas diferencias no son puros

fenómenos, aunque se nos comunique su intuición mediante fenómenos; existen fuera de nosotros y pueden ser conocidas por nosotros, cierto que sólo en formas determinadas.

En cambio Kant consideraba que espacio y tiempo no sólo son las formas de la intuición para nosotros, sino también que las *diferencias temporales y espaciales* surgen simplemente de nuestra cabeza y no indican nada real. Si las cosas fueran efectivamente así, incluso todos los fenómenos nacerían simplemente de nuestra cabeza, ya que todos asumen la forma de diferencias espaciales y temporales, y no podríamos saber nada del mundo fuera de nosotros: ni siquiera que existe. Si, no obstante, existe un mundo fuera de nosotros, entonces nuestra facultad cognoscitiva no constituye, gracias a la idealidad de espacio y tiempo, un mecanismo por así decir imperfecto y unilateral, que sólo nos comunica un conocimiento unilateral del mundo, sino un mecanismo perfecto a su modo, vale decir tal que no le falta nada para excluirnos de cualquier conocimiento del mundo. Por cierto, un mecanismo al que el nombre "facultad cognoscitiva" le cae como un puño en un ojo.

Por más que Kant haya atacado enérgicamente el idealismo "místico" de Berkeley, al que pensaba suplantarse por su idealismo "crítico", su crítica asume tal orientación que suprime sus mismos presupuestos, según los cuales el mundo sería real y sólo se lo podría conocer mediante la experiencia, y abre al misticismo, echado por una puerta, otra amplia puerta triunfal por la que éste puede volver con todos los honores.

2. LA LEY MORAL

Kant partía del hecho que el mundo existe realmente fuera de nosotros y no sólo en nuestra cabeza, y que su conocimiento puede estar fundado únicamente sobre la base de la experiencia. Su empresa filosófica debía ser la indagación de las condiciones de la experiencia, de los límites de nuestro conocimiento. Pero justamente esta indagación se convirtió para él en el trampolín con el cual elevarse más allá

de esos confines y descubrir un mundo incognoscible, al que reconocía exactamente como de un tipo muy diferente al mundo de nuestros fenómenos, completamente carente de espacio y de tiempo y, por ello, también carente de causa.

¿Pero por qué dar este peligroso *salto mortale* más allá de los límites del conocimiento, de manera de perder todo terreno sólido bajo los pies? La razón no podía ser lógica, precisamente porque con este salto cayó en contradicciones que anularon sus mismos puntos de partida. Era una razón histórica la que en él despertó la necesidad de suponer un mundo suprasensible a la que debía satisfacer a cualquier precio.

Si en el siglo XVIII Francia había quedado rezagada cien años con respecto a Inglaterra, lo mismo sucedía a Alemania con respecto a Francia. Si la burguesía inglesa ya no tenía necesidad del materialismo, porque había llegado a un acuerdo con el poder estatal feudal y absolutista, y con su iglesia sobre una base religiosa, la burguesía alemana aún no se sentía lo bastante fuerte para afrontar abiertamente la lucha contra tal poder estatal y su iglesia. Por eso temía al materialismo. En Alemania y Rusia, esta filosofía llegó en el siglo XVIII no como filosofía de *lucha* sino del *placer*, en su forma adaptada a las necesidades del despotismo "ilustrado". El materialismo prosperaba en las cortes de los soberanos junto a la más mezquina de las ortodoxias. Sin embargo en la burguesía, e incluso en sus campeones más osados e independientes, quedaba por norma un residuo de conciencia cristiana de la que no sabía abstenerse.

Esto habría debido volver simpática a los filósofos alemanes la filosofía inglesa, que sobre Kant tuvo realmente gran influencia. No recuerdo haber visto jamás que él citase a un materialista francés del siglo XVIII. En cambio cita con preferencia a los ingleses de los siglos XVII y XVIII: Locke, Hume, Berkeley, Priestley.

Pero entre la filosofía alemana y la inglesa había una gran diferencia. Los ingleses filosofaban en una época de rapidísimo ascenso práctico, de grandes luchas prácticas. La praxis mantenía prisioneras a todas sus fuerzas espirituales e

incluso su filosofía estaba completamente dominada por puntos de vista prácticos. Sus filósofos eran más grandes por lo que habían sabido dar en la economía, la política y las ciencias naturales que en la filosofía.

Los pensadores alemanes no encontraron ninguna praxis que les hubiese podido impedir concentrar toda la fuerza de su pensamiento en los problemas más profundos y abstractos de la ciencia. Por eso, a este respecto, no hubo nadie que pudiese estar a su altura más allá de las fronteras alemanas, lo cual no se debía a una presunta característica de la raza germánica, sino a la situación de aquel entonces. En el siglo XVI y los primeros dos tercios del XVII, los más profundos pensadores filosóficos se dieron en Italia, Francia, Holanda e Inglaterra, y no en Alemania. Sólo el estancamiento político en el siglo posterior a la Guerra de Treinta Años determinó que Alemania prevaleciese en la filosofía, así como *El capital* de Marx nació en el período de la reacción que siguió a 1848.

No obstante su simpatía por los ingleses, la filosofía de éstos no podía satisfacer a un Kant. Frente a ellos tenía la misma actitud crítica que asumiera con el materialismo. Y tanto en este último cuanto en la filosofía inglesa, la *ética* se le debía presentar como el punto más débil. Le resultaba completamente imposible concebir la ley moral en una relación necesaria con la naturaleza, vale decir con el "mundo de los fenómenos". Para explicar tal ley era preciso otro mundo, un mundo carente de espacio y de tiempo, un mundo del puro espíritu, un mundo de la libertad en contraste con el mundo de los fenómenos, que está dominado por el necesario concatenamiento de las causas y los efectos. Por otra parte, sin embargo, los sentimientos cristianos debían despertar en él, que fuera educado pietísticamente, incluso la necesidad del reconocimiento de un mundo en que resultasen posibles dios y la inmortalidad.* Como

* En este punto queremos señalar como curiosidad que al retruécano de Bernstein, "Kant contra Kant", se podría oponer que el propio Kant era Kant. "Sus bisabuelos eran originarios de Escocia [...] el padre, un talabartero, aún escribía su nombre a la manera

estaba obligado a admitir que dios y la inmortalidad eran completamente superfluos en el mundo de nuestra experiencia, debía procurarles un mundo más allá de la experiencia; por eso el mundo carente de espacio y de tiempo, el mundo de las cosas en sí, el "mundo inteligible", correspondía de la manera más perfecta a sus necesidades.

De la ley moral Kant obtuvo la mejor prueba de la existencia de dios y de la inmortalidad en ese mundo del más allá. Así también en él, al igual que en Platón, encontramos que la denegación de una explicación naturalista de la ley moral y la suposición de un mundo particular de los espíritus o, si se prefiere, del espíritu, se apoyan y condicionan recíprocamente.

Pero ¿cómo logró Kant penetrar ulteriormente en este mundo del espíritu? La *Crítica de la razón pura* le había permitido decir simplemente que éste carece de tiempo y de espacio. Ahora necesitaba llenar esa inespacialidad con un contenido. Y Kant encuentra el camino.

El mundo incognoscible de las cosas en sí, al menos en parte, se vuelve cognoscible si se consigue entrar en posesión de una cosa en sí. Y en Kant hallamos algo por el estilo. Se trata de la *personalidad del hombre*. Para mí mismo, yo soy simultáneamente fenómeno y cosa en sí. Mi razón pura es una cosa en sí. Como parte del mundo sensible estoy sometido a la cadena de causa y efecto, por ende a la necesidad, y como cosa en sí soy libre, vale decir que mis acciones no están determinadas por las causas del mundo sensible sino por la ley moral ínsita en mí que deriva de la razón pura y no me dice "estás obligado", sino "debes".

← escocesa; fue nuestro filósofo el primero que cambió la letra inicial para evitar la pronunciación incorrecta (Zant)." (Kuno Fischer, *Historia de la filosofía moderna, III.*) Su familia era rigidamente pietista, y Kant jamás superó esa influencia. Pero también el "Kant" está ligado, en medida no menor que Kant, al pietismo puritano. En efecto, esa palabra sirve para designar el modo de cantar de los puritanos y, por ende, una fraseología puritana, religiosa; en resumen, habitual y repetida mecánicamente, a la que se nos somete. En sus *Premisas*, Bernstein invocaba el auxilio de Kant contra el "Kant" del partido materialista.

Pero este deber sería un disparate si no le correspondiese un poder, si yo no fuera libre.

Por cierto que la libertad moral del hombre es cosa bastante complicada: conlleva no menos contradicciones que la idealidad de tiempo y espacio. En efecto, esta libertad se expresa en acciones que pertenecen al mundo de los fenómenos y como tales, por ende, caen en la cadena de causa y efecto: son necesarias. Las mismas acciones, entonces, son simultáneamente libres y necesarias. Aparte de ello, sin embargo, la libertad nace del mundo "inteligible" *carente de tiempo*; en cambio causas y efectos siempre caen en determinado *espacio de tiempo*. La misma acción temporalmente determinada tiene, pues, o una causa carente de tiempo o una causa temporalmente determinada.

Pero ¿cuál es la ley moral que actúa desde aquel mundo de las cosas en sí, del "mundo del intelecto", sobre el mundo de los fenómenos, el "mundo de los sentidos", y lo ata a su yugo? Como deriva del mundo del intelecto, también su motivo puede hallarse únicamente en la razón pura. Sólo puede tener una naturaleza puramente formal; en efecto, debe estar necesariamente exenta de cualquier relación con el mundo sensible, que introduciría de inmediato una relación de causa y efecto, un motivo determinante de la voluntad que eliminaría su libertad:

"Pero aparte de la materia, de la ley", dice Kant en su *Crítica de la razón práctica*, "en esta misma no está contenida nada más que la forma legislativa. Por eso la forma legislativa, en cuanto está contenida en la máxima, es la única que puede constituir un motivo determinante de la [libre] voluntad".*

Y de ahí saca la siguiente "ley fundamental de la razón práctica pura":

"Obra de manera que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal".**

* E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Sämtliche Werke* (edición de K. Vorländer), Félix Meiner, Leipzig, 1922, vol. II, p. 37.

** *Op. Cit.*, p. 39

Este "principio" no es algo extraordinariamente nuevo, sino la traducción filosófica del viejo refrán: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti. Nueva es sólo la declaración según la cual este refrán sería la revelación de un mundo inteligible; revelación que se podía descubrir con el mayor empeño de profundidad filosófica como un principio que no sólo vale para los hombres "sino que toca a todos los seres finitos, que tienen razón y voluntad, y también abarca al ser infinito como inteligencia suprema".*

Por desgracia, la motivación de este principio, también valedero para la "inteligencia suprema", deja abierta una grave laguna: debería "ser independiente de todas las condiciones pertenecientes al mundo sensible", pero del dicho al hecho hay mucho trecho. Como no es posible crear un espacio completamente vacío con la bomba neumática, y aquél siempre tiene que contener aire, aunque quizás en una medida tan mínima que ya no lo podamos percibir, tampoco es posible concebir un pensamiento que sea independiente de todas las condiciones pertenecientes al mundo sensible. Tampoco la ley moral escapa a este destino.

Ya el concepto de ley moral incluye condiciones que pertenecen al mundo sensible. No es una ley de la "voluntad pura" en sí, sino una ley de la determinación de mi voluntad para con mi *prójimo*. Ella presupone a éste, pero para mí el prójimo es un "fenómeno", una parte del mundo sensible.

Con todo, más presupone aún la formulación de la ley moral misma: "Obra de manera que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal". Esta no presupone solamente a hombres fuera de mí sino también el deseo que tales hombres se comporten de un determinado modo. Ellos deben actuar como la ley moral *me* prescribe actuar.

De esta forma, aquí no sólo está presupuesta la sociedad sino también un *determinado estado de la sociedad* como posible y deseable.

El mismo Kant delata el hecho que, efectivamente, la

* *Op. cit.*, p. 42.

necesidad de tal estado está escondida en el fondo de su "razón práctica" y determina su ley moral carente de tiempo y espacio cuando, en la *Crítica de la razón práctica*, polemizando contra la deducción de la ley moral a partir del placer, dice: "Por eso, cuando es universal la apetencia de la felicidad y en consecuencia también lo es la *máxima* según la cual cada uno se fija aquella última como motivo determinante de su voluntad, resulta extraño que haya hombres sensatos a quienes pueda antojársele hacerla pasar entonces por *ley práctica* universal. Pues así como otras veces una ley natural universal lo vuelve todo unánime, así aquí, si se quiere conferir la universalidad de una ley a la máxima, resultaría el contrario más extremo, el peor antagonismo y la total aniquilación de la máxima y de su intención. Pues la voluntad de todos no tiene entonces uno y el mismo objeto, sino que cada cual tiene el suyo (su propio bienestar), que en verdad puede cuadrar por casualidad incluso con otros en cuanto a sus intenciones, que ellos igualmente orientan hacia sí mismos, pero ya no alcanza para ser ley porque las excepciones, que uno está eventualmente autorizado a hacer, son infinitas y en absoluto pueden ser abarcadas con precisión por una regla universal. De este modo se produce una armonía semejante a ésa que pinta cierto poema satírico sobre la concordia de dos cónyuges que se están viniendo abajo: "Oh, maravillosa armonía; lo que él quiere, lo quiere ella también, etcétera."*

El placer no puede ser entonces una máxima que se avenga con el principio de una legislación universal, ya que puede provocar desarmonías sociales. Por eso la ley moral debe crear una sociedad armónica. Y tal sociedad debe ser posible, pues de otro modo resultaría un contrasentido querer crearla.

Por ende, la ley moral kantiana presupone una sociedad armónica como deseable e incluso como posible, pero también presupone que la ley moral sea el medio para crear tal sociedad, y que este resultado pueda alcanzarse con una regla que se imponga cada individuo. Resulta evidente cuán

* *Op. cit.*, pp. 35-36.

profundamente se engaña Kant cuando considera que su ley moral es independiente de todas las condiciones pertenecientes al mundo sensible y por eso constituye un principio válido para todos los espíritus fuera del espacio y del tiempo, incluyendo al mismo buen dios.

En realidad, la ley moral kantiana es el resultado de necesidades sociales bastante concretas. Naturalmente, como surge del deseo de una sociedad armónica, también se puede derivar de ella el ideal de una sociedad armónica y así hasta se logró calificar a Kant como un fundador del socialismo. Incluso lo repite Cohen en su obra más reciente, la *Ethik des reinen Willens*, [Ética de la voluntad pura] (1905).⁹ En realidad, Kant está más lejos del socialismo que el materialismo francés del siglo XVIII. Mientras para éste la moralidad estaba condicionada por la situación del estado y de la sociedad, de manera que la reforma de la moralidad suponía la reforma del estado y de la sociedad, y la lucha contra el vicio se ampliaba hasta ser una lucha contra los poderes dominantes, para Kant la sociedad que se encuentra en el espacio y en el tiempo está determinada por la ley moral que se encuentra fuera de todo espacio y de todo tiempo, que dicta sus exigencias a los individuos y no a la sociedad. Si la moralidad de cada uno es imperfecta, no hay que buscar la culpa en el estado y en la sociedad, sino en la circunstancia que el hombre no es íntegramente ángel, sino mitad animal, y siempre, continuamente, lo rebaja su naturaleza animal, contra la que sólo puede combatir mediante la elevación y la purificación interior. Cada uno debe mejorarse a sí mismo para que la sociedad se vuelva mejor.

Cierto que el socialismo asume formas singulares si se considera a Kant como uno de sus fundadores, y esa singularidad no disminuye, en verdad, si consideramos de qué modo se desarrolla ulteriormente en su obra la ley moral. De la moral nace la conciencia de la *personalidad* y de la *dignidad* del hombre y la proposición:

"Actúa de modo de tratar a la humanidad, tanto en tu persona cuanto en la persona de cualquier otro hombre, siempre como fin y jamás como simple medio."

“En estas palabras,” dice Cohen (*op. cit.*, pp. 303-304), “está expresado el sentido más profundo y poderoso del imperativo categórico; contienen el programa moral de la nueva época y de todo el futuro de la historia universal. . . La idea de la prerrogativa finalista de la humanidad se convierte en la idea del socialismo, en cuanto cada hombre es definido como un fin último, como fin para sí mismo.”

Aquí el programa para “todo el futuro de la historia universal” está concebido de manera un tanto restringida. La ley moral “carente de tiempo”, según la cual el hombre siempre debe ser finalidad y nunca un medio solamente, tiene a su vez una finalidad solamente en una sociedad donde los hombre puedan ser empleados como simples medios por los demás hombres. En una sociedad comunista esta posibilidad se viene abajo, y con ello también la necesidad del programa kantiano para “todo el futuro de la historia universal”. Pero ¿qué pasará con la historia universal? Al parecer debemos esperar con respecto al futuro que, o no habrá socialismo, o no habrá historia universal.

La ley moral kantiana era la protesta contra una sociedad feudal bastante concreta, con sus relaciones de dependencia personal. La presunta proposición “socialista” que establece la personalidad y la dignidad del hombre resulta compatible con el liberalismo y con el anarquismo como con el socialismo, y no contiene ideas nuevas tal cual la ya citada máxima sobre la legislación universal. Significa la formulación filosófica de la idea de “libertad, igualdad, fraternidad” que ya desarrollara Rousseau y que, por lo demás, también se podía encontrar en el cristianismo primitivo. Aquí, incluso, kantiana es simplemente la forma particular con que se motiva tal proposición.

La dignidad de la personalidad del hombre se deriva del hecho que es un fragmento de un mundo suprasensible, que como ser moral está fuera y por encima de la naturaleza. La personalidad es “la libertad y la independencia del mecanismo de toda la naturaleza”,* de manera que “la persona como perteneciente al mundo sensible está sometida a su

* *Op. cit.*, p. 112.

propia personalidad en cuanto pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible”.* Por eso no hay que maravillarse “si el hombre, como perteneciente a *ambos mundos*, no debe considerar su propia esencia en relación con su segunda y suprema determinación como no sea con veneración, y las leyes de ésta misma con el mayor respeto”.**

Así habremos regresado felizmente a la vieja demostración cristiana de la igualdad de todos los hombres, que se originaría en el hecho que todos somos hijos de Dios.

3. LIBERTAD Y NECESIDAD

Sin embargo, por más que debemos rechazar la hipótesis de los dos mundos a los que pertenece el hombre según Platón y Kant, es cierto el hecho que el hombre vive simultáneamente en dos mundos distintos y que la ley moral está en un mundo que no es el de la experiencia, no obstante lo cual, tampoco este otro mundo es suprasensible.

Los dos mundos en que vive el hombre son los del *pasado* y el *futuro*. El presente constituye su frontera. Toda su experiencia está en el pasado; cada experiencia es pasada. Y todas las correlaciones que la experiencia pasada le indica se ubican por irrefutable necesidad o adelante o más bien detrás de él: ni siquiera pueden ser modificadas mínimamente, ni él hacer otra cosa que reconocer su necesidad. De este modo el mundo de la experiencia, el mundo del conocer, también es el mundo de la necesidad.

En cambio con el futuro las cosas son diferentes. De éste no tengo la mínima experiencia. Está ante mí aparentemente libre, como el mundo que no debo indagar en cuanto sujeto *cognoscente* pero en el que debo afirmarme en cuanto sujeto *agente*. Ciertamente puedo prolongar al futuro las experiencias del pasado; cierto que puedo concluir que éstas están tan necesariamente condicionadas como aquéllas; pero si sólo presuponiendo la necesidad puedo conocer el

* *Ibid.*, *loc. cit.*

** *Ibid.*, *loc. cit.*

mundo, actuaré en él sólo presuponiendo cierta libertad. Aunque se ejerza una constricción sobre mi acción, me queda la elección de si quiero adaptarme o no a ella; me queda el recurso extremo de sustraerme a la constricción mediante el suicidio. Actuar siempre significa elegir entre diversas posibilidades, aunque éstas sean las de la acción o de la inacción; significa aceptar y rechazar; significa defender y combatir. Pero el elegir presupone la posibilidad de la elección, así como presupone la distinción entre lo que debe aceptarse y lo que debe rechazarse, entre bien y mal. El juicio moral, que no tiene sentido en el mundo del pasado, en el mundo de la experiencia, en el que no hay nada que elegir y domina la férrea necesidad, resulta inevitable en el mundo del futuro no experimentado, en el mundo de la libertad.

Pero la acción no presupone solamente el sentimiento de la libertad, sino también fines determinados. Si en el mundo del pasado domina la sucesión de causa y efecto (causalidad), en el de la acción, del futuro, domina la idea de la finalidad (teleología).

El sentimiento de la libertad se convierte a través de la acción en un presupuesto psicológico indispensable que no puede eliminar ningún conocimiento. Ni el más rígido fatalismo ni la más profunda convicción del hecho que el hombre es el producto necesario de sus relaciones puede hacer que dejemos de amar y de odiar, de defender y de combatir.

Sin embargo todo esto no es monopolio del hombre, sino que también vale para el animal. Incluso este último posee una libertad de querer en el sentido en que la tiene el hombre, vale decir como sentimiento subjetivo e inevitable de la libertad, que deriva de la ignorancia del futuro y de la necesidad de influir activamente sobre él. Así, hasta el animal dispone de ciertos conocimientos de las correlaciones de causa y efecto. Por último, ni siquiera le es ajena la idea de la finalidad. En lo atinente a la comprensión del pasado y de la necesidad natural por un lado, y por el otro en lo atinente a la previsión del futuro y a la fijación de finalidades para la acción, el salvaje más bárbaro se distingue bastante menos del animal que del hombre civilizado.

Pero fijar una finalidad no es algo que esté más allá del dominio de la necesidad, de la causa y del efecto. Si sólo me fijo finalidades para el futuro, para el reino de la libertad manifiesta, tal acto pertenece al pasado —desde el momento que lo he llevado a cabo, como cada pensamiento del que me vuelvo consciente—, y por eso se puede reconstituir en su necesidad como resultado de causas determinadas. La circunstancia de que el *logro* de la finalidad todavía esté en el futuro, en el dominio de la incertidumbre y por ende, en tal sentido, de la libertad, no cambia para nada la cosa. Por más que se pueda suponer lejano el logro de la finalidad fijada, el acto mismo con que se fijó la finalidad es un producto del pasado. En el reino de la libertad sólo existen aquellas finalidades que aún no se fijaron y de las que todavía no sabemos nada.

El mundo de las finalidades fijadas, entonces, no es el mundo de la libertad en oposición al de la necesidad. Para cada una de las finalidades que nos fijamos así como para cada uno de los medios que empleamos en su logro, ya se dieron, y en ciertas circunstancias resultan cognoscibles, las causas que determinan necesariamente el acto de fijar la finalidad y el uso de los medios.

Pero no se puede distinguir el reino de la necesidad del de la libertad simplemente como el pasado del futuro; su diferencia también coincide, en muchos aspectos, con la existente entre naturaleza y sociedad para ser más exactos, entre sociedad y otra naturaleza de la que aquella sólo representa una parte particular y singular.

Si consideramos a la naturaleza en un sentido más estricto como escindida de la sociedad, y a ambas en su relación con el futuro, de inmediato descubrimos una diferencia notable. Las condiciones naturales se transforman mucho más lentamente que las sociales. Y estas últimas, en la época en que los hombres empiezan a filosofar —en la época de la producción mercantil—, son de naturaleza extremadamente complicada, mientras en la naturaleza hay numerosos procesos simples cuya regularidad puede ser penetrada de manera relativamente fácil.

De ello resulta que, no obstante nuestra aparente libertad

de actuar en el futuro, muy pronto consideramos necesario este actuar en lo atinente a la naturaleza. Si bien el futuro se presenta oscuro ante mí, sé con precisión que el invierno seguirá al verano, que mañana saldrá el sol, que mañana tendré sed y hambre, que en invierno sentiré la necesidad de calentarme, etcétera, y mi actuar jamás estará encaminado a escapar de estas necesidades naturales, sino a satisfacerlas. De tal modo, no obstante toda la aparente libertad, reconozco que mi actuar está necesariamente determinado con respecto a la naturaleza. La constitución de la naturaleza exterior y la constitución de mi cuerpo generan necesidades que me imponen un querer y un actuar determinado, dado de modo conforme a la experiencia y, por ende, previsible.

Ocurre de modo completamente distinto en mis relaciones con el prójimo, en mi actuar social. Aquí las necesidades exteriores e interiores que determinan mi actuar no resultan fácilmente penetrables. Aquí no tropiezo con fuerzas naturales prevalentes a las que debo someterme, sino con factores iguales a mí, con hombres como yo que, desde el punto de vista de la naturaleza, ni siquiera son más potentes que yo. Frente a ellos me siento libre y también ellos se me manifiestan libres en sus relaciones con su prójimo. Frente a ellos siento amor y odio, y emito juicios morales sobre ellos y mis relaciones con ellos.

El mundo de la libertad y de la ley moral es, entonces, muy distinto del de la necesidad reconocida, pero no es un mundo carente de espacio y de tiempo, no es un mundo suprasensible, sino solamente un pedacito particular del mundo sensible, visto desde un ángulo visual particular. Es el mundo visto en su acercamiento, el mundo sobre el que influimos, el que debemos transformar y, en primer lugar, el mundo de las relaciones sociales.

Pero lo que hoy es futuro mañana se convierte en pasado: así, lo que hoy era sentido como libre actuar, mañana resulta conocido como actuar necesario. La ley moral que reguló en nosotros ese actuar ya no se manifiesta, de tal modo, como una causa carente de causa, sino que cae en el reino de la experiencia, puede ser conocida como efecto

necesario de una causa, y sólo como tal se la puede conocer en general y puede convertirse en objeto científico. Se transfirió la ley moral del más acá del mundo sensible al más allá de un mundo suprasensible, Kant no favoreció su conocimiento científico, sino que, por el contrario, le obstruyó todos los caminos. Ante todo, hay que eliminar ese obstáculo, hay que superar a Kant si se quiere llevar al enigma de la ley moral hacia su solución.

4. LA FILOSOFÍA DE LA CONCILIACION

La ética constituye el lado débil de la filosofía kantiana. Y sin embargo esa filosofía obtuvo sus mayores éxitos históricos mediante la ética, por cuanto ésta respondía a imperiosas necesidades de su época.

El materialismo francés había sido una filosofía de *lucha* contra todas las formas de pensamiento tradicionales y por eso también contra las instituciones que estaban detrás de ellas. Su inconciliable hostilidad hacia el cristianismo no sólo hacía de él una consigna de lucha contra la Iglesia, sino también contra todas las potencias sociales y políticas ligadas a ésta.

Incluso la crítica de la razón pura de Kant empuja a todo el cristianismo adentro del templo, pero el descubrimiento del origen de la ley moral, llevado a cabo con la crítica de la razón práctica, le abre nuevamente las puertas. Así, con Kant, de arma para la lucha contra las formas existentes de pensamiento y de sociedad, la filosofía se convierte en un medio de *conciliar* los antagonismos.

Pero el medio del desarrollo es la *lucha*, y la *conciliación* de los antagonismos significa una detención en el desarrollo. Por eso la filosofía kantiana se convirtió en factor de conservación.

Las mayores ventajas las sacó la *teología* ante todo. De hecho, la filosofía kantiana la libró de las dificultades en que había caído la fe tradicional por obra del desarrollo de la ciencia, permitiéndole conciliar ciencia y religión.

“Ninguna otra ciencia —dice Zeller—¹⁰ sufrió en mayor



medida que la *teología* la influencia kantiana. Precisamente ahí encontró Kant el terreno preparado de la mejor manera para sus principios; pero aportó a la manera de pensar tradicional una profundización y un mejoramiento que aquélla necesitaba en alto grado.”*

Justamente después del estallido de la Revolución Francesa se sentía de modo particular la necesidad de una *teología* que estuviese en condiciones de atacar al materialismo y suplantarle en las personas cultas. Zeller escribe más adelante:

“La opinión de Kant sobre la religión correspondió en gran medida a la necesidad moral e intelectual de la época; se la recomendaban a las personas ilustradas por su razonabilidad, por su independencia en el sentido positivo, por su tendencia puramente práctica, y a las personas religiosas por su rigor moral y sus dignas ideas sobre el cristianismo y su fundador.” Desde entonces, la *teología* alemana se puso en el terreno de Kant, “su *teología* moral se convirtió en pocos años en el fundamento sobre el que empezó a moverse la *teología* protestante de Alemania, casi sin excepciones, y hasta la *católica*, en su mayoría [. . .] La filosofía kantiana ejerció una influencia duradera y amplia sobre la cultura general por el hecho que la mayoría de los teólogos alemanes, durante casi medio siglo, tomaron impulso de ella”.

Vorländer cita en su *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía] (Leipzig, 1903)¹¹ la afirmación de Ritschl, un teólogo moderno que decía:

“El perfeccionamiento del método cognoscitivo de la ética a través de Kant tiene por eso, al mismo tiempo, el significado de una *restauración práctica del protestantismo*.”**

La gran revolución preparó el terreno para la influencia de Kant, que fue enorme en los dos decenios posteriores al Terror. Después esa influencia no dejó de disminuir. A partir del decenio 1830 - 1840, también en Alemania la burguesía cobró vigor y ánimos para una lucha más decidida

* *Historia de la filosofía alemana a partir de Leibniz*, 1873.

** *Op. cit.*, vol. II.

contra las fuerzas de pensamiento y estatales existentes y por un incondicionado reconocimiento del mundo sensible como el único real. Así, después de la dialéctica de Hegel, se dieron formas modernas de materialismo y cabalmente del modo más enérgico, en Alemania precisamente porque su burguesía estaba mucho más atrasada aún que la francesa o inglesa; porque todavía no había conquistado el poder estatal; porque aún debía tumbarlo y por ende necesitaba una filosofía de lucha y no de conciliación.

En los últimos decenios, sin embargo, disminuyó enormemente su necesidad de lucha: no logró todo aquello a que aspiraba, sino sólo todo lo necesario para su prosperidad. Otras grandes batallas, otros enérgicos ataques al estado de cosas existente pueden resultarle bastante menos útiles que a su gran enemigo, el proletariado, que avanza amenazadamente y ahora, a su vez, necesita una filosofía de lucha. Este es tanto más fácilmente accesible al materialismo cuanto más le hace ver el desarrollo del mundo sensible, la insostenibilidad del orden de cosas existente y la necesidad de su victoria.

Al contrario, la burguesía se torna cada vez más sensible a una filosofía de la conciliación: por eso vuelve a convocar a la vida, al kantismo. Esta resurrección fue preparada en el período de la reacción posterior al 48 con la influencia que por entonces empezaba a tener Schopenhauer.¹²

En los últimos decenios, sin embargo, la ética kantiana también penetró en la economía y el socialismo. Como las leyes de la sociedad burguesa, descubiertas por la economía clásica, se revelaron cada vez con mayor claridad como leyes que hacían una necesidad de la lucha de clases y del fin del régimen capitalista, la economía burguesa se refugió en los brazos de la ley moral kantiana que, por hallarse fuera del espacio y del tiempo, debería estar en condiciones de conciliar los antagonismos de clase e impedir las revoluciones, que ocurren en el tiempo y en el espacio.

Junto a la escuela ética de la economía también tuvimos un socialismo ético, cuando en nuestras propias filas surgieron aspiraciones a mitigar los antagonismos de clase y accrarse a una parte de la burguesía por lo menos. También

esta política de conciliación empezó con el grito "¡volvamos a Kant!" y con un rechazo al materialismo que niega la libertad del querer.

No obstante el imperativo categórico, que la ley moral kantiana dirige a cada uno, su tendencia *histórica y social* fue desde el principio hasta hoy una tendencia a atenuar, a conciliar los antagonismos y no a superarlos con la lucha.

1. LA LUCHA POR LA EXISTENCIA

Como Platón, Kant había dividido al hombre en dos partes, una natural y otra sobrenatural, una animal y otra angelical. Pero el impulso a concebir todo el mundo, incluso nuestras funciones espirituales, como un mundo real y unitario, y a excluir de él todos los factores extranaturales, o sea, con otras palabras, la manera materialista de pensar, tenía raíces demasiado profundas en la situación real como para que Kant pudiese lograr paralizarla durante mucho tiempo, y el grandioso ascenso de las ciencias naturales, que empezó a cobrar un ritmo acelerado precisamente por la época en que murió Kant, aportó una masa de nuevos descubrimientos que colmaban cada vez más el abismo entre el hombre y el resto de la naturaleza, descubrimientos que entre otras cosas permitían comprender que lo que en el hombre aparece como angelical también se puede demostrar en el mundo de los animales y, por ende, es de naturaleza animal.

Sin embargo, la ética del materialismo del siglo XIX, en la medida en que éste se basaba sustancialmente en las ciencias naturales, no superó en un primer momento lo que ya había enseñado el siglo XVIII, tanto en sus formas alemanas abiertas y osadas como en sus formas inglesas y ahora también francesas, más recatadas y tímidas. Así, mientras Feuerbach¹³ fundaba la moral en el impulso a la felicidad, Auguste Comte, fundador del positivismo, aceptaba de los ingleses la distinción entre sentimientos egoístas y sentimientos morales o "altruistas", unos y otros fundados igualmente en la naturaleza humana.

Darwin¹⁴ fue el primero en realizar un grande y decisivo progreso con respecto a estas posiciones, demostrando en su libro sobre el origen del hombre que los sentimientos al-

truistas no son en absoluto una característica de la naturaleza humana; que también los encontramos en el mundo animal y que, tanto aquí como allá, nacen de idénticas causas, que en el fondo son las mismas que provocaron y desarrollaron todas las capacidades de los seres dotados de movimiento propio. De este modo quedaba por tierra la última barrera entre animal y hombre. Ulteriormente, Darwin no avanzó en estos descubrimientos que, no obstante, se ubican entre los más grandes y fértiles del espíritu humano y asumen tal importancia que incluso permiten desarrollar una nueva crítica del conocimiento.

Si se considera el mundo orgánico, éste nos muestra ante todo, a diferencia del inorgánico, una característica: en él encontramos un finalismo. Todos los seres orgánicos están contruidos y estructurados de manera más o menos finalista. Sin embargo, el fin al que sirven no está fuera de ellos. El mundo en su conjunto carece de fin. El fin reside en cada individuo: sus partes están formadas y dispuestas de tal modo que sirven al todo, al individuo. La esencia del organismo está constituida por la división del trabajo y por el finalismo. Una cosa condiciona a la otra. La división del trabajo distingue al organismo de los individuos inorgánicos, por ejemplo de los cristales. Incluso los cristales son individuos por sí, con una forma determinada; crecen si encuentran la materia necesaria para su formación en las condiciones necesarias, pero son totalmente uniformes. En cambio el organismo más inferior es una burbujita mucho menos visible y mucho menos complicada que un cristal en cuanto a su formación, pero una burbujita cuyo aspecto exterior resulta distinto y tiene funciones distintas en el interior.

El hecho que la división del trabajo corresponda a un fin, vale decir que sirva al individuo y permita y facilite su existencia, resulta milagroso. Pero milagroso sería lo contrario: que los individuos se conservaran y perpetuaran con una división del trabajo inapropiada que dificultase o imposibilitase directamente su existencia.

Pero ¿cuál es el trabajo que deben realizar los obreros del organismo? Ese trabajo es la *lucha por la existencia*,

vale decir no la lucha con otros organismos de la misma especie, como generalmente se entiende, sino la lucha con la naturaleza en su conjunto. La naturaleza está en constante movimiento, en constante transformación; en tan eterna mutación podrán afirmar durante cierto período sus propias formas sólo aquellos individuos con capacidad de desarrollar órganos particulares para *protegerse* de las influencias externas que amenazan la existencia del individuo y para *sustituir* los elementos que éste debe ceder constantemente al mundo exterior. Aquellos individuos y grupos cuyas *armas de protección*, y cuyos *instrumentos* para obtener el *alimento* están más conformes con la finalidad, vale decir *adaptados* de la mejor manera al mundo exterior cuyos peligros hay que aventar y cuyas fuentes de alimentación es preciso asegurarse, se afirmarán mejor que todos y antes que otros. El proceso ininterrumpido de adaptación y de selección de todo lo que está conforme con el fin, genera mediante la lucha por la existencia, en las circunstancias que en la tierra constituyen la regla desde que sobre ella viven organismos, una creciente división del trabajo. Cuanto más avanzada es la división del trabajo en un organismo, tanto más perfecto se nos manifiesta. Por ende, el constante perfeccionamiento del mundo orgánico, hasta ese momento, es el resultado de la lucha por la existencia dentro de él: y, de modo verosímil, también será por mucho tiempo su resultado futuro, hasta que las condiciones de nuestro planeta se hayan transformado sustancialmente. Por cierto que no tenemos derecho alguno a considerar tal perfeccionamiento como una ley necesaria por toda la eternidad. Eso significaría fijar en el mundo una finalidad que no se puede encontrar en él.

El desarrollo ni siquiera debe verificarse necesariamente con la misma rapidez. Pueden darse temporariamente períodos en que los diversos organismos, cada uno a su modo, alcanzan el más alto grado de finalismo para la situación existente y se adaptan de la mejor manera a tal situación. Mientras se mantenga esta situación, no se desarrollarán ulteriormente sino que fijarán la forma alcanzada en un tipo que continúe perpetuándose sin mutaciones. Sólo se dará un desarrollo ulterior en el momento en que se modifique

notablemente el ambiente, y la naturaleza inorgánica sufra mutaciones que perturben el estado de equilibrio de la naturaleza orgánica. Tales mutaciones, sin embargo, tienen lugar a su vez de cuando en cuando y son o singulares, imprevistas y violentas, o numerosas e imperceptibles, y su suma final determina asimismo situaciones totalmente nuevas, como por ejemplo las mutaciones de las corrientes marinas, la elevación del suelo, quizás incluso la posición del planeta en el universo, fenómenos todos que cambian el clima, transforman tupidas selvas en áridos desiertos, esterilizan regiones tropicales y viceversa. Estas mutaciones conllevan la necesidad de renovadas adaptaciones a las relaciones transformadas; producen migraciones que transfieren los organismos a nuevas relaciones e intensificadas luchas por la existencia entre los viejos habitantes y los nuevos inmigrantes, que eliminan a los individuos y tipos mal adaptados o incapaces de adaptarse; crean nuevas divisiones del trabajo, nuevas funciones, nuevos órganos, o transforman los anteriores. No siempre son los organismos más evolucionados los que mejor se afirman en este nuevo proceso de adaptación. Cada división del trabajo determina cierta unilateralidad. Organismos altamente desarrollados, que están particularmente adaptados a un modo particular de vida, se vuelven, para otro modo de vida, bastante menos utilizables que órganos que están menos altamente desarrollados, que son menos eficaces en ese particular modo de vida pero más multilaterales y más fácilmente capaces de adaptarse. Así vemos que se extinguen familias animales y vegetales, en muchos aspectos más altamente desarrolladas, y que especies inferiores se encargan del ulterior desarrollo de nuevos organismos superiores. Probablemente, tampoco el hombre deriva de un mono superior, de los antropoides que están en vías de extinción, sino de una especie inferior de cuadrumanos.

2. MOVIMIENTO AUTONOMO Y FACULTAD COGNOSCITIVA

Desde los primeros tiempos los organismos se dividieron en dos grandes grupos: los que desarrollaron órganos de movi-

miento autónomo y los que se abstuvieron de ello, animales y plantas. Resulta claro que el movimiento autónomo es un arma poderosa en la lucha por la existencia: permite procurarse el sustento, escapar de un peligro, llevar la prole a lugares donde esté mejor protegida de los peligros y provista de más cantidad de alimentos.

Sin embargo, el movimiento autónomo condiciona necesariamente una capacidad cognoscitiva y viceversa. Cualquiera de ambos factores resulta completamente inútil sin el otro. Sólo unidos se convierten en arma en la lucha por la existencia. La facultad de moverse autónomamente resulta completamente inútil si no se acopla con una facultad de conocer el mundo donde debo moverme. ¿De qué le servirían sus patas al ciervo si no tuviera la capacidad de reconocer a sus enemigos y a los lugares donde puede encontrar su sustento? Por lo demás, a una planta le resultaría totalmente inútil cualquier facultad cognoscitiva. Si el pasto pudiese ver, sentir, olfatear la vaca que se acerca, ello no podría contribuir en lo más mínimo a librarlo de ser comido.

Movimiento autónomo y espíritu, por lo tanto, pertenecen uno al otro por necesidad: uno resulta inútil sin el otro. Cualquiera sea el origen de estas capacidades, siempre se presentan juntas y se desarrollan juntas; no hay movimiento autónomo sin conocimiento, ni conocimiento sin movimiento autónomo. Juntos sirven al mismo fin: asegurar y facilitar la existencia al individuo.

Como medios para tal fin, cada uno de ellos y sus órganos se van desarrollando y perfeccionando mediante la lucha por la existencia, *pero sólo como medios para tal fin*. Ni siquiera la facultad cognoscitiva más evolucionada posee capacidades que no puedan serle útiles como armas en la lucha por la existencia. Con esto se explica la unilateralidad y la tipicidad de nuestra facultad cognoscitiva.

Para algunos filósofos puede parecer una tarea bastante importante la de conocer las cosas *en sí*; para nuestra existencia resulta bastante indiferente, cualquiera sea el significado que quiera dársele a la cosa en sí. Al contrario, para todo ser dotado de movimiento autónomo es de la máxima

importancia *distinguir* exactamente las cosas, conocer exactamente sus *relaciones* recíprocas. Cuanto más aguda es su capacidad cognoscitiva en este aspecto, tanto mejor podrá servirle. Para la existencia de un pajarito resulta completamente indiferente lo que puedan ser esas cosas en sí que se le manifiestan como fruta, buitrc, nube de tormenta. Pero resulta indispensable para su existencia que distinga exactamente fruta y buitrc y nube de las demás cosas de su ambiente, porque sólo eso lo pone en condiciones de conseguir comida, de huir del enemigo, de ponerse oportunamente al reparo. Por ende, resulta indispensable que la facultad cognoscitiva de los animales sea una facultad de distinguir en el espacio.

Pero asimismo resulta indispensable reconocer la sucesión de las cosas en el tiempo, vale decir su necesaria sucesión como causa y efecto.

De hecho, el movimiento como causa puede comportar el efecto universal de mantener la existencia sólo si consigue efectos particulares más cercanos o más lejanos, que logrará con tanta mayor facilidad cuanto mejor haya reconocido el individuo la concatenación de esos efectos con sus causas. Para volver al ejemplo citado del pajarito, no basta que éste sepa distinguir fruta, buitrc y nube de las demás cosas en el espacio, sino que también debe saber que comer la fruta tiene por efecto saciarlo, que la aparición del buitrc tiene por efecto que el primer pajarito que le caiga entre sus garras le sirve de pitanza, que la nube de tormenta produce como efecto el temporal, la lluvia y el granizo.

Hasta los animales inferiores, aunque apenas posean algo que se asemeje a la facultad de distinguir y al movimiento autónomo, tienen algún vislumbre de la causalidad. Si la tierra tiembla, para el gusano éste es un signo de que el peligro se vuelve inminente y un motivo para huir.

Por lo tanto, si la facultad cognoscitiva debe servirle al animal en sus movimientos, tiene que estar organizada de manera tal que le pueda indicar las diferencias en el espacio y el tiempo y los nexos causales.

Pero debe hacer más aún. Todas las partes del cuerpo sirven solamente a un individuo, a una finalidad: la conser-

vación del individuo. La división del trabajo no puede exagerarse de modo que cada parte se vuelva independiente, porque eso llevaría a la disolución del individuo, sino que puede actuar de manera tanto más acabada cuanto más rígidamente juntas se mantengan las partes y más unitario sea el mando. De ello se desprende la necesidad de la unidad de la conciencia. Si cada parte del cuerpo poseyera una particular facultad cognoscitiva o si cada sentido que nos comunica el conocimiento del mundo exterior desarrollase su particular conciencia, resultarían bastante obstaculizados todo conocimiento de ese mundo y la colaboración de las partes del cuerpo; las ventajas de la división del trabajo quedarían suprimidas o se transformarían en desventajas; se acabaría el mutuo apoyo que se dan los sentidos o los órganos del movimiento y lo suplantaría un estorbo recíproco.

Por último, sin embargo, la facultad cognoscitiva también debe poseer la capacidad de juntar y comparar experiencias. Para volver una vez más a nuestro pajarito, hay dos caminos mediante los cuales él comprende cuál es la comida mejor y más fácil de encontrar, cuáles enemigos son los más peligrosos y cómo se puede escapar de ellos. Por una parte, la experiencia propia; por la otra, la observación de la práctica de pájaros más viejos, que han acumulado una experiencia segura. Se sabe que nadie nace sabiendo. Cada individuo puede afirmarse en su lucha por la existencia con tanta mayor facilidad cuanto mayores y mejor ordenadas sean sus experiencias. Pero para eso es necesario la dote de la memoria y la capacidad de comparar impresiones anteriores con impresiones posteriores, y extraer de unas y otras aquello que les es común, lo universal; de separar lo esencial de lo que no lo es, vale decir: *pensar*. Si la *observación* a través de los sentidos nos proporciona las *diferencias*, lo particular, el pensamiento nos proporciona lo común, lo *universal* de las cosas.

“Lo universal —dice Dietzgen— es el contenido de todos los conceptos, de cada conocimiento, de cada ciencia, de cada acto de pensamiento. Así, del análisis de la facultad de pensar resulta que ésta es la capacidad de extraer lo universal de lo particular.”

Nosotros encontramos ya desarrolladas en el mundo animal todas estas características de la facultad cognoscitiva, si bien en no tan alta medida como en el hombre y aunque con mucha frecuencia incluso nos resulte difícil reconocerlas, puesto que no siempre es fácil distinguir las acciones conscientes, debidas al conocimiento, de las acciones involuntarias e inconscientes, de los puros movimientos reflejos e instintivos, que incluso en el hombre siguen teniendo una gran función.

Pero si ya en el mundo animal encontramos estas características de la facultad cognoscitiva como necesarios accesorios del movimiento autónomo, también encontramos en las mismas propiedades, por otra parte, los límites que ni siquiera puede superar el intelecto más vasto y profundo del hombre civilizado más evolucionado.

Fuerzas y capacidades adquiridas como armas en la lucha por la existencia, también pueden volverse naturalmente útiles para finalidades distintas a las que garantizan la existencia, si el organismo ha desarrollado de manera bastante elevada su movimiento autónomo y su facultad cognoscitiva como asimismo su vida instintiva, de la que hablaremos a continuación. El individuo puede servirse de los músculos en él desarrollados para apoderarse de la presa y rechazar al enemigo, pero también para jugar y bailar. Sin embargo, estas fuerzas y capacidades sólo obtienen su carácter particular mediante la lucha por la existencia que las desarrolla. El juego y el baile no crean músculos particulares.

Esto también vale para las energías y capacidades espirituales. Como necesario complemento del movimiento autónomo en la lucha por la existencia, y estando desarrolladas para permitir al organismo el movimiento más adaptado posible al mundo circundante, a los fines de su conservación, unas y otras también pueden ser utilizadas para finalidades distintas. Entre éstas está el puro conocer sin ningún segundo fin práctico, sin consideración de las consecuencias prácticas que aquél pueda comportar. Pero nuestra facultad espiritual no se desarrolló mediante la lucha por la existencia para constituir un órgano de puro conocimiento, sino sólo para constituir un órgano que con el conocimiento

regule finalistamente nuestros movimientos. Así como sirve perfectamente bajo este último aspecto, sirve imperfectamente bajo el primero. Ligada desde el principio, de la manera más estrecha, con el movimiento autónomo, sólo se perfecciona en la conexión con el movimiento autónomo y sólo puede ser perfeccionada en esta conexión. Como veremos, el perfeccionamiento de la facultad cognoscitiva humana y del conocimiento humano también está ligado, de la manera más estrecha, con el perfeccionamiento de la praxis humana.

La praxis sigue siendo lo que nos garantiza la seguridad de nuestros conocimientos. Ni bien mi conocimiento me pone en condiciones de provocar con seguridad determinados efectos, cuya producción está en mi poder, la relación de causa y efecto deja de ser para mí simple casualidad o simple apariencia, simple forma del conocimiento a la que éste puede darle perfectamente el carácter de pura intuición y de puro pensamiento. El conocimiento de esa relación se eleva, mediante la praxis, a conocimiento de algo *real* y a conocimiento *seguro*.

Por cierto que los límites de la praxis también dan testimonio de los límites de nuestro conocimiento seguro.

El hecho que la teoría y la praxis estén recíprocamente ligadas y que el mejor resultado sólo puede ser alcanzado todas las veces por su recíproca compenetración, no es más que la necesaria consecuencia de la circunstancia por la cual movimiento y facultad cognoscitiva debieron andar al mismo paso desde sus primeros comienzos. En el transcurso del desarrollo de la sociedad humana, la división del trabajo determinó la ruptura de la unidad natural de ambos factores; creó una clases a las que principalmente atañía el movimiento y otras a las que principalmente atañía el conocimiento. Ya señalamos que esto se reflejó en la filosofía con la creación de dos mundos: uno espiritual, superior, y uno corpóreo, inferior. Naturalmente, sin embargo, en ningún individuo pueden separarse ambas funciones, y el actual movimiento proletario actúa con gran fuerza para poner fin a esa división de clase y, por lo mismo, a la filosofía dualista, a la filosofía del puro conocer. Incluso los conocimien-

tos más profundos y abstractos, que aparentemente están más lejos de la praxis, influyen en ésta y sufren su influencia, y es tarea de una crítica del conocimiento humano llevar tal influencia a nuestra conciencia. De este modo, en último análisis el conocimiento siempre sigue siendo un medio en la lucha por la existencia, un medio para dar a nuestros movimientos las formas y direcciones más oportunas, se trate de movimientos en la naturaleza o en la sociedad.

“Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos —dice Marx—; de lo que se trata es de *transformarlo*.”

3. LOS INSTINTOS DE CONSERVACION Y DE PROCREACION

Las dos facultades del movimiento autónomo y del conocimiento son, por lo tanto, inseparables como armas en la lucha por la existencia. Una se desarrolló con la otra, y en la medida en que estas armas aumentan en importancia en el organismo, otras más originarias, que ahora resultan menos necesarias —por ejemplo su fecundidad y su vitalidad— disminuyen. Por otro lado, en la medida en que éstas disminuyen tiene que aumentar la importancia de los primeros factores para la lucha por la existencia, que debe favorecer su mayor desarrollo.

Pero movimiento autónomo y conocimiento no constituyen por sí mismos un arma suficiente en la lucha por la existencia. ¿De qué me sirven en esta lucha los músculos más fuertes, los miembros más ágiles, los sentidos más agudados, la inteligencia más grande, si en mí mismo no siento el impulso a emplearlos para mi conservación; si la visión de la comida o la percepción del peligro me dejan indiferente y no provocan ningún movimiento en mí? Movimiento autónomo y facultad cognoscitiva sólo se convierten en armas en la lucha por la existencia si con ellos se produce, al mismo tiempo, un impulso a la conservación del organismo, que hace que todo conocimiento importante para la propia existencia genere de inmediato la voluntad de efec-

tuar el movimiento necesario para la propia existencia y simultáneamente lo provoque.

Movimiento autónomo y facultad cognoscitiva carecen de importancia para la existencia del individuo sin el instinto de conservación, así como, por otra parte, este último carece a su vez de finalidad sin aquellos dos factores. Los tres están ligados de la manera más estrecha, se condicionan recíprocamente y crecen juntos. El instinto de conservación es el más originario de los instintos animales y también el más indispensable. Sin él, ningún tipo de animal, dotado de algún modo de movimiento autónomo y de facultad cognoscitiva, podría conservarse si no por poco tiempo. El domina toda la vida animal. La misma evolución social que atribuye el cuidado de la facultad cognoscitiva a clases particulares y el del movimiento autónomo a otras, y que en las primeras genera la presunción del puro “espíritu” sobre la “materia” grosera, llega tan lejos en el aislamiento de la facultad cognoscitiva que ésta pasa del desprecio por la praxis “banal”, que sirve a la conservación de la vida, al desprecio por la vida misma. Pero tal tipo de “conocimiento” jamás fue capaz de superar el instinto de conservación y volver inactiva la praxis que sirve a la conservación de la vida. Aunque algún suicidio pudiera estar motivado filosóficamente, en cada acto práctico de execración de la vida siempre se encuentran, como causas, la enfermedad o desesperadas situaciones sociales, y nunca una doctrina filosófica. El instinto de conservación no se puede superar con el puro filosofar.

Pero aunque éste sea el más originario y difundido de todos los instintos que alimentó la lucha por la existencia, no es el único. Simplemente sirve a la conservación del *individuo*. No obstante, por más tiempo que pueda existir el individuo, al final muere sin dejar huellas de la propia individualidad en caso de no reproducirse. En la lucha por la existencia, sólo se afirman aquellas especies de organismos que dejan descendencia.

En las plantas y los animales inferiores, la procreación es un procedimiento que no requiere ningún tipo de movimiento autónomo ni facultad cognoscitiva alguna. Las cosas

cambian en los animales ni bien la procreación se convierte en procreación sexual, de la que participan dos individuos que deben acoplarse para poner huevos y sémenes en el mismo lugar fuera del cuerpo, o para introducir el semen en el cuerpo del individuo que lleva el huevo. Esto requiere una voluntad, un impulso a encontrarse y unirse, sin lo cual no puede llevarse a cabo la procreación. Cuanto más fuerte sea, en los períodos favorables a la procreación, más pronto se llevará a cabo y más favorables resultarán las perspectivas de lograr descendencia, de conservar la especie. En cambio, tales perspectivas resultan malas para individuos y especies en los que el instinto de procreación está débilmente desarrollado. Por eso, a partir de determinado grado de desarrollo, la selección natural, a través de la lucha por la existencia, debe desarrollar cierto instinto de reproducción en el mundo animal y reforzarlo cada vez más.

Pero ello no siempre resulta suficiente para lograr numerosa descendencia. Ya vimos que, en la medida en que crecen el movimiento autónomo y la facultad cognoscitiva, el número de embriones que produce el individuo así como su vitalidad tienen tendencia a disminuir. Por otra parte, cuanto mayor es la división del trabajo y cuanto más complicado resulta el organismo, tanto más largo es el período necesario para su desarrollo y su maduración. Si bien una parte de este período se cumple en el cuerpo materno, ello ocurre de manera limitada. Aunque más no sea por razones de espacio, ese cuerpo no está en condiciones de llevar adentro un organismo igual al adulto, y debe expeler al organismo joven mucho antes de que éste haya alcanzado tal estadio. El animal joven tiene acceso bastante tardío a las capacidades del movimiento autónomo y del conocimiento, y éstas, en general, están muy débilmente desarrolladas cuando él abandona la cáscara del huevo que lo protegía o el cuerpo materno. El propio huevo expulsado por la madre carece completamente de movimiento y de conocimiento; por eso la solicitud por la prole se convierte en una importante función de la madre: esconder y defender los huevos y los hijos, alimentarlos, etcétera. Al igual que el instinto de procreación, el amor por la prole, y especialmente

el amor materno, está desarrollado en el mundo animal como medio indispensable de asegurar en cierta medida la conservación de la especie.

Estos instintos no tienen nada que ver con el instinto de conservación individual; frecuentemente entran en conflicto con él y pueden volverse tan fuertes que lo superan. Claro que, en paridad de condiciones, tienen las mejores perspectivas de reproducirse y heredar sus características aquellos individuos y especies en las que el instinto de conservación no tiene la posibilidad de dañar los instintos de reproducción y de protección de los descendientes.

4. LOS INSTINTOS SOCIALES

Junto a estos instintos, propios de los animales superiores, la lucha por la existencia también desarrolla en cada especie animal, otros particulares instintos, condicionados por la peculiaridad de su modo de vida: por ejemplo, el instinto de migración, del que no vamos a ocuparnos. Aquí solamente nos interesa una clase de instintos, que son de la máxima importancia para nuestro tema: *los instintos sociales*.

La convivencia de organismos iguales en masas muy grandes es un fenómeno que ya podemos descubrir, en sus prístinos comienzos, en los microbios. Esto se explica por el solo hecho de la reproducción. Si los organismos no tienen ningún movimiento autónomo, los descendientes se congregarán naturalmente en torno a quien los haya generado, a menos que movimientos del mundo exterior —corrientes de agua, vientos y otras cosas por el estilo— se lleven lejos sus semillas. Como se sabe, la manzana no cae lejos del árbol, y si no la comen y encuentra terreno fértil, de sus semillas nacerán arbolitos que harán compañía al árbol viejo. Pero incluso en los animales con movimiento autónomo resulta evidente que los hijos permanecerán junto a sus mayores si circunstancias exteriores no brindan un motivo para que se alejen de éstos. La convivencia de individuos de la misma especie, que es la forma originaria de la

vida social, también es la forma originaria de la vida en general. La separación de organismos que tienen un origen común es un acto posterior.

Esta separación puede responder a las más diversas causas. La primera y más eficaz consiste en la falta de comida. Cada localidad sólo puede dar determinada cantidad de alimentos. Si en ella una especie animal determinada se desarrolla más allá de sus posibilidades de alimentación, quienes resulten excedentes deben morir de hambre o emigrar. La masa de organismos de la misma especie que conviven en una localidad determinada no puede superar cierto número.

Pero hay ciertas especies animales a las que el aislamiento, la separación en parejas o en individuos que viven solos les ofrece una ventaja en la lucha por la existencia. Así ocurre, por ejemplo, con esas especies de felinos que acechan la presa y la aferran de improviso, con un salto. Esta manera de obtener el propio sustento sería bastante difícil, quizás imposible, para ellos, si merodeasen en grandes manadas. El primer salto sobre la presa provocaría la huida de la caza fuera del alcance de los demás. En cambio hostigan hasta que la matan, el estar juntos en manada puede representar una ventaja: uno persigue la caza mientras otro le corta el camino. En cambio el felino caza mejor solo.

Por otra parte, hay animales que buscan el aislamiento porque de tal modo son escasamente reconocibles, pueden esconderse con mayor facilidad y huyen mejor de los enemigos. Las trampas que pone el hombre, por ejemplo, han hecho que algunos animales que antes vivían en compañía ahora sólo se puedan encontrar aislados, como el castor en Europa. Y para él, éste es el único modo de permanecer inobservado.

Pero además, hay numerosos animales que sacan ventajas de su vida social. Raramente se trata de animales de rapiña. Más arriba evocamos a los lobos, pero incluso ellos sólo cazan en manada cuando la presa es escasa, en invierno. En verano, cuando resulta más fácil hallar qué comer, viven en parejas. La naturaleza del animal de rapiña siempre es pro-

clive a la lucha y a la acción violenta, y por lo mismo también lo es a la intolerancia hacia sus semejantes.

Más pacíficos son los herbívoros, por el modo como se procuran la pitanza. Ya este hecho favorece su agrupamiento en bandadas o más bien el estar junto a su prole, lo cual también los empuja a colaborar o a permanecer unidos porque están inermes, pero en número mayor adquieren una nueva arma en la lucha por la existencia. La unión de muchas fuerzas débiles en una acción común puede producir una nueva fuerza, mayor. Pero entonces, con la unión, las energías preeminentes de cada uno son una ventaja para todos. Si los más fuertes combaten por sí, también combaten por los más débiles; si los más expertos se preocupan por su seguridad y buscan pasto para sí, también lo hacen para los inexpertos. Ahora se hace posible introducir una división del trabajo entre los individuos asociados que, por más que pueda resultar momentánea, aumenta sus fuerzas y su seguridad. Es imposible observar con la mayor atención los alrededores y al mismo tiempo pastar con plena tranquilidad. Naturalmente, durante el sueño termina cualquier tipo de observación, pero para la observación basta con un centinela que dé seguridad a los demás durante la pastura o durante el sueño.

Con la división del trabajo, la unión de los individuos se convierte en un cuerpo con distintos órganos para una colaboración conforme a un fin, y este fin es la conservación del cuerpo en su totalidad: la unión se convierte en un *organismo*. Con lo cual, sin embargo, no se ha dicho que el nuevo organismo, la sociedad, sea un cuerpo del mismo modo que un animal o una planta; al contrario, se trata de un organismo de tipo particular, distinto de ambos, mucho más que el animal de la planta. El animal y la planta están hechos de células sin movimiento autónomo ni conciencia propia; en cambio la sociedad está hecha de individuos con movimiento propio y conciencia propia. Pero si el organismo animal posee, en cuanto totalidad, movimiento autónomo y conciencia, la sociedad carece de ambos como la planta. No obstante, los individuos que forman la sociedad pueden confiar a cada uno de sus miembros, funciones me-

dian­te las cuales someten las fuerzas sociales a una voluntad unitaria y provocan movimientos unitarios de la sociedad.

Por otra parte, el individuo y la sociedad están en relación bastante menos estrecha que la célula y el organismo en su conjunto entre plantas y animales. El individuo puede desprenderse de una sociedad y unirse a otra, como lo demuestra la emigración. Esto le resulta imposible a una célula; para ella desprenderse de la totalidad significa morir, si se exceptúan células aisladas de tipo particular como el semen y los huevos en los procesos de fecundación. A su vez, la sociedad puede incorporar directamente nuevos individuos sin ningún metabolismo, sin ninguna mutación de forma, cosa que para un cuerpo animal resulta absolutamente imposible. Por último, los individuos que forman la sociedad pueden en circunstancias dadas cambiar los órganos y la organización de la sociedad, mientras que está excluido algo similar en el organismo animal o vegetal.

Si, por lo tanto, la sociedad es un organismo, no es un organismo animal, y querer explicar cualquier fenómeno propio de la sociedad, por ejemplo un fenómeno político, partiendo de las leyes del organismo animal, resulta tan carente de sentido como querer derivar características del organismo animal, cual movimiento autónomo y conciencia, de las leyes de la existencia vegetal. Esto, naturalmente, no quiere decir que no exista algo común entre los distintos tipos de organismo.

Al igual que el organismo animal, el organismo social podrá resistir tanto mejor en la lucha por la existencia cuanto más unitarios sean sus movimientos, cuanto más sólida sea su cohesión y cuanto más grande sea la armonía de sus partes. Pero la sociedad no tiene un esqueleto que coherente los tejidos, no tiene una piel que recubra el todo, no tiene una circulación sanguínea que nutra todas las partes, un corazón que la regule, un cerebro que unifique su conocimiento, su voluntad, sus movimientos. Su unitaridad y armonía, así como su cohesión, sólo pueden nacer de las acciones y de las voluntades de sus miembros. Pero esta voluntad unitaria estará tanto más garantizada cuanto más nazca de un fuerte instinto.

En especies animales en las que la cohesión social se convierte en un arma eficaz en la lucha por la existencia, tal cohesión alimenta instintos sociales que en ciertas especies y en algunos individuos, crecen hasta adquirir una fuerza sorprendente, logrando hasta superar los instintos de autoconservación y de reproducción cuando entran en conflicto con ellos.

Podemos ver cabalmente el comienzo de los instintos sociales en el interés que la simple convivencia social despierta en un individuo con respecto a sus vecinos, a cuya compañía está habituado desde muy temprano. Por otra parte, la reproducción y la solicitud por la descendencia determinan necesariamente relaciones más estrechas, que duran más o menos bastante entre distintos individuos de la misma especie, y así como estas relaciones pudieran haber representado los puntos nodales de la formación de la sociedad, también los instintos correspondientes a ellas pueden haber marcado los puntos nodales del desarrollo de los instintos sociales.

Estos mismos instintos sociales pueden diferir según las diversas condiciones de vida de las diferentes especies, pero hay una serie de instintos que constituye la premisa para el florecimiento de cualquier clase de sociedad. Así, por ejemplo, y ante todo, como es natural, el *altruismo*, la dedicación a la comunidad. Luego la *valentía* en la defensa de los intereses comunes; la *fidelidad* a la comunidad; el sometimiento a la voluntad de la mayoría, es decir la obediencia o *disciplina*; la *sinceridad* para con la sociedad, cuya seguridad se pone en peligro o cuyas fuerzas se malgastan si se la induce a error, por ejemplo, con falsas señales. Por último, el *amor propio*, la receptividad al elogio y a la censura de la comunidad. Todos éstos son instintos sociales que ya encontramos marcados en las sociedades animales, y algunos de ellos en alta medida.

Pero los instintos sociales no son otra cosa que las virtudes más sublimes, y su encarnación suprema es la ley moral. A lo sumo falta solamente el amor a la justicia, vale decir el impulso a la igualdad, pero por cierto que no hay lugar para su desarrollo en las sociedades animales, ya que éstas

conocen disparidades sociales únicamente naturales, individuales, no provocadas por las relaciones sociales. La sublime ley moral según la cual el compañero jamás debe ser un puro y simple medio, que nuestros kantianos consideran la empresa más pujante del genio de Kant y el "programa moral de la nueva época y de todo el futuro de la historia universal", resulta cosa obvia en las sociedades animales. Sólo el desarrollo de la sociedad humana creó condiciones en las que un miembro de la sociedad pudo convertirse en simple instrumento de otros.

Lo que a un Kant se le manifestaba todavía como el producto de un mundo superior de los espíritus, es un producto del mundo animal. Se ve cuán estrechamente crecieron los instintos sociales junto a la lucha por la existencia y cuán originariamente sirvieron sólo a la conservación de la especie, en el hecho que, con frecuencia, su eficacia se extiende a individuos cuya conservación resulta ventajosa para la especie. Toda una serie de animales que ponen en juego su vida para salvar a compañeros más jóvenes o más débiles, matan sin escrúpulos a compañeros enfermos o viejos que se han vuelto superfluos para la conservación de la especie y constituyen un peso para la sociedad. El "sentido moral", la "simpatía", no se extiende a tales elementos. Muchos salvajes también actúan así.

La ley moral no es otra cosa que un instinto animal. De aquí su naturaleza misteriosa, esa voz en nosotros que no está ligada a ningún impulso exterior, a ningún interés visible, ese daimon o dios que, desde Sócrates y Platón hasta Kant, sintieron dentro de sí aquellos filósofos que se negaban a derivar la ética del egoísmo o del placer. Por cierto que es un impulso misterioso, pero no más misterioso que el amor sexual, que el amor materno, que el instinto de conservación, que la existencia del organismo en general y que muchas otras cosas que sólo pertenecen al mundo de los "fenómenos" y que nadie considerará jamás como productos de un mundo superior.

Del hecho que la ley moral es un instinto animal, como los instintos de conservación y de reproducción, derivan su fuerza; su apremio, que obedecemos sin reflexionar; nuestra

rápida decisión, en cada caso, sobre si una acción es buena o mala, virtuosa o viciosa; de ahí derivan la decisión y la energía de nuestro juicio moral y también la dificultad de explicarlo cuando la razón empieza a analizar las acciones y a preguntar por sus motivos. Así, por último, se llega a que comprenderlo todo significa perdonarlo todo, a que todo es necesario y nada es bueno o malo.

Junto con la ley moral, tampoco el juicio moral, como el sentimiento del *deber* y la *conciencia*, deriva de nuestra facultad cognoscitiva, sino de nuestra vida instintiva.

En algunas especies animales, los instintos sociales adquieren tal vigor que se vuelven más fuertes que todos los demás. Si esos instintos entran en conflicto con éstos, se imponen como mandamientos del *deber*. Lo cual no quita, sin embargo, que en ciertos casos un instinto particular, por ejemplo el de conservación o de reproducción, resulte *transitoriamente* más fuerte que el instinto social y lo supere. Pero cuando ha pasado el peligro, la fuerza del instinto de conservación disminuye de inmediato, igual que la del instinto de reproducción una vez realizado el acoplamiento. En cambio, el instinto social conserva su antigua fuerza y ahora reclama nuevamente el predominio en el individuo y actúa sobre él como la voz de la *conciencia* y del *remordimiento*. Nada más equivocado que ver en la conciencia el temor a los compañeros, a su opinión o directamente, a su constricción física. La conciencia actúa incluso en relación con acciones que nadie llegó a saber, y hasta en relación con acciones que parecen muy elogiadas en el ambiente; es más, puede actuar también como horror ante acciones que se hayan realizado por miedo a los compañeros y a su opinión pública.

La opinión pública, el elogio y el reproche, por cierto que son factores muy potentes. Pero su eficacia ya presupone determinado instinto social: el orgullo. No pueden, pues, generar los instintos sociales.

No tenemos motivo alguno para suponer que la conciencia se limite al hombre. Difícilmente podríamos descubrirla incluso en los hombres si cada uno no sintiese sus efectos en sí mismo. Pero la conciencia es una fuerza que no inter-

viene de manera inequívoca y manifiesta, sino que sólo actúa en los pliegues más íntimos del ser. Con todo, más de un hombre de ciencia ha llegado a suponer una especie de conciencia incluso en las bestias. Así dice Darwin en su libro sobre el origen del hombre:

“Los animales exhiben, a más del amor y la simpatía, otras propiedades que están en relación con los instintos sociales, que en el hombre se denominarían morales; y estoy de acuerdo con Agassiz en el hecho que los perros tienen algo bastante parecido a la conciencia. Por cierto, los perros poseen algo así como la fuerza de dominarse, y ésta para nada parece ser consecuencia del miedo. Como observa Braubach, un perro se abstendrá de robar comida estando ausente el dueño”.

Si la conciencia y el sentimiento del deber en más de una especie animal son consecuencia de un predominio durable de las fuerzas sociales, tales instintos son los que determinan a los individuos de esas especies de manera más uniforme y duradera, mientras que la fuerza de los instintos sociales no está exenta de todo tipo de oscilaciones. Uno de los fenómenos más característicos es aquel por el cual los animales sociales, si están unidos en masas muy grandes, también sienten instintos sociales más fuertes. Por ejemplo, es fenómeno conocido que en una asamblea con muchos participantes se respira una atmósfera totalmente distinta que en una asamblea con pocos participantes, y que la masa más grande, por sí sola, también inflama a los oradores. Los hombres en masa no sólo resultan más valientes —lo cual podría explicarse por el mayor apoyo que cada uno cree encontrar en el compañero—, sino que también son más altruistas, más dispuestos al sacrificio, más entusiastas. Y por cierto, con demasiada frecuencia, más miedosos, más viles, más egoístas, si se vuelven a sentir solos. Esto no vale únicamente para los hombres sino también para los animales sociales. Espinas¹⁵ cita en su libro sobre *Las sociedades animales* una observación de Forel,¹⁶ quien descubrió que:

“La valentía de cada hormiga aumenta, dentro de la misma especie, en proporción directa al número de sus compañeras o de sus amigas, y disminuye del mismo modo, en

proporción directa, cuanto más aislada queda de sus compañeras. El habitante de un hormiguero muy poblado es más valiente que otro —por lo demás igual a él— proveniente de una población muy pequeña. La misma obrera, que en medio de sus compañeros se deja matar diez veces, se revelará extremadamente miedosa, evitará el mínimo peligro y huirá incluso ante una hormiga mucho más débil ni bien se quede sola, a 20 pasos de su hormiguero”.

A un sentimiento social más fuerte no está ligada necesariamente una facultad cognoscitiva superior. Al contrario, cada instinto tendría que tener, en general, tendencia a perturbar la exactitud del conocimiento del mundo exterior. Se cree de buena gana lo que se desea, pero con frecuencia se agranda fácilmente aquello de que se tiene miedo. Los instintos hacen que muchas cosas se manifiesten incomparablemente grandes o cercanas y otras queden omitidas. Es sabido de qué modo el instinto de la reproducción puede cegar o ensordecer periódicamente a más de un animal. Los instintos sociales, que no se manifiestan de manera tan aguda e intensa, en general perturban menos la facultad cognoscitiva, pero en circunstancias dadas también pueden tener gran influencia sobre ella. Que por ejemplo se piense solamente en los efectos de la fidelidad y de la disciplina entre las ovejas que siguen ciegamente a su guía en cualquier dirección en que ésta las lleve.

La ley moral en nosotros puede falsear, como cualquier otro instinto, nuestro conocimiento. No es un producto de la sabiduría, ni siquiera genera sabiduría. Lo que debería ser la cosa más sublime y más divina en nosotros, tiene la misma sustancia que lo que en nosotros se considera la cosa más vulgar y más diabólica. La ley moral posee la misma naturaleza que el instinto de la reproducción: nada más ridículo que elevarla exageradamente y rechazar el instinto de la reproducción con desprecio y horror. Pero no menos erróneo resulta creer que el hombre pueda y deba seguir sin límites todos sus instintos, y que todos ellos sean igualmente buenos. Esto último es justo por cuanto de ninguno puede decirse que haya que rechazarlo. Pero no por ello se dice que no puedan ser un obstáculo con mucha frecuencia.

Simplemente, resulta imposible que el hombre siga sin limitación alguna todos sus instintos, ya que éstos se limitan recíprocamente. Por ende, cuál prevalezca en un momento dado y qué consecuencias pueda acarrear este hecho al individuo y a su sociedad, depende de muchísimas circunstancias, y aquí no nos ayuda ni la ética del placer ni la de una ley moral que esté fuera del espacio y el tiempo.

Una vez que la ley moral haya sido reconocida como instinto social, al que la lucha por la existencia alimentó en nosotros igual que todos los instintos, el mundo suprasensible habrá perdido una fuerte base en el pensamiento humano. Los ingenuos dioses del politeísmo ya habían sido destronados por la filosofía de la naturaleza. Si, a pesar de ello, pudo nacer una nueva filosofía que no sólo despertó la fe en dios y en un mundo suprasensible, sino la demostró más sólidamente y de manera superior, tal cual hizo Platón en la antigüedad y Kant en vísperas de la revolución francesa, hay que buscar la causa en el problema de la ley moral, para cuya resolución no bastaba derivar a ésta ni del placer ni del "sentido moral", única explicación causal "natural" que pareciera posible. Sólo el darwinismo puso fin a la división del hombre en dos partes: una natural animal y una sobrenatural celeste.

Con esto, sin embargo, todavía no estaba resuelto el problema ético en su conjunto: aunque el impulso moral, el deber y la conciencia, así como los tipos fundamentales de virtud, puedan explicarse partiendo de los instintos sociales, tales instintos no bastan cuando se trata de explicar el *ideal moral*. De éste no puede descubrirse ni siquiera la mínima huella en el mundo animal. Sólo el hombre está en condiciones de fijarse ideales y aspirar a ellos. ¿De dónde provienen? ¿Acaso están establecidos para el género humano desde el principio de su era, como inmutables mandamientos de la naturaleza y de una razón eterna; como mandamientos que el hombre no produce pero que se presentan al hombre como poderes que lo dominan y le indican fines a los que él debe acercarse cada vez más? En el fondo, tal era la concepción de todos los pensadores del siglo XVIII, ateos y deístas, materialistas e idealistas. Esta concepción

asumió hasta en boca del materialismo más osado la tendencia a presuponer una providencia sobrenatural, que a decir verdad nada tiene que ver con la naturaleza pero revolotea sobre la sociedad humana. El pensamiento de la evolución, que reconocía que el hombre derivaba del mundo animal, volvió completamente absurda esta clase de idealismo de los materialistas.

Con todo, antes que Darwin demostrase su teoría revolucionaria, ya había nacido la doctrina que también develara el secreto del ideal moral: la doctrina de Engels y Marx.

V. La ética del marxismo

1. LAS RAICES DE LA CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Los rápidos progresos de las ciencias naturales, después de la Revolución Francesa, están particularmente conectados con el ascenso del capitalismo. La gran industria capitalista se fundaba cada vez más en la aplicación de las ciencias naturales y por ello tenía todos los motivos para dar a éstas, hombres y medios. Pero la nueva técnica no sólo ofreció a la ciencia de la naturaleza nuevos objetos de actividad, sino también nuevos instrumentos y métodos. Por último, el tráfico internacional le aportó nuevo material en gran cantidad. De tal modo, obtuvo la fuerza y los medios para imponer victoriosamente el principio de la evolución.

Sin embargo, más todavía que para las ciencias naturales, la Revolución Francesa señaló una época para las ciencias sociales, las así llamadas ciencias del espíritu. En efecto, en las ciencias naturales el principio de la evolución ya se había impuesto con anticipación entre más de un pensador. En cambio en las ciencias del espíritu, antes de la revolución, sólo se podían encontrar escasísimas huellas de él, y únicamente a partir de la época de la revolución consiguieron desarrollarse en las mismas.

Antes de la revolución, las ciencias del espíritu —filosofía, derecho, historia, economía política— fueron para la burguesía en ascenso, de manera primordial, medios de lucha contra las fuerzas políticas y sociales dominantes que se oponían a ella y tenían sus raíces en el pasado. Desacreditar el pasado y oponerle las metas de la burguesía, lo nuevo, lo que debía venir, como única cosa razonable y buena, fue el cometido principal de tales ciencias.

Todo ello cambia después de la revolución, que en lo esencial había dado a la burguesía lo que ésta necesitaba pero también le reveló fuerzas sociales que aspiraban a ir más lejos y querían más de lo que otorgara la revolución. Estas nuevas fuerzas empezaron a manifestarse más peligrosas que los residuos de las viejas potencias abatidas. Para la burguesía, entenderse con las últimas se convirtió en un imperativo de inteligencia política. Pero así, su juicio sobre el pasado también tenía que mitigarse.

Por otra parte, la revolución había deparado precisamente a los ideólogos una gran desilusión. Por más grandes que fuesen las cosas que diera a la burguesía, aún se estaba bastante lejos de las expectativas de un armonioso reinado de la "moral", de un bienestar y de una felicidad generales, que se ligaban al derrumbamiento del viejo estado de cosas. Ya no se osaba tener esperanzas en el nuevo; cuanto más insatisfactorio resultaba el presente y cuanto más terribles eran los recuerdos del pasado reciente, que habían hecho madurar ese presente, tanto más transfigurado aparecía el lejano pasado. En el arte, como se sabe, este estado de cosas generó el romanticismo. Pero también surgió una corriente análoga en las ciencias del espíritu. Se empezó a indagar el pasado no para *condenarlo*, sino para *comprenderlo*; no para presentarlo como *locura*, sino para captar su *racionalidad*.

Pero la revolución había trabajado de manera demasiado radical como para que pudiera pensarse seriamente en restablecer la situación liquidada por ella. Si el pasado había sido racional, era preciso reconocer sin embargo que se había vuelto irracional, imposible. Lo socialmente racional y necesario dejó, de tal modo, de aparecer como un concepto inmutable. Así surgió la concepción de un desarrollo social.

Primordialmente, esto resultó eficaz para el estudio de la antigüedad *alemana*. El proceso que describimos se llevó a cabo de la manera más evidente en Alemania. Allí la mentalidad revolucionaria no había penetrado tan profundamente ni había echado raíces tan fuertes como en Francia, y la revolución no había producido efectos tan radicales, había

sacudido menos las fuerzas y las concepciones del pasado y, por último, había tenido más el aspecto de un factor de destrucción que de liberación.

Pero el estudio de la antigüedad alemana fue acompañado por la investigación de períodos similares. En América, la joven comunidad de los Estados Unidos, a comienzos del siglo XIX, había adelantado tanto que en ella se desarrolló una propia clase de intelectuales, una literatura y una ciencia norteamericanas. Lo que distinguía en particular a Norteamérica de Europa era la estrecha convivencia de la civilización capitalista de los blancos con la barbarie de los indios. Esto último se convirtió en un argumento que atrajo en particular a la literatura y a la ciencia. Poco después del romanticismo alemán, nació la novela norteamericana sobre los indios, e inmediatamente después de la escuela histórica del derecho, la resurrección del viejo mundo de fábulas y de leyendas y la lingüística comparada en Alemania, se dio en Norteamérica la investigación científica de la sociedad y la lengua de los indios.

Con anterioridad, cuando los ingleses se establecieron en las Indias orientales, había surgido la posibilidad, y hasta la necesidad de investigar lenguas, costumbres y leyes de esta zona. A comienzos del siglo XIX, llegó a Alemania el conocimiento del sánscrito, echando las bases de la lingüística comparada que, por su parte, permitió realizar importantes descubrimientos sobre la vida de los pueblos indogermánicos en su era primitiva.

Todo ello permitió también considerar las comunicaciones de observadores civilizados sobre pueblos salvajes o los hallazgos de armas y utensilios de pueblos desaparecidos de manera distinta al pasado, cuando tales cosas sólo eran tomadas por curiosidades. Ahora, en cambio, se convirtieron en materiales, en las partes descubiertas de la cadena del desarrollo social que había que prolongar en sentido retrospectivo para colmar algunas de sus lagunas.

Sin embargo, faltaba en todo este trabajo histórico el objeto que hasta entonces dominara toda la historiografía: el individuo humano excepcional. En las fuentes escritas, de donde antes se sacaba con exclusividad el conocimiento de

la historia humana, sólo se había encontrado el registro de lo extraordinario, ya que era la única cosa que parecía digna de ser notada al narrador de los acontecimientos coetáneo. ¡Quién se iba a poner a describir lo cotidiano, lo que todos sabían! El hombre extraordinario, el fenómeno extraordinario, como la guerra y la revolución, resultaron ser las únicas cosas dignas de transmitirse. Así, incluso para la historiografía tradicional, que no hacía más que transcribir las fuentes transmitidas de manera más o menos crítica, el gran hombre era el motor de la historia; en la época del feudalismo el rey, el *condottiero*, el fundador de religiones y el sacerdote. En el siglo XVIII, los intelectuales burgueses indicaron precisamente a estos elementos como responsables de todo el mal del mundo y en cambio elevaron a los filósofos, en tanto que legisladores y maestros, a la categoría de únicos portadores del progreso real. Pero todo progreso parecía ser únicamente exterior, simple cambio de trajes. La época en que las fuentes historiográficas eran más ricas, la época de la victoria de los griegos sobre la invasión persa, significaba cabalmente la culminación del desarrollo social. A partir de entonces la sociedad, en los países del Mediterráneo, había empezado a disolverse y a venirse cada vez más abajo hasta la época de las invasiones de los bárbaros. Los pueblos de Europa se volvieron a desarrollar con lentitud desde el punto de vista social, y hasta el siglo XVIII aún no habían superado en mucho el nivel de la antigüedad clásica, si ésta todavía podía servir de modelo en más de un punto de la política y la filosofía, y especialmente del arte.

Por eso toda la historia aparecía como un puro sube-y-baja, una repetición del mismo círculo y, ya que cada individuo siempre puede fijarse metas mayores que las que alcanza, ya que en consecuencia "fracasa" por norma, tal círculo aparecía como una cruel tragicomedia, en la que los individuos más elevados y más fuertes resultaban condenados a papeles desgraciados.

De manera totalmente distinta se concibió la historia primitiva que, como cada una de sus especializaciones —historia del derecho, lingüística comparada, etnología— en-

cuentra en los testimonios que elabora no lo que es excepcional e individual, sino lo que es cotidiano y habitual. Pero precisamente en tales cosas puede seguir la prehistoria una línea de desarrollo ascendente. Y cuanto más aumenta su material, cuanto más está en condiciones de comparar cosas similares, tanto más descubre que ese desarrollo no es casual sino conforme a leyes. Pero el material de que dispone está constituido, por una parte, por hechos de la *técnica*, y por la otra del *derecho* y la *moral*, de la *religión*. Establecer la conformidad a las leyes no quería decir otra cosa que poner en un nexo causal, sin el auxilio de acontecimientos e individuos extraordinarios, la técnica con las concepciones jurídicas, morales y religiosas.

Esta relación fue descubierta al mismo tiempo, desde otro punto de vista, con la *estadística*.

Mientras la *comuna* fue la institución económica más importante, no hubo ninguna necesidad de estadística. Por norma, las relaciones dentro de la comuna resultaban fácilmente dominables. Pero incluso cuando se formó una estadística, ésta no pudo proporcionar observaciones científicas porque escasamente se veía en la exigüidad de las cifras lo que era conforme a ley. Esto debió cambiar necesariamente cuando el modo de producción capitalista creó los estados modernos, que no constituían, como los del pasado, agregados de comunas y regiones sino cuerpos unitarios, con importantes funciones económicas. Además, el modo de producción capitalista no sólo desarrolló el estado en mercado interno, sino también el mercado mundial. Tal cosa produjo relaciones muy ramificadas, que no podían dominarse sin los medios de la estadística. Fundada con finalidades prácticas, como la recaudación de impuestos y el reclutamiento, el sistema aduanero y, por último, las compañías de seguros, ésta se extendió a campos cada vez más amplios, y finalmente proporcionó un material de observación bastante abundante, de donde se extraían leyes que debían llamar la atención de quien elaboraba ese material. Ya a fines del siglo XVII, Petty¹⁷ había creado en Inglaterra una "aritmética política", en la que sin embargo seguían teniendo gran importancia los juicios de valor. A

comienzos del siglo XIX, el método de los relieves estadísticos estaba tan perfeccionado y sus campos eran tan numerosos que se estuvo en condiciones de descubrir, con la mayor seguridad, lo que en la acción de grandes masas humanas corresponde a leyes. Alrededor de 1830, fue el belga Quetelet¹⁸ quien intentó por este camino elaborar una fisiología de la sociedad humana.

En las transformaciones de las acciones de los hombres, siempre se encontraron como factores determinantes las transformaciones materiales, generalmente *económicas*. Así, se comprobó que el aumento y la disminución de los delitos, de los suicidios y de los matrimonios estaban ligados al aumento y la disminución de los precios de los cereales.

No es que los motivos económicos sean por sí solos, por ejemplo, las causas de que generalmente se realicen los matrimonios. Nadie querrá explicar el instinto sexual como un motivo económico, pero la *transformación* en la cifra anual de los matrimonios está determinada por transformaciones de la situación económica.

Junto a todas estas nuevas ciencias, finalmente, aún hace falta recordar que parte de la historiografía moderna modificó su carácter. La Revolución Francesa se había presentado con tanta claridad como una lucha de clases, que sus historiadores no sólo debieron reconocer el hecho, sino que parte de ellos lo tomó como base para indagar, incluso en otros períodos de la historia, la función de las luchas de clases y descubrir en éstas las fuerzas motrices del desarrollo social. Pero a su vez las clases son un producto de la estructura *económica* de la sociedad, y de ello también derivan los *antagonismos*, y por ende la lucha de las clases. Lo que coherentiza a cada clase y la separa de las demás, determinando su contraste con estas últimas, es su *interés de clase* particular, una nueva especie de interés de la que no tenía idea ningún moralista del siglo XVIII, de cualquier corriente que fuera.

Con todos estos progresos y descubrimientos, que por cierto se presentaban frecuentemente de manera parcial y no siempre con claridad, estaban dados en el decenio 1840-50 todos los elementos esenciales de la concepción

materialista de la historia, que ya sólo esperaban ser dominados y reunidos en una formación unitaria. Como se sabe, esto lo hicieron Engels y Marx.

Sólo profundos pensadores como ellos podían lograrlo. En esta medida, se trató de su obra personal. Pero a ningún Engels ni a ningún Marx le hubiese resultado posible en el siglo XVIII, antes que todas las nuevas ciencias hubieran madurado, una cantidad suficiente de nuevos resultados. Por otra parte, hombres como Helvetius o Kant también habrían podido descubrir la concepción materialista de la historia si en su época hubiesen existido los presupuestos científicos de aquella. Por último, tampoco Engels y Marx, no obstante su genio y a pesar del trabajo preparatorio brindado por las nuevas ciencias, hubieran podido descubrir en su época la concepción materialista de la historia de no haberse puesto en el punto de vista del *proletariado* y de no haber sido, en consecuencia, *socialistas*. Esto también resultaba absolutamente necesario para descubrir tal concepción materialista de la historia. En este sentido, se trata de una filosofía proletaria, y las concepciones opuestas son filosofías burguesas.

La afirmación de la idea de la evolución en las ciencias sociales se produjo en una época de reacción cuando, antes que nada, no se planteaba la cuestión de un ulterior desarrollo de la sociedad, y sólo sirvió para explicar el desarrollo pasado y en cierto sentido, por lo tanto, para justificar —y alguna vez también transfigurar— el pasado. Así como en el romanticismo, también en la escuela histórica del derecho, en todo el estudio de la prehistoria y hasta en la sanscritología —recordemos, por ejemplo, el budismo de Schopenhauer—, se encuentra una atmósfera reaccionaria en los primeros decenios del siglo pasado. Lo mismo vale para aquella filosofía que hizo de la idea de la evolución de esa época el centro de su sistema: la filosofía hegeliana. También ella debería haber sido solamente la exaltación del desarrollo pasado, que hallaba su conclusión final en la monarquía por gracia divina. Como filosofía reaccionaria, esta filosofía del desarrollo también debía ser necesariamente una filosofía *idealista*, ya que el presente, la realidad,

estaba en demasiado gran contradicción con sus tendencias reaccionarias.

Cuando la realidad, vale decir la sociedad capitalista, llegó al punto de afirmarse realmente frente a estas tendencias, se volvió imposible la filosofía idealista de la evolución, que fue superada por un materialismo más o menos abierto. Pero sólo desde el punto de vista proletario resultaba posible traducir de manera materialista el pensamiento del desarrollo social, vale decir reconocer en el presente un desarrollo social que se producía según leyes naturales necesarias. La burguesía debía prohibirse por necesidad todo pensamiento de ulterior desarrollo social y rechazar cualquier filosofía evolutiva que indagase el desarrollo del pasado no sólo para comprenderlo, sino también para reconocer las tendencias a una nueva sociedad del *futuro* y forjar las *armas* para la *lucha del presente*, destinada a introducir esa forma social del futuro.

Ni bien quedó superado el período de la reacción espiritual luego de la gran revolución, la burguesía recuperó autoconciencia y vigor y puso fin a todo romanticismo artístico y filosófico para proclamar el materialismo, aunque no podía pasar al materialismo histórico. El materialismo histórico tenía sus raíces en la situación de la época, pero precisamente por eso sólo podía convertirse en la filosofía del proletariado y ser rechazado por la ciencia en la medida en que ésta estaba sometida a la burguesía, de tal manera que hasta Albert Lange, autor socialista de la *Historia del materialismo*,¹⁹ únicamente evoca a Karl Marx como economista y no como filósofo.

El principio de la evolución, aceptado universalmente por las ciencias naturales, por más fecundo que resulte para algunas ramas específicas de las ciencias del espíritu, sigue siendo letra muerta para tales ciencias en su conjunto, en la medida en que éstas son ciencia burguesa. Por lo demás, después de Hegel, la burguesía no podía ir más allá en su filosofía; ésta cayó en un materialismo bastante más limitado con respecto al materialismo del siglo XVIII, porque está subordinado a las ciencias naturales y no ofrece una teoría propia de la sociedad. Cuando tal materialismo limi-

tado dejó de caerle en gracia, la burguesía se volvió al antiguo kantismo purificado de todos los defectos superados por las ciencias naturales pero no de su ética, baluarte que ahora se opuso a la teoría materialista del desarrollo social.

En las ciencias económicas, la burguesía oscila entre una concepción histórica que, aun viendo un desarrollo de la sociedad, niega las leyes necesarias de tal desarrollo, y una concepción que reconoce las leyes necesarias de una sociedad, pero niega la evolución social y cree descubrir en la psicología del hombre primitivo aislado todas las categorías económicas de la sociedad moderna. A esta concepción la acompaña otra más, ligada a las ciencias naturales, que quiere reducir las leyes de la sociedad a las leyes de la biología, vale decir, a las leyes de los organismos vegetales y animales, lo que en el fondo no significa sino negar todas las leyes propias del desarrollo social.

Desde que la burguesía se volvió conservadora, únicamente desde el punto de vista proletario resulta posible todavía una teoría materialista del desarrollo social.

Es verdad que el nuevo materialismo dialéctico constituye un materialismo de tipo particular, que se diferencia sustancialmente del materialismo ligado a las ciencias naturales. Por eso alguno de sus partidarios expresó el deseo de remplazar la palabra materialismo por otra, a fin de evitar malentendidos.

Pero si Marx y Engels se atuvieron a la palabra materialismo, ello ocurrió en todo caso por la misma razón por la que se negaron a rebautizar su *Manifiesto comunista* como Manifiesto socialista. Hoy la palabra socialismo cubre una mercadería tan abigarrada que incluso abarca al socialismo cristiano y nacional de todo tipo; la palabra comunismo define inequívocamente y con claridad la finalidad del proletariado, que en la batalla revolucionaria lucha por su emancipación.

Así, en una definición del materialismo dialéctico como "monismo", o "criticismo", o "realismo", también se habría perdido cualquier contraste con el mundo burgués. En cambio la palabra "materialismo" siempre significó,

desde que el cristianismo se convirtió en la religión dominante, en una filosofía de *lucha* contra los poderes dominantes. Por eso cayó en descrédito para la burguesía, pero precisamente gracias a ello nosotros, fautores de la filosofía proletaria en su múltiple desarrollo, tenemos todos los motivos para atenernos a ese nombre que designa nuestra filosofía, nombre que también puede ser justificado de manera concreta.

Y una concepción de la ética que nazca de esta filosofía puede presentarse como ética materialista.

2. EL ORGANISMO DE LA SOCIEDAD HUMANA

a) *El desarrollo técnico*

Desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia, consideremos ahora al hombre en el estadio donde lo dejamos en el capítulo anterior, en el límite que lo separa de los demás animales. ¿Qué es lo que lo eleva por encima de éstos? Entre él y los animales, ¿subsisten en todos los puntos solamente diferencias graduales o también una diferencia sustancial? El hombre no es sustancialmente distinto al animal, ni como criatura pensante ni como criatura moral. ¿Pero quizá la diferencia consista en el hecho que *produce*, vale decir adapta a sus finalidades los materiales que encuentra en la naturaleza, cambiando la forma y lugar de éstos? También esta actividad se encuentra en el mundo animal. Prescindiendo completamente de varios insectos, como las abejas y las hormigas, encontramos en los animales de sangre caliente, y hasta en algunos peces, tipos de actividad productiva, vale decir la producción de lugares para empollar y vivir: nidos, madrigueras, etcétera. Y por más que mucha de esta actividad productiva también pueda ser resultado de instintos y disposiciones hereditarias, a menudo está adaptada con tanta oportunidad a las diversas situaciones que incluso debe darse en ella una función de la conciencia, del conocimiento de los nexos causales.

¿O acaso es el uso de *instrumentos* el que eleva al hom-

bre por encima del animal?, No, ni siquiera esto. En los monos ya encontramos por lo menos los comienzos del uso de instrumentos, de ramas de árbol para la defensa, de piedras para cascar nueces y demás cosas por el estilo. Su inteligencia así como el desarrollo de los pies en manos capacita a los monos para hacerlo.

Por ende, ni la *producción de medios de consumo*, ni siquiera el *empleo de instrumentos* diferencia al hombre del animal. Lo que caracteriza únicamente al hombre es la *producción de instrumentos* que sirven para la producción, para la defensa, para el ataque. En el mejor de los casos, el animal es capaz de *encontrar* el instrumento en la naturaleza pero no está en condiciones de *inventarlo*. Puede producir cosas para su uso inmediato, construir viviendas, hacer provisiones de víveres, pero no llega a pensar en producir cosas que no sirvan para el consumo directo sino para la producción de medios de consumo.

Con la *producción de los medios de producción* da comienzo el paso del hombre-animal al hombre, mediante el cual éste se desprende del resto del mundo animal para fundar su reino, un reino con un tipo particular de desarrollo, completamente desconocido para el resto de la naturaleza y sin nada que se le pueda parangonar en ella.

Mientras el animal produce con los órganos de que lo dotó la naturaleza o utiliza solamente instrumentos que la naturaleza le da, no puede ir más allá de los medios que la naturaleza pone a su disposición. Su desarrollo sólo tiene lugar de manera que su organismo se desarrolla, y sus órganos se transforman, incluido el cerebro: proceso lento e inconsciente, efectivizado por la lucha por la existencia, que en modo alguno puede acelerar el animal con su actividad consciente.

En cambio la invención y la producción del instrumento, en el más amplio sentido de la palabra, significa que el hombre se procura consciente e intencionalmente nuevos órganos, y que refuerza o prolonga sus órganos naturales, de modo que puede producir mejor y más fácilmente la misma cosa que tales órganos producían, y también queda en condiciones de obtener resultados que antes le era com-

pletamente imposible obtener. Pero como el hombre no es simplemente un animal dotado de inteligencia superior y de manos —el presupuesto necesario para el uso y la producción de instrumentos—, sino que también debe haber sido desde el comienzo un animal social, la invención y la producción de un instrumento por parte de un individuo particularmente dotado —un Marx o un Kant o un Aristóteles que hubiesen habitado los árboles de la selva virgen tropical— no se perdieron con su muerte. Su horda asumió la invención y la desarrolló, y consiguió mediante ella una posición ventajosa en la lucha por la existencia, de modo que su descendencia y sus ramificaciones prosperaron mejor que los demás compañeros de especie. Toda otra capacidad intelectual presente en la horda sirvió desde ese momento para perfeccionar el descubrimiento o hacer nuevos descubrimientos.

Si cierto grado de inteligencia y el desarrollo de la mano eran los presupuestos para la invención y la producción de instrumentos, el carácter social del hombre aportó el presupuesto para acumular constantemente nuevos descubrimientos y perfeccionar los viejos; por ende, para desarrollar constantemente la técnica. El proceso lento, inconsciente e insensible del desarrollo de los organismos en la lucha por la existencia, tal cual impera en todo el resto del mundo orgánico, retrocede cada vez más desde ese momento en provecho de la transformación, de la adaptación y del perfeccionamiento *consciente* de los órganos; en provecho de una evolución que en sus comienzos, si se la mide con patrones modernos, aún resulta infinitamente lenta e insensible, pero que con todo ya empieza a andar a un ritmo mucho más rápido que el provocado por la selección natural. De ahora en más, el progreso técnico constituye la base de todo el desarrollo de la humanidad. En él, y no en alguna particular chispa divina, se basa todo aquello por lo cual el hombre se distingue del animal.

Cada paso por este camino del desarrollo técnico es un paso consciente y querido. Cada paso corresponde a la aspiración de aumentar artificialmente las fuerzas del hombre más allá de los límites fijados por la naturaleza. Pero

cada uno de tales progresos técnicos comporta necesariamente efectos que no fueran queridos ni podían serlo por sus autores, ya que éstos no estaban en condiciones de suponer ni siquiera remotamente los efectos que, como los de la selección natural, pudieran ser llamados adaptaciones al ambiente, pero a un ambiente que el hombre mismo transformó artificialmente. En tales adaptaciones la conciencia, el conocimiento del nuevo ambiente y de sus necesidades tiene, a su vez, una función, que, sin embargo, no es una función de fuerza motriz independiente y normativa.

b) Técnica y modo de vida

Para aclarar lo que se dijo, tratemos de imaginar qué tiene que haber sucedido desde el momento en que le salieron los primeros instrumentos al hombre primitivo; desde el momento en que sacó de la piedra y el palo, que ya empleaba el mono, un martillo, un hacha o una lanza. Naturalmente, la descripción que sigue no puede ser más que hipotética, ya que no poseemos testimonios del proceso total, y, por lo demás, no debe servir de demostración sino sólo de dilucidación. Por eso la imaginamos lo más simple posible y, por ejemplo, prescindimos de la influencia que la pesca debe haber tenido sobre el hombre primitivo.

Ni bien el hombre tuvo la lanza, se encontró en condiciones de cazar animales más grandes y, de ahí en adelante, la carne se volvió cada vez más importante para su nutrición. Pero la mayoría de los animales más grandes viven en tierra y no sobre los árboles; por ende, la caza hizo bajar al hombre de sus regiones aéreas a tierra. Eso no basta. Los animales que mejor se podían cazar —los rumiantes— se encuentran con bastante rareza en la selva virgen y prefieren amplias extensiones verdes: las praderas. Cuanto más se convertía el hombre en cazador, tanto más pudo salir antes de la selva virgen tropical, en la que el hombre primitivo quedara confinado.

Esta descripción, como se dijo, sólo está fundada en suposiciones. El proceso de desarrollo también puede haber sido distinto. Así como la invención del instrumento y del

arma podía impulsar al hombre a dejar la selva por la pradera más libre y con vegetación más rala, las causas que alejaron al hombre primitivo de su habitat originario pueden haber sido, de manera igualmente verosímil, la ocasión para inventar armas e instrumentos. Supongamos por ejemplo que la masa de los hombres haya crecido más allá de las posibilidades de nutrición, o bien que un período glacial haya hecho bajar los glaciares de las cordilleras del Asia central y desplazado a los habitantes de esos valles de sus selvas vírgenes a las praderas colindantes, o que la creciente sequedad del clima haya raleado cada vez más las selvas vírgenes y hecho surgir en su lugar praderas cada vez más vastas. En cualquiera de estos casos, el hombre se habría visto obligado a renunciar a su vida arborícola y a moverse más por tierra; también habría tenido que buscar cada vez más alimento animal y ya no habría podido nutrirse de frutas en tan gran medida. El nuevo modo de vida lo habría inducido a usar cada vez con mayor frecuencia piedras y palos, acercándolo cada vez más a la invención de los primeros instrumentos y de las primeras armas.

Pero cualquiera haya sido el proceso de desarrollo supuesto, ya el primero o bien el segundo —aunque ambos puedan haberse verificado de manera independiente en puntos diversos—, de cada uno de ellos resalta con claridad la estrecha acción recíproca existente entre los nuevos medios de producción y el nuevo modo de vida, y las nuevas necesidades. Cada uno de estos factores produce con necesidad natural al otro; cada uno se convierte necesariamente en causa de mutaciones que, a su vez, involucran nuevas mutaciones. De tal modo, toda invención genera inevitablemente efectos que dan impulso a otras invenciones y, una vez más, a nuevas necesidades y modos de vida, que siguen determinando nuevas invenciones, etcétera: cadena de desarrollo infinito que se vuelve tanto más variada y rápida cuanto más avanza, y cuanto más crece, de tal modo, la posibilidad y la facilidad de nuevas invenciones.

Ahora consideremos las consecuencias que debía entrañar la consolidación de la caza como fuente de nutri-

ción para el hombre y su abandono de la selva virgen tropical.

Junto a la carne el hombre agregó a la lista de sus víveres, en remplazo de la fruta, raíces y verduras, el trigo y el maíz. Pero así se realizó un progreso ulterior. En la selva virgen el cultivo de plantas resulta imposible, y las fuerzas del hombre primitivo no consiguen ralea la selva virgen. Por lo demás, éste ni siquiera podía llegar a tal idea. Vivía de frutas, pero plantar árboles que sólo dan fruta al cabo de muchos años ya presupone un alto grado de civilización y un largo período de residencia. En cambio el cultivo de verduras en prados y estepas resulta mucho más fácil que en la selva virgen, y se puede efectuar con los medios más simples. Es más, la idea de cultivar verduras, que a menudo echan el fruto al cabo de pocas semanas, resulta mucho más accesible que la de plantar árboles frutales. En este caso causa y efecto están tan cerca que es fácil olvidar su conexión, y hasta el inconstante hombre prehistórico podía esperar y pasar el período entre siembra y cosecha en las cercanías del terreno cultivado.

Por otra parte, sin embargo, el hombre se halló mucho más expuesto a los cambios climáticos que en su patria originaria, ni bien abandonó la selva virgen tropical. En la densa selva, las oscilaciones de la temperatura entre el día y la noche resultan mucho más pequeñas que al aire libre, donde de día se siente el ardor implacable del sol y a la noche una fuerte irradiación y enfriamiento. En la selva virgen las tormentas se notan mucho menos que en un terreno abierto, y éste también ofrece menor protección contra la lluvia y el granizo que el follaje casi impenetrable de la selva virgen. De este modo el hombre, metido en la pradera, debió sentir la necesidad de un techo y una vestimenta, necesidad completamente ajena al hombre primitivo en la selva virgen tropical. Si ya los antropoides se construían para el reposo nocturno nidos hechos y derechos, él debía erigir paredes y techos protectores o buscar refugio en las cavernas. Por otra parte, era natural revestirse con la piel del animal abatido que quedaba tras haberle sacado la carne. La necesidad de protegerse del frío fue incluso el

primer motivo que indujo al hombre a desear la posesión del fuego. Aquél pudo reconocer su utilidad técnica paulatinamente, después de haberse servido de él desde hacía tiempo. En cambio el calor derivado resulta inmediatamente perceptible. Probablemente jamás se llegue a establecer con seguridad de qué manera el hombre consiguió la posesión del fuego. Pero es cierto que el hombre no lo necesitaba en la selva virgen tropical como fuente de calor y que ni siquiera tenía posibilidad de conservarlo, dada la continua y difundida humedad. Sólo en terreno seco, donde podían encontrarse por doquier grandes cantidades de material inflamable —musgos, hojarasca, ramitas secas—, podían nacer incendios que diesen a conocer el fuego al hombre. Quizá mediante el rayo, antes que con las chispas de los pedernales —el primer instrumento del hombre primitivo—, o quizá con el calor que, por ejemplo, se desprendía cuando se agujereaba madera dura.

Así se ve cómo se transformó toda la vida del hombre, sus necesidades, sus habitats, sus medios de sustento, comportando, una tras otra, numerosas invenciones ni bien se hizo la primera, ni bien se logró fabricar una lanza o una hoz. En todas estas transformaciones, la conciencia tuvo una gran función, pero fue la conciencia de generaciones, diferentes a las que habían inventado la lanza o la hoz. Y las *tareas* que así se fijaron a la conciencia de las generaciones posteriores no fueron fijadas por la de las generaciones anteriores, sino que brotaron por sí mismas, necesariamente, ni bien se había hecho la invención.

Pero con la mutación de los habitats, de las necesidades, del modo de procurarse con qué vivir, de todo el modo de vida, no está agotado el efecto de la invención.

c) *Organismo animal y organismo social*

La división del trabajo de los órganos en el organismo animal tiene sus límites determinados, ya que crecieron con el organismo, éste no puede cambiarlos a su antojo y su número es limitado. Por otra parte, de este modo, también se da un límite para la multiplicidad de sus funciones de

que es capaz un organismo animal. Por ejemplo, resulta imposible que el mismo miembro sirva de manera igualmente perfecta para aferrar, correr y volar, prescindiendo totalmente de especializaciones más avanzadas.

En cambio el hombre puede cambiar el instrumento, puede adaptarlo a una única finalidad determinada; cuando logró esta finalidad, lo deja de lado y no le resulta un impedimento en trabajos totalmente distintos, para los que emplea otros instrumentos. Así como el número de sus miembros es limitado, es ilimitado el número de sus instrumentos.

Pero no sólo es limitado el número de los órganos del organismo animal, sino que también es limitada la fuerza con que cada uno de ellos puede ser movido. En ningún caso tal fuerza puede superar la fuerza del individuo a la que pertenecen, sino que también debe ser siempre inferior, ya que tiene que alimentar todos sus órganos junto con aquellos que mueve. En cambio la fuerza que mueve un instrumento no se limita en absoluto a la de cada hombre. Ya que aquél está separado del individuo humano, pueden unirse más individuos para moverlo, y hasta emplear para esta finalidad fuerzas distintas de las humanas, por ejemplo las de los animales de tiro, la del agua, el viento, el vapor.

Así, en oposición al organismo animal, el desarrollo de los órganos artificiales del hombre es ilimitado o, si se mide según conceptos humanos, al menos sólo da con sus límites en la cantidad de las fuerzas motrices que el sol y la tierra ponen a disposición del hombre.

La separación de los órganos artificiales del hombre, de su personalidad, entraña, sin embargo, una consecuencia más. Si los órganos del organismo animal crecen junto con éste, ello significa que cada individuo tiene a su disposición los mismos órganos. Únicamente constituyen excepción los órganos de la reproducción; sólo en este campo, en los organismos superiores, tiene lugar una división del trabajo. Cualquier otra división del trabajo dentro de la sociedad animal se funda simplemente en el hecho que determinados individuos, durante un tiempo determinado, asumen funciones particulares, por ejemplo la de la vigilancia, la

guía, etcétera, sin usar a este fin órganos distintos a los de los demás individuos.

En cambio la invención del instrumento hace que en una sociedad, particulares individuos empleen particulares instrumentos o los empleen más que otros individuos y, todavía, sepan emplearlos mejor que otros. Así llegamos a una forma de *división del trabajo* dentro de la sociedad humana que es de tipo totalmente distinto a sus escasos rudimentos dentro de las sociedades animales. En éstas, a pesar de la división del trabajo, el individuo sigue siendo un ser para sí, que posee todos los órganos necesarios a su sustento. Dentro de la sociedad humana tal estado de cosas cambia cuanto más se desarrolla la división del trabajo. Cuanto más desarrollada está ésta, tanto mayor es el número de órganos de que la sociedad dispone para garantizar el propio sustento y efectivizar el propio modo de vida. Pero tanto mayor es también el número de órganos necesarios y tanto más independientes son los órganos de que dispone cada individuo. Cuanto mayor es el poder de la sociedad sobre la naturaleza, tanto más inerte está el individuo fuera de la sociedad y tanto más depende de la sociedad. La sociedad animal, que nació de manera natural, no arranca a su miembro de la naturaleza. En cambio la sociedad humana constituye para el individuo humano un mundo totalmente particular, distinto al resto de la naturaleza; un mundo que evidentemente interviene en su existencia de manera mucho más determinante que la naturaleza, y a cuya altura más se siente el individuo cuanto más aumenta la división del trabajo.

Y ésta resulta prácticamente ilimitada, como en general el progreso técnico, estando solamente limitada por la extensión del género humano.

Vimos más arriba que la sociedad animal es un organismo de tipo particular, distinto al vegetal y animal; así vemos ahora que, a su vez, la sociedad humana también constituye un organismo particular, que no sólo se diferencia del individuo vegetal y animal, sino incluso de la sociedad animal.

Ante todo, se nos presentan dos diferencias. Ya vimos que el individuo animal posee todos los órganos que nece-

sita para la existencia; sin embargo, cuando la división del trabajo está avanzada, el individuo humano no puede vivir solo, sin la sociedad: los Robinsones que producen todos los medios por sí solos, únicamente existen en los libros de lectura y en las obras científicas de la economía burguesa, que creen que el mejor camino para descubrir las leyes de la sociedad consiste en prescindir completamente de ésta. El hombre con todo su ser depende de la sociedad, que lo domina, y sólo a través de sus características se vuelven comprensibles las características del hombre.

Sin embargo, las características de la sociedad están en constante mutación, ya que a diferencia de la sociedad animal, la humana está sometida a un desarrollo, debido a los progresos de su técnica. La sociedad animal sólo se desarrolla, verosímelmente, en la misma medida que la especie animal que forma. Mucho más rápido se produce el proceso de desarrollo de la sociedad humana. Pero nada más falso que considerar este desarrollo como similar al del individuo, distinguiendo en él los estadios de la juventud, la madurez, la decrepitud y la muerte. Mientras no se agoten las fuentes energéticas de que dispone la tierra; mientras, por ende, no desaparezca la base del progreso técnico, no debemos esperar la decrepitud ni la muerte natural de la sociedad humana: ésta se desarrollará cada vez más con el progreso de la técnica y, en tal sentido, es inmortal.

Cada sociedad está formada por el aparato técnico de que dispone y por los hombres que lo ponen en movimiento; con tal finalidad, éstos entran en una serie múltiple de relaciones sociales. Mientras se perfeccione ese aparato técnico y los hombres lo muevan, sin disminuir en número ni en energía espiritual y física, no se puede hablar de un ocaso, del fin de tal sociedad.

Semejante cosa no ocurrió en ninguna sociedad pasada de manera durable. Por cierto, puede ocurrir que transitoriamente, a consecuencia de las características que aún nos queda por ver, las relaciones sociales, surgidas de las necesidades sociales, se anquilosen y conviertan en obstáculos para el progreso del aparato técnico y para el crecimiento de los miembros de la sociedad, ya sea en número como en

fuerzas espirituales y físicas, y hasta provoquen un movimiento reaccionario. Pero desde el punto de vista de la historia, ello no puede durar mucho; antes o después estas cadenas puestas al desarrollo serán rotas o por movimientos y revoluciones internas o —cosa que ocurrió a menudo— por choques externos, mediante la guerra. A veces, además, la sociedad ha cambiado una parte de sus miembros o sus confines o su nombre, y pudo parecerle al observador que la sociedad, que ya mostraba los signos de la vejez, estuviese condenada a extinguirse. Pero en realidad, si queremos tomar una imagen del organismo animal, sólo atravesaba una enfermedad de la que se recuperaría con renovada fuerza. Así, por ejemplo, no murió la sociedad de la época imperial romana, sino que rejuveneció con la sangre de los bárbaros germanos, y después de las invasiones comenzó a mejorar y construir su aparato técnico con una parte de los nuevos hombres.

3. LAS MUTACIONES DE LA FUERZA DE LOS INSTINTOS SOCIALES

a) *El lenguaje*

Como la sociedad humana, en oposición a la sociedad animal, se encuentra en un continuo proceso evolutivo, así también los hombres que la constituyen deben transformarse constantemente. La mutación de las condiciones de vida reacciona necesariamente sobre la naturaleza del hombre; la división del trabajo desarrolla o transforma necesariamente muchos de sus órganos naturales. Así, por ejemplo, el desarrollo del hombre-mono de comedor de frutas a comedor de animales y plantas que crecen en la superficie del suelo, debe haber estado ligado a una transformación de las manos posteriores en pies. Por otra parte, desde que se inventó el primer instrumento, ningún animal como el hombre estuvo expuesto a tantas, múltiples y rápidas mutaciones de su ambiente natural; ningún animal tuvo problemas tan grandes y siempre crecientes de adaptación a los nuevos

ambientes; ninguno como él debió emplear tanto la propia conciencia. Ya en los comienzos de la carrera que inició inventando el primer instrumento, el hombre era superior a los demás animales por su capacidad de adaptación y su facultad cognoscitiva, y en el transcurso de su historia debía elevar al máximo ambas propiedades.

Si las mutaciones de la sociedad están en condiciones de transformar el organismo de los hombres, sus manos, sus pies, su cerebro, mayormente y con más rapidez todavía pueden transformar su conciencia, sus concepciones sobre lo que es útil y nocivo, bueno y malo, posible e imposible.

Si el hombre empieza su ascenso por encima de la animalidad inventando el instrumento, no precisa crear en primer lugar un contrato social, como se suponía en el siglo XVIII y todavía cree más de un teórico del derecho en el XX. Este ya entra en su desarrollo humano en tanto que animal social, con fuertes instintos sociales. El primer efecto ético de la sociedad humana debe ser un influjo sobre la fuerza de tales instintos sociales. Según el carácter de la sociedad, estos instintos se refuerzan o debilitan. Nada más errado que la concepción según la cual los instintos sociales deben reforzarse regularmente en la medida en que se desarrolla la sociedad.

En los comienzos del desarrollo humano por cierto que se habrá verificado eso. La sociedad humana deja subsistir ulteriormente en su pleno vigor aquellos impulsos que dentro del mundo animal ya habían desarrollado los instintos sociales, pero les añade otros nuevos con la *comunidad del trabajo*, con la *colaboración en el trabajo*. Esta colaboración debe haber vuelto necesario un nuevo instrumento del intercambio social, de la comprensión social: el *lenguaje*. Los animales sociales pueden arreglárselas con pocos medios para entenderse: gritos de seducción, de alegría, de miedo, de alarma, de ira y otros sonidos derivados de sensaciones. Entre los animales, cada individuo es un todo capaz de existir por sí solo. Pero tales sonidos derivados de las sensaciones no bastan si hay que trabajar en conjunto, si hay que distribuir distintos trabajos o intercambiar distintos productos. No bastan a individuos que están inermes sin la

colaboración de otros individuos. La división del trabajo resulta imposible sin un lenguaje que no sólo designe sensaciones sino también cosas y procesos, y únicamente puede desarrollarse en la medida en que se forma el lenguaje y éste, a su vez, conlleva la necesidad de aquella.

En el lenguaje mismo, lo originario es la designación de las *actividades* —se entiende, de las humanas—, y la designación de las *cosas* es posterior. Los verbos son más antiguos que los sustantivos y forman las raíces de donde derivan éstos.

Así dice Lazarus Geiger en *El origen del lenguaje*:

“Si nos pregunta por qué la luz y el calor no fueron objetos denominables para el primer peldaño del lenguaje y en cambio sí lo fue el extender un color, la respuesta es: el hombre dominó al principio solamente sus *acciones* o las de sus semejantes; prestó atención a lo que sucedía en sí mismo y en sus alrededores, a lo que le interesaba inmediatamente, cuando aún no tenía facultad alguna de concebir ni ningún sentido para cosas tan altas como la luz y la oscuridad, el esplendor y el relámpago. Si volvemos a examinar los numerosos conceptos a que ya pasamos revista encontramos que en sus comienzos remedan un ámbito extremadamente limitado de *movimientos humanos*. Por eso los conceptos de los objetos de la naturaleza salen, con curiosos rodeos, de la visión de una *actividad humana* que de algún modo los hace comparecer e incluso produce con frecuencia sólo algo muy lejanamente parecido a ellos. Así el árbol resulta algo descortezado, la tierra algo triturada y el trigo que crece sobre ella algo desgranado. Así la tierra y el mar, y a menudo hasta el cielo, mediante el concepto de nube, derivan de la misma representación fundamental de algo triturado o extendido, desde algo semifluido hasta el estado arcilloso”.

Este comportamiento del desarrollo lingüístico no despierta asombro si concebimos como primer cometido del lenguaje el de la comprensión entre los hombres en *actividad* y *movimientos* comunes. Tal función del lenguaje, como auxiliar del proceso productivo, explica incluso, por

ejemplo, por qué el lenguaje en sus comienzos tiene tan pocas designaciones para los colores. Gladstone y otros dedujeron que los griegos de Homero y otros pueblos primitivos aún no sabían distinguir muy bien los colores: nada más equivocado. Las investigaciones han demostrado que los pueblos bárbaros tenían un sentido del color bastante desarrollado, pero que su *técnica del color* aún está poco desarrollada; que el número de colores que podían producir era pequeño y que por eso también era pequeño el número de apelativos para los colores.

“Si el hombre llega a emplear una materia colorante, para él el nombre de esa materia asumirá con facilidad un carácter de adjetivo. De este modo nacen los primeros nombres de los colores.”*

Grant Allen subraya, además, que incluso hoy los nombres de los colores aumentan en la medida en que se desarrolla la técnica de los colores. Ante todo, los nombres de los colores sirven a los fines de la *técnica* y no a los de la *descripción de la naturaleza*.

No se puede comprender el desarrollo del lenguaje sin el desarrollo del modo de producción. De éste también depende si una lengua sigue siendo el dialecto local de una pequeña horda o se convierte en lengua mundial, hablada por centenares de millones de hombres.

Con el desarrollo del lenguaje, sin embargo, se adquiere un medio enormemente grande de cohesión social, un inmenso refuerzo y una conciencia más clara de los instintos sociales. Por cierto que aquél también genera efectos totalmente distintos, se convierte en el medio más poderoso de conservar conocimientos adquiridos, de difundirlos y transmitirlos a las generaciones posteriores. Sólo el lenguaje permite formar conceptos, pensar de manera científica; sólo él determina el desarrollo de la ciencia y, por ende, la sujeción de la naturaleza a la ciencia.

Recién ahora adquiere el hombre dominio sobre la naturaleza, pero también una aparente independencia de sus

* Grant Allen, *The colour sense*, p. 254.

influencias exteriores, que en él despierta la idea de la libertad. Permítaseme aquí una pequeña digresión.

Schopenhauer observa con bastante justeza:

“Para el animal sólo existen representaciones *intuitivas* y, por eso también, motivos intuitivos únicamente: de aquí que sea evidente la dependencia de sus actos de voluntad de los motivos. En medida no menor ésta también existe en el hombre y el hombre también está movido (suponiendo su carácter individual) por motivos con la más rígida necesidad, sólo que éstos son por lo general no representaciones *intuitivas* sino *abstractas*, vale decir conceptos, pensamientos que, sin embargo, son el resultado de anteriores intuiciones y, por ende, de la influencia externa sobre él. Pero ello le confiere una libertad *relativa* en comparación con el animal. En efecto, el hombre no está determinado, como el animal, por el ambiente *intuitivo*, presente, sino por sus pensamientos extraídos de anteriores experiencias o transmitidos mediante la enseñanza. Por eso el motivo que lo mueve necesariamente no está ante la vista del espectador junto con la acción, sino que él lo lleva en la propia cabeza. Esto no sólo da un carácter evidentemente distinto al del animal a sus acciones, sino también a todos sus movimientos: es como si hilos más sutiles, invisibles, lo tiraran. Por ende sus movimientos llevan la impronta del propósito y de la intención, que les otorga una apariencia de independencia, distinguiéndolos visiblemente de los del animal. Todas estas grandes diferencias, sin embargo, dependen exclusiva y completamente de la capacidad de formarse representaciones y conceptos abstractos”.

La capacidad de formar representaciones abstractas depende a su vez del *lenguaje*. Con toda verosimilitud, fue una laguna en el lenguaje la que dio lugar a las primeras formaciones conceptuales. En la naturaleza sólo hay objetos singulares, pero el lenguaje resulta demasiado pobre para poder designar las cosas singularmente. Por eso el hombre debe designar las cosas semejantes entre sí con la misma palabra, pero así ya inicia inconscientemente una actividad científica: el resumen de lo semejante, la separación de lo

distinto. En efecto, el lenguaje no es solamente un órgano para la *comprensión* recíproca entre hombres distintos: también se ha convertido en un órgano del *pensamiento*. Aunque no se hable con otras personas y se piense a solas, hay que revestir cada pensamiento con determinadas palabras.

Si de este modo el lenguaje da al hombre una libertad relativa con respecto al animal, no hace otra cosa que desarrollar sobre una base más elevada lo que ya iniciara la formación del cerebro.

En los animales inferiores los nervios motores están en directa correlación con los nervios sensores; aquí, todo estímulo externo determina inmediata y directamente un movimiento. Pero paulatinamente se desarrolla un núcleo nervioso principal como centro de todo el sistema nervioso, que recibe todos los estímulos y no debe transmitirlos de inmediato a los nervios motores sino que puede acumularlos y elaborarlos. De este modo, el animal superior junta experiencias que es capaz de evaluar, e instintos que en determinadas circunstancias hasta resulta capaz de heredar.

Ya aquí, entonces, el nexo entre el estímulo externo y el movimiento queda obnubilado por la mediación del cerebro. A través del lenguaje, que permite comunicar experiencias a los demás así como crear conceptos abstractos, nociones y convicciones científicas, el nexo entre sensación y movimiento se vuelve en muchos casos completamente irreconocible.

Algo parecido sucede en la economía. La forma más originaria de la circulación mercantil es el intercambio de mercancías: de productos que sirven al consumo personal o productivo. Aquí, cada una de las dos partes da y recibe un objeto de consumo. La finalidad del intercambio, el consumo, resulta evidente.

La cosa cambia cuando interviene un elemento que mediatiza la circulación, el *dinero*. Ahora es posible vender sin comprar inmediatamente, así como el cerebro permite que actúen estímulos sobre el organismo sin determinar un movimiento repentino. Y así como aquél permite juntar un tesoro de experiencias y de impulsos, que hasta puede here-

darse, también —como se sabe— se pueden acumular tesoros con el dinero. Y así como el rejunte de ese tesoro de experiencias y de instintos permite por último, mediante la sustitución de necesarios presupuestos sociales, desarrollar la ciencia y dominar la naturaleza con el espíritu humano, también la acumulación de tesoros de dinero, mediante la sustitución de determinados presupuestos sociales, permite transformar el dinero en capital, que aumenta al extremo la productividad del trabajo humano y en pocos siglos transformó mucho más el mundo que centenares de miles de años precedentes.

Y así como existen filósofos que creen que los elementos que mediatizan la relación entre sensación y movimiento (cerebro y lenguaje, facultad cognoscitiva e ideas), no son puros medios para dar a este contexto la forma más oportuna y más útil al individuo y la sociedad, y por ende para aumentar notablemente sus fuerzas, sino que por sí mismos resultan generadores independientes de fuerzas y, al fin y al cabo, de manera directa, los creadores del mundo, también existen economistas que se imaginan que el dinero —que mediatiza la circulación de las mercancías y, en cuanto capital, da la posibilidad de desarrollar enormemente las fuerzas productivas humanas— es el autor de tal circulación, el creador de tales fuerzas, el generador de todos los valores producidos más allá del rendimiento del más primitivo trabajo manual.

La teoría de la productividad del capital se funda en un proceso de pensamiento totalmente análogo al de la libertad del querer y de la hipótesis de una ley moral que regule, independientemente del tiempo y del espacio, nuestras acciones en el tiempo y en el espacio.

Era perfectamente lógico que Marx combatiese tanto uno como el otro modo de pensar.

b) Guerra y propiedad

Otro medio de reforzar los instintos sociales, junto con la comunidad del trabajo y del lenguaje, está constituido por el desarrollo social, con la aparición de la *guerra*.

No tenemos ningún motivo para suponer que el hombre primitivo haya sido guerrero. Puede que hayan chocado hordas de hombres-monos que se encontraban sobre la ramazón de los árboles en lugares donde había comida, y que una haya echado a la otra. Pero entre los monos actuales no se hallan ejemplos a partir de los cuales se pueda deducir que se llegó a matar a los adversarios. Verdad que a propósito de los gorilas machos se cuenta que a veces pelean con tanta furia que terminan en la matanza y el asesinato, pero se trata de luchas por una hembra, no por la comida.

Otra cosa ocurre ni bien el hombre se convierte en cazador, pues dispone de armas adaptadas para matar y, en consecuencia, se habitúa a derramar sangre y a quitar la vida a los demás. A ello se agrega una circunstancia ya subrayada por Engels para explicar la antropofagia, que en este estadio se presenta a menudo: la incertidumbre sobre las fuentes de comida. La comida vegetariana se encuentra en abundancia en la selva tropical. En cambio en las praderas, frutos y raíces no se encuentran por doquier, y el botín del salvaje es casual en gran medida. Por eso los animales rapaces también han logrado la capacidad de poder soportar el hambre durante un tiempo increíble. Pero el estómago humano no es tan perseverante. De ahí que el hambre arroje fácilmente a una tribu de salvajes a una lucha mortal con una tribu vecina que ha ocupado una buena zona de caza; entonces la furia del combate y el hambre los impulsan, por último, no sólo a *abatir* al enemigo, sino también a *devorarlo*.

De este modo el progreso técnico desarrolla luchas totalmente ajenas al hombre-mono; no luchas con animales de otra especie, sino con compañeros del mismo género; luchas a menudo mucho más cruentas que las libradas con el leopardo o la pantera, de quienes al menos los monos más grandes saben defenderse muy bien si están unidos en masas muy numerosas.

Nada más equivocado que creer que la civilización progresiva y el aumento del saber también conllevan, necesariamente, un sentido superior de humanidad. Más bien se

podría decir que el mono es más humano que el hombre. El asesinato y la matanza de compañeros de la propia especie, por razones económicas, son productos de la civilización de la técnica de las armas. Y hasta hoy gran parte del trabajo intelectual de la humanidad está dedicado a perfeccionarla.

Sólo en particulares circunstancias y en clases particulares se produce, con el ulterior avance de la civilización, lo que llamamos mitigación de las costumbres. La progresiva división del trabajo asigna la matanza de animales y de hombres —caza, masacre, ejecuciones, guerra— a clases particulares, que dentro de la civilización hacen de la tosquedad y la crueldad su profesión y su deporte. Otras clases quedan dispensadas de la necesidad, y a menudo de la posibilidad, de derramar sangre: por ejemplo los campesinos vegetarinos de los valles fluviales de la India, a quienes la naturaleza no permite mantener grandes rebaños y a cuyos ojos el bovino resulta demasiado precioso, como animal de tiro y productor de leche, para que puedan pensar en matarlo. Incluso la mayoría de los habitantes de las ciudades en los estados europeos, desde que terminaron las repúblicas campesinas y se afirmaron los ejércitos mercenarios además del oficio de carnicero, quedaron dispensados de la necesidad de matar seres vivientes. Particularmente los intelectuales se habían distanciado tanto de cualquier derramamiento de sangre durante siglos que esta acción los llenaba en su mayor parte de horror, y atribuían tal actitud a su inteligencia superior, que habría despertado en ellos sentimientos más apacibles. Pero en los últimos decenios, el servicio militar obligatorio volvió a ser una institución general de la mayoría de los estados europeos y las guerras a convertirse en guerras entre pueblos, causas por las cuales se terminó la apacibilidad de costumbres entre nuestros intelectuales. De golpe, éstos se volvieron marcadamente duros; la pena de muerte, todavía condenada universalmente alrededor de 1850, ya no encuentra resistencia entre ellos, y las guerras coloniales, que apenas medio siglo atrás hubieran colocado a sus sostenedores alemanes en una posición imposible, hoy quedan disculpados y a menudo hasta son exaltadas!

Con todo, la guerra entre los pueblos modernos ya no tiene la función que tenía en el pasado entre las tribus nómades de cazadores y de pastores. Aunque despierte la crueldad y sentimientos sanguinarios hacia el enemigo, por otra parte se revela como un medio poderoso de consolidar la cohesión dentro de la estirpe, de la sociedad. Cuanto mayores son los peligros de parte del enemigo, que acechan al hombre común, éste se siente tanto más dependiente de su sociedad, de su tribu, de su estirpe, la única que es capaz de defenderlo con sus fuerzas unidas, y tanto mayor es el prestigio social que adquieren las virtudes de la abnegación o la valentía de quienes ponen su vida en peligro por la sociedad. Cuanto más sangrientas son las guerras entre horda y horda, tanto más debe actuar también en ellas el sistema de la selección, y se afirmarán aquellas hordas que no sólo tienen los miembros más fuertes sino los más inteligentes, los más dispuestos al sacrificio y los más disciplinados. Así la guerra, desde los tiempos primitivos, hace que por las vías más diversas se refuercen en el hombre los instintos sociales.

Sin embargo, la guerra misma cambia sus propias formas en el trascurso del desarrollo social. Incluso cambian sus causas.

Su primera causa, la incertidumbre con respecto a las fuentes de nutrición, cesa ni bien la agricultura y la cría están más desarrolladas. Pero en este punto interviene una nueva causa de guerra, la *posesión de riquezas*. No la posesión privada, sino la posesión tribal. Además de ciertas tribus en países ricos, encontramos otras en países estériles; además de pastores nómades pobres y prontos a usar las armas, encontramos campesinos estables desacostumbrados a su empleo, y cuya economía produce en abundancia, etcétera. En este punto, la guerra se convierte en rapiña y defensa de la rapiña, y, en el fondo, tal sigue siendo hasta hoy.

Este tipo de guerra también actúa revigorizando los instintos sociales, mientras la propiedad dentro de la tribu es preminentemente común. En cambio la guerra abandona cada vez más esta función cuanto más se forman en la

comunidad clases antagónicas, con propiedad particular, y se convierte cada vez más en una cuestión que simplemente incumbe a las clases dominantes que aspiran a aumentar su esfera de explotación o a suplantarse a otras clases dominantes en un país vecino. Para las clases dominadas, en guerras de este tipo, ya no se trata —con bastante frecuencia— de una cuestión de existencia y acaso ni siquiera de un tenor de vida mejor o peor, sino sólo de saber quién debe ser su patrón. Por otro lado, el ejército se convierte en un ejército de aristócratas, en el que no participa la masa del pueblo, o, si participa, en un ejército mercenario o de reclutamiento forzado, al que mandan las clases dominantes y que debe empeñar su vida no por su propiedad, sus mujeres y sus hijos, sino para defender intereses ajenos y a menudo enemigos. Ejércitos por el estilo ya no están coherentizados por instintos sociales, sino solamente por el miedo ante un código penal inexorablemente cruel. Los desune el odio de la masa contra los jefes, la indiferencia y hasta la desconfianza de estos últimos para con sus subalternos.

En este estadio, la guerra deja de ser entre la masa popular una escuela de sentimientos sociales. Para las clases dominantes guerreras, se convierte en una escuela de orgullosa prepotencia sobre las clases dominadas, ya que enseña a las clases dominantes a tratar a estas últimas como simples soldados del ejército, a degradarlas hasta el sometimiento abúlico bajo un mando absoluto y a disponer brutalmente de sus fuerzas y hasta de su vida.

Tal desarrollo de la guerra, como dijimos, es consecuencia del desarrollo de la propiedad, que a su vez deriva del desarrollo de la técnica.

Alguien debe disponer o poder disponer —ya sea un individuo, un grupo o toda la sociedad— de cada objeto que se produce o mediante el cual se produce dentro de la sociedad. En un comienzo, la forma de este disponer surgió espontáneamente de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del modo de producción y de los productos. Quien se fabricaba su arma la empleaba; lo mismo quien se hacía una prenda de vestir o un adorno; en cambio resultó igualmente natural que la casa levantada por la horda fuese habi-

tada en común por ella. Los distintos modos de usufructuar distintas cosas estaban dados desde un comienzo, por lo tanto, se repetían de generación en generación y se convertían en hábitos fijos.

Así nació el derecho consuetudinario, que fue ampliándose cada vez más porque a menudo se originaban disputas por el modo de usufructuar una cosa o sobre quién debía disponer de ella, y entonces los miembros de la sociedad, reunidos en asamblea, decidían al respecto. El derecho no nació de cualquier legislación prefijada o de un contrato social, sino del hábito fundado en las condiciones técnicas y, allí donde ello no bastaba, de cada veredicto de la sociedad que juzgaba caso por caso. Así, paulatinamente, nació un derecho de propiedad muy variado sobre los distintos modos de producción y sobre los productos de la sociedad.

En sus comienzos, sin embargo, la propiedad en común prevaleció especialmente en lo atinente a los modos de producción, la tierra arada en común, las instalaciones de riego, las casas e incluso los rebaños y otras cosas más. Esta propiedad en común también debía reforzar enormemente los instintos sociales y el interés por la comunidad, pero asimismo aumentar la subordinación y la dependencia con respecto a ella.

En cambio la propiedad privada de cada individuo o de cada familia tiene efectos totalmente distintos ni bien alcanza una extensión tal que empieza a suplantar a la propiedad en común. Ello sucedió cuando, a consecuencia de la creciente división del trabajo, los diferentes oficios que hasta entonces sólo habían constituido ocupaciones accesorias en la agricultura, empezaron a desprenderse de ésta; cuando se volvieron independientes y se ramificaron cada vez más.

Este desarrollo significa un ensanchamiento del ámbito de la sociedad mediante la división del trabajo; un ensanchamiento del cerco de quienes dentro de la sociedad trabajan uno para el otro y por lo tanto dependen uno del otro para su existencia. Pero tal ensanchamiento del trabajo social no se dio de manera tal que se extendiese el ámbito del trabajo *común*, sino de modo que cada trabajo se desprendiera del trabajo en común y se convirtiera en trabajo

privado de productores independientes, que producen lo que ellos mismos no consumen y en cambio consumen los productos de otras industrias que intercambian por los suyos.

Así la producción en común y los medios de producción comunes de grandes sociedades esencialmente autosuficientes, por ejemplo las comunidades de la Marca o por lo menos las domésticas, bajan a producción individual, a posesión individual de individuos aislados o de parejas con sus hijos que producen mercancías, vale decir no productos para el consumo sino para la venta, para el mercado.

Pero en este punto, junto a la propiedad privada que ya existía antes, aunque no en tan gran medida, intervino en la sociedad un momento totalmente nuevo: la *lucha de competencia* de distintos productores individuales del mismo tipo que luchan entre sí por su porción de mercado.

A menudo la competencia y la guerra son consideradas en igual proporción que las demás formas de la lucha por la existencia que llenan toda la naturaleza. Efectivamente, ambas nacen del progreso técnico de la humanidad y constituyen una de sus características particulares. Las dos se diferencian de la lucha por la existencia del mundo animal en el hecho que tal lucha, de sociedades aisladas o enteras, es una lucha contra la naturaleza circundante, una lucha contra fuerzas naturales animadas o inanimadas, en la que se conservan y reproducen sobre todo quienes están mejor dotados para las variadas situaciones particulares. Pero no es una lucha a muerte contra otros individuos de la misma especie, si se exceptúan algunos animales rapaces entre los que, sin embargo, incluso este último tipo de lucha tiene una función muy secundaria en la lucha por la existencia, y si se dejan a salvo las luchas por la selección sexual. Sólo en el hombre, gracias a sus instrumentos perfeccionados, se da la lucha contra individuos de la misma especie como medio de afirmarse en la lucha por la vida, pero también aquí hay una enorme diferencia entre la guerra y la competencia. La primera es una lucha que estalla entre dos sociedades distintas, signi-

fica una interrupción de la producción y por eso jamás puede ser una institución permanente. Sin embargo, al menos allí donde no existen grandes antagonismos de clase, determina la mayor cohesión social y favorece inmensamente los instintos sociales. En cambio la competencia es una lucha entre *particulares*, entre individuos de la misma sociedad. Esta lucha es el principio regulador, por cierto que un tanto singular, que mantiene la colaboración social de los diversos productores particulares y hace que, en último análisis, estos productores privados siempre produzcan lo que es socialmente necesario, necesario en las condiciones sociales dadas. Si la guerra representa una interrupción temporaria de la producción, la lucha de competencia es el fenómeno que acompaña de manera constante y necesaria a la producción, cuando ésta es producción mercantil.

Al igual que la guerra, la competencia significa un gran derroche de fuerzas, pero también es un medio de obtener la extrema tensión de todas las fuerzas productivas y su más rápido mejoramiento. Por eso tiene una gran importancia económica, hasta que crea fuerzas productivas tan gigantescas que el cuadro de la producción mercantil se restringe a causa de ella, como antes se restringiera en demasía el cuadro de la economía social o cooperativa a causa de la creciente división del trabajo. La superproducción, no menos que las limitaciones artificiales de la producción provocadas por asociaciones de empresarios, testimonian que se acabó la época en que la competencia favorecía el desarrollo social como acicate de la producción.

Pero aquella lo hizo siempre y únicamente para estimular a la mayor extensión de la producción. En cambio la lucha de competencia entre cada miembro de la misma sociedad actuó en todas las circunstancias de modo directamente funesto para los instintos sociales. En efecto, en esta lucha se afirma quien menos se deja guiar por consideraciones sociales y mira exclusivamente a su propio interés. Por ende, para el hombre de la producción mercantil desarrollada resulta natural ver en el egoísmo el

único instinto natural del hombre y considerar los instintos sociales como egoísmo refinado o invención de los sacerdotes para dominar a los hombres o misterio sobrenatural. Si en la sociedad actual los instintos sociales conservan todavía alguna fuerza, ello se debe solamente al hecho que la producción mercantil general aún es un fenómeno muy joven, que apenas tiene un centenar de años, y al hecho que —en la medida en que desaparece el comunismo primitivo democrático y con él la guerra deja de ser fuente de instintos sociales— irrumpe una nueva fuente para tales instintos, la *lucha de clases* de las clases populares explotadas y en ascenso, una guerra que no libran mercenarios ni ejércitos forzados, sino voluntarios, y no por intereses ajenos, sino por los intereses de la propia clase.

4. EL AMBITO DE LOS INSTINTOS SOCIALES

a) *El internacionalismo*

Con el desarrollo de la sociedad, mucho más que la intensidad cambia el *ámbito* dentro del que actúan los instintos sociales. La ética tradicional ve en la ley moral la fuerza que regula las relaciones entre los hombres. Como parte del individuo y no de la sociedad, omite por completo el hecho que la ley moral no regula la relación del hombre con cualquier otro hombre, sino sólo la relación del hombre con hombres de la *misma sociedad*. Este hecho se comprende de inmediato si se recuerda el origen de los instintos sociales, que son un medio para aumentar la cohesión *social*, para consolidar la fuerza de la sociedad. El animal sólo experimenta instintos sociales con los miembros del propio rebaño; los de los demás rebaños le resultarán más o menos indiferentes. En los animales rapaces sociales encontramos una cabal hostilidad contra quienes pertenecen a otras ramas. Por ejemplo, en Constantinopla, los perros bastardos de cada calle vigilan celosamente que ningún otro perro entre en el sector que

ocupan. Al intruso lo expulsan de inmediato o directamente lo despedazan.

En relación análoga entran las hordas humanas ni bien aparecen entre ellas la caza y la guerra. Una de las formas más importantes de lucha por la existencia es ahora la lucha de la horda contra las demás hordas de la misma especie. El hombre que no es miembro de la propia sociedad ahora se vuelve directamente enemigo. Los instintos sociales no sólo valen *para él* sino *contra él*. Cuanto más fuertes resultan, tanto mayor es la cohesión de la horda contra el enemigo exterior y tanto más enérgicamente lo combate. Las virtudes sociales, la solidaridad, el espíritu de sacrificio, el amor a la verdad, etcétera, sólo valen para el compañero, no para los miembros de otra organización social.

Una vez alguien se enojó mucho conmigo cuando comprobé este hecho en *Die Neue Zeit*, interpretando mi comprobación como si yo hubiese querido establecer un principio moral particular de los socialdemócratas, en contraste con los principios de la ley moral eterna, que reclama la sinceridad incondicional hacia quienquiera. En realidad, sólo expresé lo que siempre existió como ley moral en el pecho del hombre desde que nuestros antepasados se convirtieron en hombres, a saber que ante el enemigo las virtudes sociales no son obligatorias. Pero no hay motivo para indignarse precisamente con la Socialdemocracia, ya que no existe ningún partido que entienda el concepto de sociedad de manera más amplia que éste, que es el partido del internacionalismo y abarca a todas las naciones y todas las razas en el ámbito de su solidaridad.

Si la ley moral sólo vale para los miembros de la propia sociedad, su esfera no se da de una vez por todas. Más bien crece en la medida en que avanza la dirección del trabajo, aumenta la productividad del trabajo humano y se perfeccionan los medios de tráfico entre los hombres. Aumenta la masa de hombres a quienes pueda alimentar determinado territorio, que trabajan en un determinado territorio uno para el otro y uno junto al otro y por ende están ligados socialmente. Pero también aumenta la

cantidad de territorios cuyos habitantes viven en relaciones recíprocas, para trabajar uno para el otro y formar una unión social. Aumenta, por último, el conjunto de los territorios que entran en una conexión social estable y forman una organización social duradera con lengua, costumbres y leyes en común.

Después de la muerte de Alejandro de Macedonia, los pueblos de la cuenca del Mediterráneo oriental formaron un grupo internacional con una lengua internacional, el griego. Después del auge de los romanos todos los países mediterráneos se convirtieron en un grupo internacional aún más amplio, en el que habían desaparecido las diferencias nacionales y que se consideraba representante de la humanidad. La nueva religión de ese grupo, remplazante de las viejas religiones nacionales, fue desde sus comienzos una religión mundial con un dios que abarcaba el mundo entero y ante quien todos los hombres eran iguales. Esta religión se dirigía a todos los hombres y los llamaba hijos del mismo dios, hermanos.

Pero incluso aquí, en realidad, la ley moral sólo valía para los miembros de la propia esfera de civilización, para los "cristianos", para los "creyentes". El centro de gravedad del cristianismo se desplazó cada vez más al norte y el oeste en el proceso de las invasiones de los bárbaros. En el este y el sur se formó una nueva esfera internacional de civilización con una moralidad propia, la del Islam, que se extendió por Asia y Africa como la cristiana se extendía por Europa.

Pero ahora la esfera de la civilización, gracias al capitalismo, se vuelve cada vez más universal y comprende a budistas, musulmanes, parsis, adeptos del brahmanismo así como cristianos, que progresivamente van dejando de ser verdaderos cristianos.

De tal modo se forma una base para que se efectivice aquella concepción moral ya expresada prematuramente por el cristianismo, aunque éste no fue capaz de ponerla en práctica y para la masa de los cristianos quedó como una frase vacía: la concepción de la igualdad de todos los hombres, la concepción según la cual los instintos sociales,

las virtudes sociales deben ejercitarse con todos de la misma manera. Esta base para una moral universalmente humana no está dada por un mejoramiento moral de los hombres, en cualquier modo como se lo quisiere entender, sino por el desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, por el ensanchamiento de la división social del trabajo, por la intensificación de los intercambios. Pero aún hoy esta moral está bien lejos de ser una moral de todos los hombres, aunque sólo fuera en los países económicamente más avanzados, y sigue siendo esencialmente la moral del proletariado con conciencia de clase, de esa parte del proletariado que en sus sentimientos y pensamientos se ha desprendido del resto de la población, en antagonismo con la burguesía, formando una moral propia.

Muy cierto que es el capital quien crea la base material de una moral universalmente humana, pero sólo lo hace pisoteando de continuo precisamente tal moral. Las naciones capitalistas del grupo de la sociedad europea se extienden ampliando sus zonas de explotación, lo que sólo resulta posible mediante la violencia. Por ende crean las bases de una paz mundial con la guerra mundial; la base de la solidaridad universal de las naciones con la explotación universal de las naciones; la base para la inserción de todos los países coloniales en la esfera de la civilización europea, sojuzgando a todos los países coloniales con los peores medios violentos, bárbaros y brutales. Únicamente el proletariado, que no tiene ninguna participación en la explotación capitalista; que combate y debe combatir contra ésta, creará, sobre la base del comercio mundial y de la economía mundial creados por el capital, una forma social en la que la igualdad de todos los hombres ante la ley moral se transforme de piadoso deseo en realidad.

b) La división en clases

Pero si de tal modo el desarrollo social tiende a ensanchar cada vez más la esfera de la sociedad dentro de la cual valen los instintos y las virtudes sociales, hasta compren-

der a toda la humanidad, ese mismo desarrollo, en la esfera de la sociedad, crea simultáneamente no sólo intereses privados particulares, que temporariamente pueden debilitar en mucho los instintos sociales, sino también estratos sociales particulares, que refuerzan en su esfera más restringida los instintos y las virtudes sociales pero al mismo tiempo pueden perjudicar su validez para los demás miembros de la sociedad en su conjunto o por lo menos para los estratos particulares hostiles o las clases enemigas.

La formación de las clases también es un producto de la división del trabajo. Ni la sociedad animal es una formación totalmente uniforme. Dentro de ella también se encuentran distintos grupos que tienen distinta importancia para la comunidad y en la comunidad. Con todo, esta formación de grupos se basa íntegramente en diferencias naturales. Ante todo, la diferencia de *sexo*, y luego la de *edad*. Dentro de cada sexo encontramos los grupos de los pequeños, los adolescentes, los adultos y, finalmente, los viejos. La invención del instrumento sirve ante todo para reforzar la separación de algunos de tales grupos, al asignarse a algunos de ellos en particular determinados instrumentos. Así, la caza y la guerra les toca a los hombres, que pueden circular más fácilmente que las mujeres, a menudo cargadas con sus hijos. Este hecho, y no una presunta capacidad menor para defenderse, transformó a la caza y la guerra en monopolio de los hombres. Cuando en la historia y la leyenda encontramos mujeres cazadoras y guerreras, siempre se trata de *vírgenes*. A las mujeres no les falta fuerza, perseverancia y valentía, pero la *maternidad* se aviene mal con la vida inconstante del cazador o del guerrero. Como la maternidad obliga a la mujer a residir establemente en un lugar, les toca ante todo aquellas tareas que requieren cierta estabilidad: el cultivo de los campos, el mantenimiento del fogón.

Según la importancia que, por una parte, adquieren la guerra y la caza y, por la otra, la agricultura y la economía doméstica para la sociedad, y de acuerdo con la con-

tribución que cada uno de ambos sexos hace a tales ocupaciones, cambian en la sociedad la importancia y el prestigio del hombre y la mujer. Pero en la sociedad la importancia de los diversos grupos de edad también depende del modo de producción. Si predomina la caza, que conlleva una gran incertidumbre con respecto a las fuentes de sustento y grandes migraciones temporarias, los viejos se convierten fácilmente en un peso para la sociedad. A menudo se los mata, y a veces se los come directamente. Las cosas suceden de manera diferente cuando los hombres han logrado residencia estable y la cría y la agricultura dejan rentas más ricas. Ahora los viejos pueden quedarse tranquilos en su casa y no les falta alimentos. Pero ahora también se acumuló en la sociedad una gran suma de experiencias y nociones cuyos depositarios entre el pueblo son los viejos, mientras no se invente la escritura o, en todo caso, no se haya vuelto patrimonio común. Ellos son quienes transmiten lo que puede considerarse como el comienzo de la ciencia. De este modo, ya no se los siente como un peso dañoso, sino que se los considera con respeto, como portadores de gran sabiduría. La escritura y la prensa quitan a los viejos el privilegio de encarnar en sí mismos la suma de todas las experiencias y tradiciones de la sociedad. La constante revolución de todas las experiencias, que se convierte en característica del moderno modo de producción, vuelve directamente enemigas de lo nuevo a las antiguas tradiciones. Lo nuevo, desde este momento, también es lo mejor; lo viejo es lo anticuado y, por ende, lo malo. Solamente se soporta la edad, que ya no confiere prestigio alguno. Hoy no hay mayor alabanza para un viejo que la de ser joven y sensible todavía a todo lo nuevo.

Al igual que el prestigio de los sexos, en la sociedad también cambia el prestigio de los diversos grupos de edad a medida que cambian los modos de producción.

La progresiva división del trabajo hace surgir, además, ulteriores diferencias dentro de cada uno de los sexos, sobre todo entre los hombres. La mujer, precisamente por la progresiva división del trabajo, está ante todo cada vez más

encadenada a la economía doméstica, cuyo ámbito disminuye en vez de aumentar, ya que ramos cada vez más vastos de la producción se les vuelve ajenos, se independizan y caen en la esfera de los hombres. El progreso técnico, la división del trabajo, la escisión en diversos oficios se limitó exclusivamente, hasta el siglo pasado, al mundo de los hombres. En la economía doméstica y en la mujer sólo se dieron escasos reflejos.

Cuanto más progresa esa división en diversos oficios, tanto más se complica el organismo social, del que ellos son los órganos. El modo y la manera de su colaboración en el proceso social fundamental, el económico o, con otras palabras, el modo de producción, no es algo casual. Este resulta completamente independiente de la voluntad de cada individuo y está determinado necesariamente por las condiciones materiales dadas, de las que, una vez más, la técnica es el factor más importante, aquel cuyo desarrollo influye sobre el modo de producción. Pero no es el único factor.

Tomemos un ejemplo. En muchas partes se ha interpretado la concepción materialista de la historia como si cierta técnica significara sin más, cierto modo de producción, e incluso cierta forma social y política. Pero como esto no sucede, dado que encontramos los mismos instrumentos en distintas condiciones sociales, se ha dicho que la concepción materialista de la historia es falsa y que las relaciones sociales no están determinadas solamente por la técnica. La objeción resulta justa, pero no corresponde a la concepción materialista de la historia sino a su caricatura, que confunde la técnica con el modo de producción.

Por ejemplo, se dijo que el arado sería la base de la economía campesina, pero añadiendo: ¡qué multiformes son las condiciones sociales bajo las cuales se presenta ésta!

Es cierto. Pero veamos solamente qué cosas determinan las derivaciones de las diversas formas sociales que surgen a partir de una base campesina.

Tomemos a campesinos que vivan a orillas de uno de esos grandes ríos tropicales o subtropicales que periódicamente salen del lecho madre acarreado la ruina o la fertilidad al terreno. En el primer caso hacen falta construcciones hi-

dráulicas para contener las aguas; en el otro caso, para desviarlas. Ninguna aldea tomada por separado está en condiciones de afrontar construcción por el estilo. Debe unirse toda una serie de tales aldeas; cada una debe aportar obreros; es necesario designar funcionarios comunes cuya tarea consistirá en dirigir a los obreros en la construcción y conservación de esas obras. Cuanto más poderosas son las construcciones, tanto más numerosas son las aldeas que participen de ellas; tanto más grande la cantidad de obreros serviles con que contribuyen y tanto mayores los conocimientos requeridos para dirigir semejantes construcciones. Por ende, tanto mayores también son el poder y la ciencia de los funcionarios dirigentes con respecto a la masa de la población. Así, sobre la base de la economía campesina se forma, aquí, una casta de sacerdotes o de funcionarios como en las cuencas fluviales del Nilo, del Eufrates o del Huanghé [Amarillo].

Encontramos otro tipo de desarrollo allí donde se establece una floreciente economía campesina en un territorio fértil, fácilmente accesible y próximo a bandidos nómades. La necesidad de defenderse de estos nómades obliga a los campesinos a formar una tropa de defensa, cosa que a su vez puede suceder de distintas maneras. O una parte de los campesinos se dedica a la fabricación de armas y se separa de los demás, que le dan una contrapartida, o se induce a los bandidos vecinos, mediante pago de un tributo, a mantener la paz y defender de otros bandidos a sus nuevos protegidos, o, por último, los vecinos conquistan esa tierra y se quedan en ella como señores de los campesinos, a quienes imponen tributos pero para los cuales también representan una defensa. Con todo, el resultado siempre es el mismo: el surgimiento de una nobleza feudal que somete y explota a los campesinos.

A veces se asocian la primera y la segunda vías de desarrollo, y entonces se agrega la casta de los guerreros a las castas de los sacerdotes y los funcionarios.

Aún de distinta manera se determina el desarrollo de campesinos que viven a orillas de un mar surtido de buenos puertos que favorecen la navegación y con costas cercanas

de países extranjeros de rica población. Junto a la agricultura se forma la pesca, que muy pronto se transforma en piratería y en comercio marítimo. En un puerto particularmente adaptado se reúnen los botines y las mercancías de los mercaderes y se forma una ciudad de ricos comerciantes. Aquí el campesino encuentra un mercado para sus productos y surgen para él entradas de dinero, aunque, también gastos en dinero, obligaciones, deudas. Muy pronto se convierte en el esclavo endeudado de los dueños ciudadanos del dinero.

Pero la piratería y el comercio, como así también la guerra en los mares, aportan además un numeroso y poco costoso material de esclavos al país. En este punto, los poseedores del dinero que residen en las ciudades expulsan de sus propios predios a sus siervos campesinos endeudados, en vez de continuar explotándolos; reúnen sus posesiones en grandes plantaciones e introducen, en remplazo de la economía campesina, la economía esclavista, sin que a pesar de todo tengan necesidad de cambiar —aunque fuera mínimamente— los utensilios y los instrumentos agrícolas o su técnica.

Por último, encontramos un cuarto tipo de desarrollo campesino, en zonas montañosas difícilmente accesibles. Allí el terreno es pobre, y se puede cultivar difícilmente. Junto a la agricultura persiste de manera predominante la cría, aunque ni una ni otra basten para favorecer un gran incremento de la población. Pero al pie de las montañas hay atrayentes zonas fértiles y bien cultivadas. Los montañeses intentarán conquistarlas y explotárlas y, si encuentran resistencia, darles su exceso de población para obtener mercenarios. A su vez su experiencia bélica, junto con la improductividad e inaccesibilidad del país, contribuye a protegerlos de invasiones extranjeras, a las que sin duda su pobreza ofrece muy pocos atractivos. Allí se preserva entonces la antigua democracia campesina, mientras en los alrededores, desde hace mucho tiempo, todos los campesinos han caído bajo la dependencia de señores feudales, de sacerdotes, de mercaderes y de usureros. A veces una democracia primitiva como ésta introduce en un país vecino

conquistado por ella un rígido régimen de explotación en notable contraste con su propia y tan estimada libertad. Así, durante los siglos XVI y XVII, los viejos cantones de la patria de Guillermo Tell instauraron en el Tesino, mediante sus munícipes, un régimen cuya terrible opresión podía eclipsar a la del legendario Gessler.

Como se ve, modos de producción y divisiones en clases muy distintos resultan compatibles con la economía campesina. Pero ¿a qué deben remitirse estas diferencias? A veces los adversarios de la concepción materialista de la historia las remiten a la violencia, y después a la diversidad de las ideas que se forman en los diversos pueblos. Es cierto que en la creación de todos estos modos de producción la violencia —que, según se sabe, Marx definía como partera de toda nueva sociedad— tuvo una gran función. Pero ¿de dónde deriva esta función de la violencia?; ¿de qué depende el hecho que gracias a ella venza justamente éste y no otro estrato de la población, y que la violencia madure precisamente éstos y no otros resultados? La teoría de la violencia no responde a todas estas preguntas. Igualmente sigue siendo un misterio para la teoría de las ideas de dónde vienen las ideas que producen la libertad en un país montañoso, la casta sacerdotal en un país fluvial, la economía monetaria y esclavista a orillas del mar y la servidumbre feudal en el campo acuchillado.

Vimos que estas diferencias, dentro del desarrollo de la misma economía campesina, se fundan en diferencias existentes en el ambiente natural y social donde tal economía se fijó. De acuerdo con la naturaleza del país, de acuerdo con el carácter de sus vecinos, la economía campesina, manteniendo la misma técnica en la base, asume formas sociales distintas. Además, estas particulares formas sociales son las que, junto a los factores naturales, formarán otras bases que darán una impronta particular al desarrollo subsiguiente. Así los germanos, cuando irrumpieron en el Imperio romano con las invasiones bárbaras, encontraron al imperio con su burocracia, el sistema de las ciudades, la iglesia cristiana, como condiciones sociales que, en la medida de lo posible, asimilaron a su modo de producción.

Hay que estudiar todas estas condiciones geográficas e históricas si se quiere comprender el particular modo de producción de un país en determinado período. No basta en absoluto el solo conocimiento de su técnica.

Como se ve, la concepción materialista de la historia no es ese esquema simple que pretenden habitualmente sus críticos. Los ejemplos que dimos también nos muestran cómo genera el desarrollo económico las diferencias de clase y los antagonismos de clase.

Diferencias no sólo entre individuos sino también entre grupos separados dentro de la sociedad, como ya observáramos, también existen en el mundo animal: diferencias de fuerza, de prestigio, hasta quizás de posición material de los individuos y los grupos. Es la naturaleza quien produce tales diferencias, que ni siquiera podrán desaparecer completamente en una sociedad socialista. La invención de los instrumentos, la división del trabajo y sus consecuencias: en suma, el desarrollo económico contribuye a aumentar tales diferencias o a crear nuevas diferencias. Con todo, éstas no pueden superar cierto límite bastante restringido, mientras el trabajo social no produzca un superávit por encima del necesario para mantener a los miembros de la sociedad. Hasta que eso no suceda, ningún parásito se puede alimentar a costillas de la sociedad ni nadie puede recibir en productos sociales mucho más que otro. Al mismo tiempo, sin embargo, y precisamente en este estadio, gracias a la creciente enemistad de las tribus y a la eliminación sangrienta de todas sus diferencias, como también gracias al trabajo y la propiedad en común, nacen muchos nuevos factores mediante los cuales se refuerzan tanto los instintos sociales, que los celos y querellas menudas entre los sexos, los grupos de edad y las profesiones apenas pueden determinar una ruptura en la comunidad como cuando los mismos tienen lugar entre personas particulares. A pesar de los comienzos de la división del trabajo, que ya se encuentra en ella, jamás fue tan compacta y unitaria la sociedad humana como en la época de la comunidad gentilicia primitiva, que precedió al nacimiento de los antagonismos de clase.

Pero las cosas cambian ni bien el trabajo social empieza a

determinar un excedente como consecuencia de su creciente productividad. Ahora se vuelve posible que individuos o profesiones particulares tomen por cuenta propia, y duraderamente, una parte mucho más grande del producto social que la que los demás pueden obtener. Sólo rara, transitoria y excepcionalmente lograrán los particulares hacerlo por sí mismos; en cambio resulta claro que las profesiones favorecidas de cualquier manera por la situación —por ejemplo las que confieren un saber peculiar o una capacidad guerrera peculiar—, pueden tener la fuerza de tomar por sí, de modo duradero, el excedente de la producción social. Pero la propiedad de los productos está íntimamente conectada con la propiedad de los medios de producción; quien dispone de estos últimos también puede disponer de los primeros. La aspiración a monopolizar el excedente social por parte de una clase privilegiada también genera en ella, por lo mismo, la aspiración a la posesión exclusiva de los medios de producción. A su vez, las formas de esta posesión exclusiva pueden ser bastante distintas: o posesión común de la clase o de la casta dominante, o posesión privada de familias o individuos particulares de esa clase.

De uno u otro modo, la masa del pueblo trabajador termina expropiada, rebajada a la condición de esclavo, siervo u obrero asalariado; con la propiedad común de los medios de producción y su uso común, se rompe el vínculo más sólido que coherentizaba a la sociedad primitiva.

Mientras las diferencias sociales que podían formarse dentro de la sociedad primitiva quedaban contenidas en límites bastante restringidos, las diferencias sociales que se pueden formar ahora no tienen prácticamente ningún límite. Por una parte, pueden crecer con el progreso técnico, que aumenta constantemente el excedente del producto del trabajo social más allá de la medida necesaria para el simple sustento de la sociedad; por la otra, pueden hacerlo a medida que se extiende la comunidad y se estanca o directamente disminuye el número de explotadores, de modo que crece la masa de los trabajadores y de quienes proporcionan los excedentes a los explotadores. Así, las diferencias de clase pueden aumentar al infinito, hasta cobrar formas

monstruosas, y con ellas aumentan los antagonismos sociales.

En la medida en que avanza este desarrollo, se abre en la sociedad un abismo cada vez más profundo y la lucha de clases se convierte en la forma preferida, más universal y más duradera de lucha por la existencia de los individuos dentro de la sociedad humana; en igual medida, los instintos sociales pierden vigor con respecto a la sociedad en su conjunto, pero se vuelven mucho más fuertes dentro de la clase, cuyo bien ahora se identifica cada vez más con el bien colectivo.

Pero son especialmente las clases explotadas, oprimidas y en ascenso aquellas en las que la lucha de clases refuerza de tal modo los instintos y las virtudes sociales. En efecto, ellas deben empeñar en la lucha toda su personalidad, con intensidad totalmente distinta a las clases dominantes que, a menudo, están en condiciones de abandonar su propia defensa a mercenarios, ya sea que éstos empleen las armas de la guerra o las armas del espíritu. Además, las clases dominantes a menudo están separadas internamente por un profundo abismo en razón de las luchas que libran entre sí con el fin de asegurarse el excedente social y los medios de producción que lo determinan. En la lucha competitiva reconocimos una de las causas más importantes de ese abismo.

Todos estos factores que se oponen a los instintos sociales encuentran en las clases explotadas poco o ningún terreno. Cuanto menor resulta este terreno; cuanto más desposeídas están las clases en ascenso; cuanto más exclusivamente deben contar con la propia fuerza, tanto más fuertemente sienten todos sus miembros la solidaridad contra las clases dominantes y tanto más vigorosamente se desarrollan sus instintos sociales para con la propia clase.

5. LOS CANONES DE LA MORAL

a) Hábito y convención

Vimos de qué manera el desarrollo económico aporta a los factores morales tomados del mundo animal un momento

de fuerte mutabilidad; de qué manera determina distintamente la fuerza de los instintos y de las virtudes sociales en distintas épocas y, contemporáneamente, en distintas clases de la misma sociedad, y de qué manera, sin embargo, también amplía o restringe la esfera en la que actúan los instintos y las virtudes sociales, extendiéndola por una parte desde la pequeña horda hasta toda la humanidad y, por la otra, limitándola, dentro de la sociedad, a una sola clase.

Pero el mismo desarrollo económico también crea un factor moral particular que no existe en absoluto en el mundo animal y que es el más mudable de todos, ya que no sólo su fuerza y su esfera de acción, sino también su contenido están sometidos a las más fuertes mutaciones. Se trata de los *cánones de la moral*.

Ya en el mundo animal encontramos fuertes *sentimientos* morales, pero ninguna determinada *prescripción* moral destinada al individuo. Esto presupone un *lenguaje* desarrollado que no sólo resulte capaz de designar simplemente *sensaciones* sino también *cosas* o, por lo menos, acciones; un lenguaje de cuya presencia en el mundo animal falta todo signo, y cuya necesidad recién nace con el trabajo común. Únicamente ahora resulta posible fijarle a cada uno determinadas exigencias. Si tales exigencias nacen de necesidades individuales y excepcionales, desaparecerán a la par del caso individual y excepcional; si, en cambio, nacen de necesidades fundadas en las relaciones sociales, entonces se volverán a presentar mientras duren estas relaciones, y en los comienzos de la sociedad, cuyo desarrollo es extremadamente lento, se puede estimar en centenares de miles de años la duración de cada concepción social. Las exigencias sociales a los particulares se repiten con tanta frecuencia, con tanta regularidad, que se convierten en hábitos de los que al fin se hereda la predisposición, como la predisposición a determinados tipos de presa en el perro de caza, de modo que bastan pocos estímulos para hacer surgir el hábito incluso en los descendientes, como por ejemplo el sentimiento del pudor, el hábito de cubrir ciertas partes del cuerpo cuya desnudez se considera inmoral.

Así, en el individuo que vive en la sociedad, nacen exi-

gencias tanto más numerosas cuanto más complicada es ésta, que al fin se reconocen por hábito, sin reflexionar demasiado en ello, como mandamientos morales.

A partir de este carácter habitual, algunos moralistas materialistas concluyeron que toda la sustancia de la moral se basa en el hábito. Pero con ello no se explica a éste hasta el final. Ante todo, sólo se convierten por hábito en mandamientos morales aquellas concepciones que exigen que el individuo tenga miramientos con la sociedad y que regulan su comportamiento con los hombres. Se podría objetar que también hay "vicios" solitarios considerados inmorales; pero en realidad, su condena se produjo originariamente en el interés de la sociedad. Así por ejemplo, el onanismo, en caso de generalizarse, podría perjudicar fuertemente la finalidad de una numerosa descendencia, y tal descendencia —antes que Malthus enunciase sus teorías— era considerada como uno de los más importantes fundamentos del bienestar y del progreso de la sociedad.

En la *Biblia* (1, Moisés 38), por lo demás, Onán es muerto por Jehová porque deja caer en tierra su semen en vez de cumplir con su deber y acostarse con la viuda de su hermano para darle descendencia a ambos.

Las normas morales sólo pudieron convertirse en hábitos porque correspondían a necesidades profundas y siempre renovadas de la sociedad. Por último, un simple hábito no puede explicar la fuerza del sentimiento del deber que con frecuencia se revela más poderoso que todos los mandamientos de la autoconservación. Lo que es habitual en la moral sólo hace que, sin más, ciertas normas se reconozcan como inmorales, pero no genera los instintos sociales, que imponen la efectivización de las exigencias reconocidas como normas morales.

Así por ejemplo, es cuestión de hábito el hecho que se tenga por indecente que una muchacha aparezca en camisón ante un hombre, aunque esa indumentaria llegue hasta los pies y esté cerrada hasta el cuello, mientras que no resulta en absoluto contrario a la decencia que una muchacha aparezca ante todos con un amplio escote en una fiesta, ni que en un balneario pase en traje de baño ante los ávidos ojos

de los indiscretos. Pero únicamente la fuerza de los instintos sociales puede lograr que una muchacha de rígidas costumbres no haga a ningún precio lo que la convención, la moda, el hábito y, en suma, la sociedad, han tildado una vez como impudicia y prefiera a veces la muerte antes que aquello que considera una vergüenza.

Otros moralistas llevaron más lejos todavía la concepción de las normas morales como puros hábitos, y las definieron como modas puramente convencionales, haciendo hincapié en el hecho que toda forma social, toda nación y hasta toda clase, posee sus particulares concepciones morales, a menudo en fuerte contradicción con las ajenas, y que no existe una norma moral absoluta. De aquí se concluyó que la moral sería una moda mudable, a la que sólo se somete la plebe cursi e incapaz de pensar, y por encima de la cual puede y debe elevarse el superhombre, así como tiene que elevarse por encima de todo lo que corresponde al rebaño.

Pero no sólo los instintos sociales no son algo absolutamente convencional, sino que son algo profundamente arraigado en la naturaleza humana, en la naturaleza del hombre como animal social. Tampoco los cánones morales son nada arbitrario, sino que surgen de las necesidades sociales.

Por cierto que no resulta posible establecer en cada caso una conexión entre determinadas concepciones morales y las relaciones sociales de las que han nacido. El individuo deriva las normas morales de su ambiente social sin tener conciencia de sus causas sociales. Para él la norma moral se convierte en hábito y entonces se le manifiesta como una emanación de su mismo ser espiritual, dada a priori sin ninguna raíz práctica. Sólo la indagación científica pudo iluminar paulatinamente, en una serie de casos, las relaciones entre determinadas formas sociales y determinados cánones morales, pero aún queda mucho de oscuro. Las formas sociales de las que nacen a posteriori normas morales que todavía se imponen, con frecuencia son muy distantes y están perdidas en la remota prehistoria. Además, para comprender una exigencia moral, no sólo se debe conocer la necesidad social que la provocó sino también el

particular modo de pensar de la sociedad que la creó; cada modo de producción no depende simplemente de determinados utensilios ni determinadas relaciones sociales, sino también de determinado contenido cognoscitivo y de determinada facultad cognoscitiva, de determinada concepción de la sucesión de causa y efecto, de determinada lógica y, en resumen, de determinado modo de pensar. Pero comprender los modos de pensar del pasado resulta enormemente difícil, mucho más difícil que comprender las necesidades de una sociedad distinta a la propia.

Con todo, el nexo entre los cánones de la moral y las necesidades sociales ya está demostrado en ejemplos tan numerosos que se lo puede tomar como una regla general. Pero si existe ese nexo, una mutación de la sociedad debe comportar la mutación de tales cánones morales. Por ende, el hecho que cambien no tiene nada de sorprendente; más bien habría que sorprenderse si, al cambiar la causa, no cambiase también el efecto. Estas mutaciones son necesarias, y necesarias precisamente porque cada forma social precisa, para subsistir, determinados cánones morales, adaptados a ella.

Resulta suficientemente conocido cuán distintas y mudables llegan a ser las normas morales. Por eso puede bastar como ejemplo la ilustración de una moral que se aparta de la de la moderna sociedad europea.

Fridtjof Nansen,²⁰ en el décimo capítulo de su *Vida de los esquimales*, nos da una descripción sumamente placentera de la moral de ese pueblo. He aquí algunos pasajes:

“Uno de los rasgos más deliciosos y notables del carácter de los esquimales es su sinceridad [. . .] Para el esquimal tiene particular importancia el hecho que pueda fiarse de su prójimo y de sus vecinos. Mientras pueda durar esta recíproca confianza, sin la cual resultaría imposible cualquier compacidad en la lucha por la existencia, es necesario que cada uno actúe honestamente con el otro [. . .] Por la misma razón, especialmente los varones, no gustan mentir. Una prueba conmovedora de ello es este rasgo característico descrito por Dalager: ‘Si quieren describir una cosa a otro, se cuidan

de describirla mejor de lo que merece; incluso cuando uno quiere comprar algo que no ha visto, el vendedor siempre describe ese objeto, aunque quiera librarse de él, como si fuese un poco menos bonito de lo que es."

Para los esquimales, aún no se inventó la moral publicitaria. Por cierto que todo esto sólo vale para sus relaciones internas. Frente a extraños no se muestran tan rígidos.

"Pelear y otras groserías por el estilo no se dan entre ellos. Asimismo, los asesinatos constituyen una gran rareza," y cuando suceden no son consecuencia de disensiones económicas sino de cuestiones amorosas. "Consideran cruel matar al prójimo. Por eso, a sus ojos, la guerra es algo incomprensible y digno de horror. Su lengua ni siquiera tiene una palabra que la exprese; los soldados y los oficiales, a quienes se enseña el oficio de matar a la gente, para ellos sólo son carniceros de hombres.

"Aquel de nuestros mandamientos contra el que los groenlandeses pecan más a menudo es el sexto[...]. La virtud y la continencia no gozan de gran prestigio en Groenlandia[...]. Muchos (en la costa occidental) en absoluto consideran que sea una vergüenza particular que una muchacha pueda tener un hijo sin estar casada[...]. Mientras estábamos en Godthaab, dos muchachas de las cercanías se encontraban en estado interesante, pero no lo ocultaban para nada[...] incluso parecían casi orgullosas de esa prueba visible de no haber sido despreciadas. Pero también a propósito de la costa oriental dice Holm que allí no es ninguna vergüenza que una mujer soltera tenga hijos[...].

"Egede dice también que las mujeres consideran como particular fortuna y gran honor tener relaciones íntimas con un *angekok*, vale decir con uno de sus profetas y sabios: 'Incluso muchos maridos ven favorablemente la cosa y le pagan al *angekok* para que duerma con sus mujeres, especialmente si ellos mismos no pueden tener hijos.'"

"La libertad de las mujeres esquimales, por lo tanto, es

muy distinta de la que se reserva a la mujer germánica. La razón es que, mientras la conservación de la herencia, de la estirpe y de la familia siempre tuvo gran importancia entre los germanos, para los esquimales todo eso carece de importancia, ya que tiene poco o nada que heredar y más que todo le importa tener hijos[...]

"Naturalmente que a primera vista encontramos mala esta moral. Pero con ello no se dice que también lo sea para los esquimales. En general debemos cuidarnos de condenar, partiendo desde nuestro punto de vista, concepciones que se han desarrollado en un pueblo a través de muchas generaciones y muchas experiencias, aunque contrasten mucho con las nuestras. En este terreno las opiniones sobre el bien y lo justo resultan extraordinariamente distintas. Como ejemplo, quisiera contar que cuando Nils Egede habló del amor a Dios y a nuestro prójimo con una muchacha esquimal, ésta le dijo: 'Yo demostré que amo a mi prójimo. Una vieja, que estaba enferma y no conseguía morir, me pidió que la llevara, previa compensación en dinero, a un peñascó escarpado, desde donde se arrojan quienes no quieren seguir viviendo. Pero como amo a mi gente, la llevé y la tiré gratuitamente desde la roca!'

"Egede le dijo que ésa era una mala acción, porque había matado a una persona. La muchacha respondió que no; que había sentido gran compasión por la vieja y que había llorado cuando la tiró abajo. Esta qué es: ¿una buena o una mala acción?"

Ya vimos que la necesidad de matar a miembros ancianos y enfermos de la sociedad se impone fácilmente cuando las fuentes de nutrición son limitadas, y el asesinato se transforma en una acción moral.

"Cuando otra vez el mismo Egede dijo que Dios castiga a los malos, un esquimal observó que él también era uno de esos que castigan a los malos, ya que había matado a tres viejas brujas.

"La misma diversidad en las concepciones del bien y

del mal también existe a propósito del sexto mandamiento. Más que a la castidad, el esquimal concede valor al mandamiento: Creced y multiplicaos. Y tanto más motivo tiene para ello cuanto que su raza es poco fecunda por naturaleza.”

Por último, queremos reproducir además el fragmento de una carta que un esquimal converso escribió a Paul Egede. Este, a mediados del siglo XVIII, se había mostrado activo en Groenlandia como misionero y encontró la moral esquimal aún casi íntegramente preservada de influencias europeas. El esquimal converso había oído hablar de las guerras coloniales entre ingleses y holandeses, y así expresaba su horror por tal “inhumanidad”:

“Si tenemos bastante alimento para comer hasta hartarnos y conseguimos bastantes pieles para resguardarnos del frío, nos sentimos satisfechos, y tú mismo sabes que dejamos a cada día su cuidado. No quisiéramos guerrear por esto [el mar], aunque la cosa estuviese en nuestro poder [. . .] No podemos decir: el mar que baña nuestras costas nos pertenece y también son nuestras las ballenas, los leones marinos, las focas y los salmones que en él nadan; sin embargo, nada tenemos en contra de que los demás tomen lo que quieran de tan gran provisión. Tenemos la gran fortuna de no ser por naturaleza tan ávidos como esa gente [. . .] ¡Realmente es extraño, mi querido Paul! Tu pueblo sabe que existe un dios, creador y conservador de todas las cosas; que después de esta vida irá al cielo o lo condenarán según como se hubiera comportado, y sin embargo vive como si el pecado le otorgase una ventaja y un honor. Mi gente no sabe nada ni de dios ni del diablo, y sin embargo se porta honestamente; vive en la benevolencia y la concordia; todo se comparte y todos juntos buscan el propio sustento”.

Aquí resulta evidente el contraste de la moral de un comunismo primitivo con la moral capitalista. Pero también hay otra diferencia: en la sociedad esquimal, teoría y

práctica de la moral concuerdan; en la sociedad capitalista existe un gran abismo entre ambas. De inmediato veremos el porqué.

b) *El modo de producción y su superestructura*

Las normas morales siempre cambian con la sociedad, pero no de manera ininterrumpida ni del mismo modo o en la misma medida que las necesidades sociales. Se las reconoce y siente sin más como normas, porque se han convertido en *hábitos*. Pero una vez que han echado sólidas raíces como tales, pueden sobrevivir largo tiempo e independientemente, mientras prosiguen el progreso técnico y, con él, el desarrollo del modo de producción y la transformación de las necesidades sociales.

Con los cánones de la moral sucede lo mismo que con el resto de la complicada superestructura ideológica que se eleva sobre el modo de producción. Esta puede desprenderse de su base y, durante cierto período, llevar una existencia independiente.

El descubrimiento de este hecho fue la gloria de todos aquellos que no pueden sustraerse a la potencia del pensamiento de Marx y para quienes resultan extremadamente desagradables las consecuencias del desarrollo económico, de modo que, a la manera de Kant, querrían contrabandear el espíritu como fuerza motriz e independiente en el desarrollo del organismo social. Por eso el reconocimiento del hecho que los factores espirituales pueden actuar temporariamente dentro de la sociedad de manera independiente les pareció una preciosa admisión. Con ello esperaban haber encontrado la tan deseada acción recíproca: la economía actúa sobre el espíritu y éste sobre la economía; ambos determinarían el desarrollo social, ya sea de manera que antes los factores económicos, y luego, a su turno, el impulso espiritual hagan avanzar a la sociedad, o bien de modo que los dos factores, yuxtapuestos y en combinación, generen un producto común o, con otras palabras, de modo tal que nuestra voluntad y nuestros deseos al menos algunas veces estén en condiciones de

quebrar y modificar con su fuerza la dura necesidad económica.

No cabe duda que existe una acción recíproca entre la economía y la superestructura espiritual (moral, religión, derecho, arte, etcétera). Aquí no hablamos de la acción espiritual de inventar, que pertenece a la técnica en la que, junto con el instrumento, el espíritu cumple una función; la técnica es invención y aplicación consciente de instrumentos por parte del hombre pensante.

Como los demás factores ideológicos, también la moral está en condiciones de favorecer el desarrollo económico y social. Es más, en esto consiste precisamente su importancia social. Ya que determinados cánones sociales surgen de determinadas necesidades sociales; volverán tanto más fácil la colaboración social cuanto mejor se adapten a la característica particular de la sociedad que los crea.

Por ende, la moral reacciona de manera eficaz sobre la vida social. *Pero esto sólo vale mientras aquélla sigue dependiendo de la última*, mientras corresponde a las necesidades sociales que la generan.

Ni bien la moral obtiene una existencia independiente con respecto a la sociedad; ni bien ésta deja de determinarla, su reacción asume otro carácter. En la medida en que se desarrolla ulteriormente, su desarrollo es puramente formal, puramente lógico. Ni bien se cierra a los influjos del mundo exterior en mutación, la moral ya no puede crear nuevas concepciones, sino sólo ordenar las adquiridas de manera que en ellas desaparezcan las contradicciones. Superación de las contradicciones, conquista de una nueva concepción unitaria, solución de todos los problemas planteados por las contradicciones: tal es la acción del espíritu pensante. Con ello, sin embargo, éste sólo puede consolidar la superestructura ideológica adquirida y no elevarse por encima de ella. Únicamente la introducción de nuevas contradicciones y nuevos problemas puede ocasionar un efectivo desarrollo ulterior. Con todo, el espíritu humano no crea, sacándolos de sí mismo, problemas y contradicciones; es la acción del mundo exterior la única que los genera.

Ni bien los cánones morales se vuelven independientes

dejan, por ende, de ser un elemento del progreso social: se fosilizan, se convierten en un elemento de conservación y en un obstáculo para el progreso. De este modo, puede suceder en la sociedad humana lo que resulta imposible en la sociedad animal, vale decir que la moral se convierta, de indispensable eslabón, en un medio de insostenible sofocamiento de la vida social. Esta también es una acción recíproca, por cierto que no en el sentido de nuestros moralistas antimaterialistas.

Los contrastes entre determinados cánones morales y determinadas necesidades sociales también pueden alcanzar cierta fuerza en la sociedad primitiva, pero se vuelven más profundos aun con la introducción de los antagonismos de clase. Mientras que en la sociedad sin clases el atenerse a determinados cánones morales sólo era una cuestión de hábito y para superarlos sólo resultaba necesario vencer la fuerza del hábito, en este punto la conservación de determinados cánones morales también se convierte en una cuestión de intereses, y a menudo de intereses muy poderosos. Entonces también entran en juego medios violentos, de coacción física, para sojuzgar a las clases explotadas, y esos medios coercitivos son puestos asimismo al servicio de la "moral", para perseguir normas morales en el interés de las clases dominantes.

La sociedad sin clases puede prescindir de semejantes medios coercitivos, aunque ni siquiera en ella basten siempre los instintos sociales para que cada individuo siga los cánones morales; al contrario, la fuerza de los instintos sociales en los distintos individuos resulta bastante distinta, y lo mismo ocurre con la de los demás instintos de la conservación y la reproducción. No siempre llevan ventaja los instintos sociales, pero en la sociedad sin clases, como medio de coerción, de castigo y de amedrentamiento para con los demás, basta en tales casos la *opinión pública*, la opinión de la sociedad. Esta no crea en nosotros la ley moral ni el sentimiento del deber. La conciencia actúa dentro de nosotros aunque ninguno nos observe, y la fuerza de la opinión pública está completamente excluida de ella; en ciertas circunstancias, en una sociedad presa de los antagonismos de

clase y con normas morales en mutua contradicción, puede obligarnos a desafiar la opinión pública de la mayoría.

Pero la opinión pública, en una sociedad sin clases, actúa como un medio suficiente de vigilancia de la obediencia pública a las normas morales. El individuo queda tan anulado frente a la sociedad que ni siquiera tiene fuerza para desafiar su voz unánime. Esta actúa de manera totalmente opresiva, como para no tener necesidad de ulteriores medios de coerción y de castigo a fin de garantizar un curso sin trastornos a la vida social. Hoy incluso, en la sociedad dividida en clases, vemos que la opinión pública de la propia clase o, cuando se la abandona, de la clase o del partido al que uno adhiere, es más poderosa que todos los medios coercitivos del estado. Antes que la vergüenza se prefiere la cárcel, la miseria, la muerte.

Pero la opinión pública de una clase no actúa sobre la clase adversaria. La sociedad, mientras no existen en ella antagonismos de clase, bien puede refrenar a cada individuo con la fuerza de su opinión y obligarlo a seguir sus mandamientos, en caso de que el instinto social no baste en su fuero interno para hacerlo. Pero nada logra la opinión pública allí donde no hay un individuo contra la sociedad sino una clase contra otra clase. Entonces la clase dominante tiene que recurrir a todos los medios coercitivos para imponerse; a los medios de la prepotencia física o económica, a la organización superior, pero también a los *intelectuales* superiores. Los soldados, los policías y los jueces también son acompañados ahora por los sacerdotes como medios de dominio, y ahora precisamente le toca a la organización eclesiástica la tarea particular de conservar la moral tradicional. Este enlace entre religión y moral se efectúa con mucha facilidad dado que las nuevas religiones, formadas con la decadencia del comunismo y de la sociedad gentilicia primitiva, están en fuerte contraste con las antiguas relaciones naturalistas, cuyas raíces se remontan a la época de la sociedad sin clases, y que no conocen un clero particular. En las antiguas religiones la divinidad y la ética no están enlazadas en absoluto entre sí. En cambio las nuevas religiones crecen en el terreno de esa filosofía que enlaza mutua-

mente de la manera más estrecha la ética y la fe en la divinidad y en un más allá, apoyando a uno con otro factor. A partir de este momento, religión y ética, como medios de dominio, quedan íntimamente enlazadas. Es muy cierto que la ley moral es un producto de la naturaleza social del hombre. Es muy cierto que de vez en cuando las normas morales son producto de particulares necesidades sociales. Es muy cierto que tanto unas como otras nada tienen que ver con la religión. Pero ese tipo de moral que hay que conservar para el pueblo, en el interés de las clases dominantes, no cabe duda que tiene una urgente necesidad de la religión y de todo el organismo eclesiástico para que lo apoyen. Sin este sostén, ese tipo de moral se vendría abajo con mucha mayor rapidez que si las cosas fuesen de otro modo.

c) *La moral vieja y la nueva*

Pero cuanto más tiempo siguen en vigor los cánones morales sobrevivientes, mientras avanza el desarrollo económico y crea nuevas necesidades sociales que exigen nuevas normas morales, tanto más fuerte se vuelve la contradicción entre la moral dominante de la sociedad y la vida y aspiraciones de sus miembros.

Pero esta contradicción se expresa en las distintas clases de distintas maneras. Las clases conservadoras, cuya existencia se funda en las viejas condiciones sociales, se atienen a la vieja moral. Pero sólo en teoría. En la práctica, no pueden sustraerse en absoluto a los efectos de las nuevas condiciones sociales. Aquí se produce la conocida contradicción entre teoría moral y práctica. Para algunos esta contradicción es una ley natural de la moral, cuyas exigencias se manifiestan como algo muy deseable aunque irrealizable. Pero a su vez la contradicción entre teoría y praxis en la moral pueden asumir dos formas aquí. Clases e individuos que sienten su fuerza se colocan abiertamente por encima de las exigencias de la moral transmitida, cuya necesidad, sin embargo, reconocen para los demás. En cambio clases e individuos que se sienten débiles, pisotean a escondidas los

mandamientos morales que predicán en público. Así, esta fase crea, de acuerdo con la situación histórica dentro de las clases que decaen, ya sea el *cinismo* o bien la *hipocresía*. Pero al mismo tiempo, como vimos, precisamente en estas clases se desvanece con mayor facilidad la fuerza de los instintos sociales, gracias al refuerzo de los intereses particulares y a la posibilidad de hacerse remplazar por mercenarios en las luchas que se deben librar, evitando con ello el compromiso de la propia personalidad.

Todo lo cual determina en las clases conservadoras, vale decir dominantes, aquellos fenómenos comprendidos bajo el nombre de inmoralidad.

Los moralistas materialistas para quienes los cánones morales son modas puramente convencionales, niegan la posibilidad de tal inmoralidad como fenómeno social. Ya que toda inmoralidad es relativa, dicen que lo que se llama inmoralidad sólo constituye cabalmente un tipo de moralidad divergente del nuestro.

Por otro lado, los moralistas idealistas, dado el hecho que existen clases y sociedades enteras inmorales, sacan la conclusión que debe haber una moralidad fuera del tiempo y del espacio, un metro independiente de las cambiantes relaciones sociales, sobre la base del cual pueda medirse la moral de cada sociedad y cada clase.

Pero no obstante, aquel elemento de la moral humana que, aun no siendo independiente del espacio ni del tiempo, resulta más antiguo que las cambiantes relaciones sociales —los instintos sociales—, es precisamente el que la moral humana tiene en común con la animal. En cambio lo que es específicamente humano en la moral —las normas morales— está sometido a una mutación continua. Sin embargo, esto aún no demuestra que puedan ser inmorales una clase o un grupo social, sino sólo que, al menos en lo atinente a las normas morales, existe tan poco una absoluta inmoralidad como una moralidad absoluta. Incluso la inmoralidad, a este respecto, es un concepto relativo. Como inmoralidad absoluta sólo puede considerarse la falta de aquellos *instintos* y *virtudes* sociales que el hombre tomó de los animales sociales.

Si en cambio consideramos la inmoralidad como una falta a los cánones de la moral, entonces no significa el alejamiento de un metro moral, determinado y valedero para todo tiempo y lugar, sino la contradicción de la praxis moral con los propios principios morales; significa la violación de normas morales reconocidas y requeridas como necesarias. Por eso resulta absurdo definir como inmorales determinadas normas morales, reconocidas tales por cualquier pueblo o por una clase, porque contradicen nuestras normas morales. La inmoralidad puede ser siempre y únicamente una desviación de la propia moral, jamás de la ajena. El mismo fenómeno, por ejemplo la libertad en las relaciones sexuales o la indiferencia con respecto a la propiedad, puede ser en un caso el producto de la corrupción moral para una sociedad que reconoce como necesarias la más rígida monogamia y la máxima inviolabilidad de la propiedad, y en otro caso el producto altamente moral de un organismo social sanísimo, cuyas necesidades no requieren una sólida propiedad privada ni sobre la mujer ni sobre determinados medios de consumo y de producción.

d) *El ideal moral*

Pero si la creciente contradicción entre las condiciones sociales cambiantes y la moral estancada se expresa en las clases conservadoras, vale decir dominantes, en creciente inmoralidad, hipocresía y cinismo, que a menudo corren parejas con un debilitamiento de los instintos sociales, se obtienen resultados totalmente distintos en las clases en ascenso y explotadas, cuyos intereses están en el más completo contraste con la base social que creó la moral dominante. Ellas no tienen la mínima razón de acogerse a ésta, y sí todas las razones de oponérsele. Cuanto más conscientes se vuelven de su antagonismo con la ordenación social dominante, tanto más fuertemente crece también su indignación moral; tanto más contraponen a la antigua moral tradicional una nueva, que quieren efectivizar como moral de toda la sociedad. De este modo surge en las clases ascendentes un ideal moral que se vuelve cada vez más audaz en la

medida en que estas clases cobran más fuerza. Al mismo tiempo, como vimos, precisamente en las mismas clases se desarrolla en particular, a través de la lucha de clases, la fuerza de los instintos sociales, de modo que con la audacia del nuevo ideal moral también crece el entusiasmo por él. Por ende, el mismo desarrollo que en las clases conservadoras o en decadencia produce una creciente inmoralidad, genera en las clases ascendentes, en medida creciente, una suma de fenómenos que comprendemos bajo el nombre de *idealismo ético*, que no hay que confundir con el filosófico. Precisamente estas clases ascendentes a menudo son proclives al materialismo filosófico, al que las decadentes oponen resistencia desde el momento en que se vuelven conscientes del hecho que la realidad las ha condenado a muerte y sólo pueden esperar la salvación de potencias sobrenaturales, divinas y éticas.

El contenido del nuevo ideal moral no siempre resulta muy claro. No deriva de algún profundo conocimiento científico del organismo social, que bajo muchos aspectos permanece completamente desconocido para los factores del ideal, sino de una profunda *necesidad* social, de una cálida *aspiración*, de una *enérgica voluntad* de algo distinto a lo que existe, de algo *opuesto* a lo que existe. Y así, en el fondo, este ideal moral sólo es algo puramente negativo, nada más que *oposición* a la moralidad dominante.

Desde que existe una sociedad dividida en clases, la moralidad dominante siempre protege la ausencia de libertad, la desigualdad, la explotación, ni bien se determinan ásperos antagonismos de clase. Por eso el ideal moral de las clases ascendentes siempre fue, en la época histórica, aparentemente el mismo que la Revolución Francesa encerraba en las palabras: libertad, igualdad, fraternidad. Parecería que este ideal es innato en cada pecho humano independientemente del espacio y del tiempo; que es tarea del género humano aspirar desde sus comienzos al mismo ideal moral; que el desarrollo de la humanidad consiste en el acercamiento gradual al mismo ideal que siempre está más adelante.

Pero si miramos de más cerca, encontramos que la con-

cordancia del ideal moral de distintos períodos históricos sólo es muy superficial, y que detrás de ella hay diferencias muy grandes de objetivos sociales, que corresponden a las diferencias de la situación social dada.

Si únicamente cotejamos el cristianismo, la Revolución Francesa y la moderna socialdemocracia, encontramos que para cada uno de estos movimientos, libertad e igualdad tienen un significado totalmente distinto, de acuerdo con su posición sobre la *propiedad* y sobre la *producción*. El cristianismo primitivo quería la igualdad de la propiedad en el sentido que reclamaba su *reparto* entre todos para los fines del consumo. Por libertad entendía la liberación de todo trabajo, esa libertad propia también de los lirios del campo, que no hilan ni tejen y sin embargo se congratulan de su vida.

A su vez, la Revolución Francesa entendía por igualdad la igualdad del *derecho de propiedad*, definiendo como sagrada la propiedad privada, y para ella la verdadera libertad era la libertad de emplear la propiedad, en la vida económica, para el propio disfrute y del modo más proficuo posible.

Por último la socialdemocracia no jura sobre la propiedad privada ni siquiera pretende su reparto: quiere su socialización, y la igualdad a la que aspira es el derecho igual de todos a los productos del trabajo social. En fin, la libertad social que exige ni es ni la liberación del trabajo ni la libertad de disponer a gusto de los medios de producción y de producir, sino la limitación del trabajo necesario con la inserción de todos aquellos que están en condiciones de trabajar en el trabajo y con el uso más extendido de máquinas y métodos que ahorren el trabajo. De este modo el trabajo necesario, que no puede ser libre pero debe estar regulado socialmente, tiene que reducirse a un mínimo para cada uno y a cada uno se le debe garantizar un tiempo suficiente de libertad para la libre actividad artística y científica, para gozar libremente de la vida. Libertad social—aquí prescindimos de la libertad política— abreviando lo más posible el tiempo de trabajo necesario: ésta es la libertad según la entiende el socialismo moderno.

Como se ve, el mismo ideal moral de libertad y de igualdad puede extenderse a ideales sociales muy distintos. Pero la coincidencia exterior del ideal moral, en distintas épocas y países diversos, no es consecuencia de una ley moral, independiente del espacio y del tiempo e ínsita en el hombre por gracia de un mundo sobrenatural, sino sólo consecuencia del hecho que en todas las diferencias sociales siempre han seguido siendo iguales los rasgos fundamentales del dominio de clase dentro de la sociedad humana.

Con todo, un nuevo ideal moral no puede nacer únicamente del antagonismo de las clases. También dentro de las clases conservadoras puede haber individuos aislados que, desde el punto de vista social, estén poco ligados a su clase y no posean conciencia de clase. En cambio tienen fuertes instintos y virtudes sociales, que los hacen rehuir de cualquier hipocresía y cinismo, y disponen de una gran inteligencia que les hace reconocer con claridad la contradicción entre los cánones morales tradicionales y las necesidades sociales. Tales individuos llegan necesariamente a fijarse nuevos ideales morales. Pero estos ideales sólo pueden adquirir fuerza social si se convierten en ideales de clase. Únicamente como fuerza motriz de la lucha de clases puede actuar de manera fecunda el ideal moral. En efecto, sólo la lucha de clases, y no la aspiración aislada de algún misántropo, tiene la fuerza de desarrollar ulteriormente la sociedad y adaptarla a las necesidades de las fuerzas productivas, que han alcanzado un grado más alto. En general el ideal moral sólo puede ser realizado cuando se logra alcanzarlo con un cambio de la sociedad.

Hasta ahora se tenía por una especie de desdicha el hecho que el ideal moral jamás se hubiera alcanzado, lo cual puede comprenderse fácilmente si se considera el origen de tal concepción. El ideal moral no es nada más que el conjunto de deseos y aspiraciones que provoca el antagonismo con el estado de cosas existente. Como fuerza motriz de la lucha de clases, como medio de reunir e incitar a las fuerzas de las clases ascendentes a la lucha contra el ordenamiento existente, constituye una palanca poderosa para superar ese estado de cosas. Pero la nueva condición social,

que se introduce en lugar de la vieja, no depende de la formación del ideal moral; sino de las condiciones materiales dadas; de la técnica, del ambiente natural, del tipo de los vecinos y de los precedentes de la sociedad existente, etcétera.

Por ende, una nueva sociedad podía fácil y notablemente desprenderse del ideal social de quienes la produjeran, y ello en tanto mayor medida cuanto menores fueran los lazos entre la indignación moral y el conocimiento de estas condiciones materiales. Hasta hoy, el ideal siempre terminó en la náusea, siempre se reveló como una ilusión, tras haber cumplido su deber histórico y tras haber servido de impulso para destruir el viejo.

Vimos más arriba cómo nace en las clases conservadoras el contraste entre teoría moral y praxis, de tal modo que la moralidad aparece como algo que todos exigen pero nadie practica, como algo que está por encima de las fuerzas de los seres terrenales y sólo puede efectivizar un ser extraterreno. En este punto, vemos surgir en las clases revolucionarias otro tipo de contraste entre la teoría moral y la praxis: el contraste entre el ideal moral y la realidad creada por la revolución social. Una vez más aparece la moralidad como algo a lo que todos aspiran y nadie alcanza, como algo inalcanzable para seres terrenales. Por eso no es ninguna maravilla que los moralistas consideren que la moralidad es de origen extraterrenal incluso que nuestro ser animal, apegado a la tierra, resulte responsable del hecho que sólo podamos aspirar de lejos a la imagen de la moralidad, sin jamás poder alcanzarla.

De tales alturas celestes, el materialismo histórico vuelve a traer la moralidad a la tierra. Nosotros aprendemos a conocer su origen animal y a ver de qué modo sus mutaciones en la sociedad humana están condicionadas por mutaciones que ella atraviesa bajo el impulso del desarrollo técnico. Ahora se nos revela el ideal moral, en su carácter puramente negativo, como contradicción con la ordenación moral existente, mientras se reconoce su importancia como fuerza motriz de la lucha de clases, como medio de reunir e inflamar a las fuerzas de las clases revolucionarias. Pero al

mismo tiempo, el ideal moral queda despojado de su fuerza normativa. La dirección que el desarrollo social adopta en la realidad no depende de nuestro ideal moral sino de determinadas condiciones materiales. En tiempos pasados, estas condiciones materiales ya determinaron en cierta medida la voluntad moral, que determina los objetivos sociales de las clases ascendentes o bien, si ya había un conocimiento social consciente y normativo, como en el siglo XVIII, que influyó de manera asistemática e inconsecuente en la formación de los objetivos sociales.

Sólo la concepción materialista de la historia destronó completamente al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas. Así, por vez primera en la historia, señaló el camino para que se puedan evitar, ya sea la inadecuación de la realidad revolucionaria con respecto al ideal social, o bien ilusiones y desilusiones. Que tales ilusiones logren ser efectivamente evitadas depende del grado de comprensión alcanzado en cuanto a las leyes del desarrollo y del movimiento del organismo social, de sus fuerzas y de sus órganos.

Con esto el ideal moral no queda despojado de su eficacia en la sociedad, sino que tal eficacia se reduce simplemente a su justa medida. Al igual que el *instinto* social y el moral, tampoco el *ideal* moral es un *fin*, sino una fuerza, o bien un arma en la lucha social por la existencia; el ideal moral es un arma particular en la particular situación de la lucha de clases.

Tampoco la socialdemocracia, como organización del proletariado en su *lucha de clase*, puede abstenerse del ideal moral, de la indignación moral contra la explotación y el dominio de clase. Pero nada tiene que ver este ideal con el socialismo *científico*, que es la búsqueda científica de las leyes de movimiento y de desarrollo del organismo social emprendida para conocer las *necesarias* tendencias y los necesarios fines de la lucha de clase proletaria.

Por cierto que en el socialismo, el investigador siempre es un combatiente también, y el hombre no puede ser dividido

artificialmente en dos partes, una de las cuales nada tiene que ver con la otra. Así, por ejemplo, incluso para un hombre como Marx, se hace sentir el efecto de un ideal moral en la búsqueda científica. Pero él siempre se esfuerza, y con razón, por excluirlo en la medida de lo posible. En la ciencia, efectivamente, el ideal moral se convierte en fuente de errores cuando pretende querer indicarle sus fines. La ciencia tiene que ver siempre y únicamente con el conocimiento de lo necesario. Bien puede llegar a prescribir un deber, pero ello puede producirse siempre y únicamente como consecuencia de la visión de lo necesario. En cambio la ciencia debe negarse a excogitar un deber ser que no se pueda reconocer como una necesidad motivada en el "mundo de los fenómenos". La ética puede ser únicamente y siempre un *objeto* de la ciencia; ésta debe indagar y volver comprensibles los instintos morales como los ideales morales, pero no aceptar de ellos ninguna indicación sobre los resultados a que tiene que llegar. La ciencia está por encima de la moral; sus resultados son tan poco morales o inmorales como moral o inmoral es la necesidad.

Con todo, la moralidad no queda eliminada ni siquiera cuando se alegra y difunde el conocimiento científico. Un nuevo conocimiento científico a menudo significa la violación de concepciones tradicionales enraizadas, convertidas en hábito fijo. En las sociedades desgarradas por los antagonismos de clase, un nuevo conocimiento científico, en particular de la situación social, casi siempre significa también la violación de los intereses de clases aisladas. Establecer y difundir un conocimiento científico, inconciliable con los intereses de las clases dominantes, significa declararles la guerra. Esto no sólo presupone una inteligencia superior sino también la capacidad de luchar y la combatividad, la independencia de las clases dominantes, pero asimismo, y sobre todo, un fuerte sentimiento moral: vigorosos instintos sociales, un empuje total hacia el conocimiento y la difusión de la verdad, un ferviente deseo de servir a las clases oprimidas y ascendentes.

Pero este último deseo también puede inducir a error si no se presenta de manera puramente negativa, como re-

chazo de las pretensiones de validez de las concepciones dominantes y como impulso para superar los obstáculos que oponen los intereses de clase adversarios al progreso social, sino de manera normativa y queriendo indicar finalidades determinadas al conocimiento social, a cuyo logro debe servir éste.

Pero por el hecho que la finalidad consciente de la lucha de clases en el socialismo científico se transforme de ideal moral en ideal económico, no pierde nada de su grandeza. En efecto, lo que hasta aquí se presentaba a todos los innovadores de la sociedad como ideal moral y no podía ser alcanzado por ellos, ahora encuentra por primera vez las condiciones económicas dadas y, por primera vez en la historia universal, podemos reconocerlo como resultado necesario del desarrollo económico: la *abolición de las clases*. No la abolición de todas las diferencias profesionales; no la abolición de la división del trabajo, sino la abolición de aquellas diferencias y aquellos contrastes sociales que nacen de la propiedad privada de los medios de producción y de la condena exclusiva de la masa del pueblo a la actividad productiva material. Los medios de producción se han vuelto tan poderosos que, ya hoy, rompen los esquemas de la propiedad privada. La productividad del trabajo creció de manera tan poderosa que, ya hoy, resulta posible una notable disminución del tiempo de trabajo para todos los obreros. De este modo se echan las bases no para abolir la división del trabajo y las profesiones, sino para abolir los contrastes entre pobre y rico, entre explotado y explotador, entre ignorante e instruido.

Pero al mismo tiempo, la división del trabajo se amplió tanto que abarca también aquel sector que por tantos siglos permaneciera cerrado a ella: el hogar doméstico. La mujer se desprende de éste y se inserta en el ámbito de la división del trabajo, que por tanto tiempo fue monopolio exclusivo de los hombres. Naturalmente que así no se disuelven las diferencias naturales existentes entre hombre y mujer; esto puede dejar que subsista o se reproduzca alguna diferencia social como también alguna diferencia en las exigencias éticas que se impone a las mujeres; pero seguramente hará

desaparecer todas aquellas diferencias que, en el estado y en la sociedad, derivaban de la sujeción de la mujer a la economía doméstica privada y de su exclusión de las profesiones de la división del trabajo. En este sentido, no sólo nos encaminamos hacia la abolición de la explotación de una clase por otra, sino también hacia la abolición de la *subordinación de la mujer al hombre*.

Al mismo tiempo, la economía mundial cobra tales dimensiones; las relaciones económicas internacionales se vuelven tan estrechas, que se ensancha la base sobre la que, después de la superación de la propiedad privada de los medios de producción, resultará posible la superación de los antagonismos nacionales, el *fin de las guerras* y los armamentos, *la paz eterna* entre los pueblos.

¿Dónde encontrar un ideal moral que abra perspectivas más hermosas? ¡Y sin embargo éstas brotan en desapasionadas consideraciones económicas y no de la embriaguez con los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y humanismo!

Y tales perspectivas no son una espera de condiciones que simplemente debieran venir, que nosotros nos limitamos a *desear* y *querer*, sino perspectivas de condiciones que *deben* venir, que son *necesarias*. Por cierto que necesarias no en el sentido fatalista según el cual nos las regalará una fuerza superior, sino necesarias e inevitables en el sentido según el cual resulta inevitable que los inventores mejoren la técnica, y los capitalistas, en su avidez de ganancias, revolucionen toda la vida económica; según el cual resulta inevitable que los obreros asalariados aspiren a jornadas de trabajo más breves y a salarios más altos, que se organicen y combatan contra la clase de los capitalistas y el poder de su estado; según el cual resulta inevitable que apunten al poder político y al derrumbamiento del dominio capitalista. El socialismo es inevitable, porque la lucha de clases y la victoria del proletariado también lo son.

Con el opúsculo recientemente publicado por Karl Kautsky bajo el título de *Ética y concepción materialista de la historia*, el movimiento obrero alemán ha recibido un valioso presente. La expresión usada muchas veces en forma impropia —y que encontramos poco más o menos en toda propaganda cuando aparece una nueva publicación en el mercado editorial burgués— de que la publicación llena un vacío en la literatura existente, esta vez resulta ciertamente justificada. Verdad es que en la literatura socialista los problemas éticos han sido en muchos casos tratados someramente y en otras oportunidades discutidos más detenidamente; incluso Anton Menger, poco antes de su muerte, publicó una “nueva doctrina moral” desde el punto de vista socialista, la cual empero carecía precisamente de lo único que puede proporcionar un conocimiento nuevo y certero: el examen sistemático de la ética según su esencia y su origen histórico. En el ámbito de la ética sobran las consideraciones meramente subjetivas, por más honestas que sean en su intención, y aun cuando, a su manera, puedan ser muy agudas.

Es precisamente aquel examen histórico el que nos proporciona Kautsky en su pequeña obra, la que no sólo posee una gran significación científica, sino también, y por lo menos en la misma medida, una significación práctica. La conciencia moral se encuentra activa de manera extraordinaria en el movimiento obrero moderno y tiene grandes tareas que cumplir en la lucha proletaria de clases. Pero mientras actúa solamente de manera instintiva, puede llevar a grandes equívocos. Ante todo, no hablamos aquí de

aquellas personas que se complacen en afirmar que el materialismo histórico excluye de manera absoluta a la ética como una fuerza histórica efectiva. Quien sostiene esta opinión no ha comprendido aún en absoluto ni siquiera el abecé de la genial interpretación de la historia que fundaron Marx y Engels. Pero hay también personas muy instruidas, e incluso personas muy eruditas y bien intencionadas que tanto fuera como dentro del partido consideran necesario completar el marxismo como una ética especial. En la medida en que estas tendencias se han vuelto perceptibles en la práctica, hasta ahora, o bien pretenden adecuar a la clase obrera una nueva religión libre de toda superstición, por así decirlo, imprimir a las exigencias políticas y económicas un espíritu religioso, o bien levantan la consigna de la vuelta a Kant, quien, supuestamente habría descubierto la eterna ley moral que obraría por encima de todo desarrollo histórico. Si una de estas tendencias llegara a triunfar en el partido, éste llegaría a un camino sin salida que en el mejor de los casos le costaría una gran pérdida de tiempo.

Pues bien, Kautsky clude estos caminos sin salida, no ciertamente montando una ética socialista como una estructura de fórmulas dogmáticas; por el contrario, examina la naturaleza histórica y el origen de la ética sobre la base, claro está, del materialismo histórico. Su obra se originó como un trabajo circunstancial; lo impulsó a ello su polémica con *Vorwärts*, en la primavera pasada, que tocaba reiteradamente problemas éticos, y este fruto maduro que nos ha deparado compensa con creces el tono desagradable que revistiera finalmente esta polémica, sin que a Kautsky le cupiera culpa alguna. En un principio, Kautsky creyó poder liquidar el problema con un artículo para *Die Neue Zeit*, pero el tema se le escapó de entre las manos y así decidió publicar esta pequeña obra, que permitía al menos esbozar, aun cuando sólo brevemente, el tema histórico según los puntos de vista esenciales.

En sus primeras veinte páginas, se perciben aún en el opúsculo las huellas de un escrito ocasional. En particular, el primer capítulo sobre la ética antigua y cristiana contiene

algunas disquisiciones, principalmente sobre la filosofía platónica, epicúrea y estoica, que en su concepción de la ética podrían ocasionar equívocos, al menos en la brevedad aforística en las que Kautsky las plantea. Sin embargo, sólo destacamos estos reparos para poner a salvo nuestra conciencia crítica y de ningún modo para polemizar con Kautsky sobre estas cuestiones, en parte muy difíciles y complejas, y que sólo poseen una conexión remota con la verdadera finalidad de su opúsculo. En esencia, resulta totalmente correcto cuando distingue entre dos interpretaciones principales de la ética, las que reaparecen siempre de nuevo con múltiples variantes y matices desde la Antigüedad hasta la época de la Ilustración burguesa moderna; una, que busca el origen de la ley moral en regiones sobrenaturales, y la otra, en la necesidad que el hombre tiene de felicidad; una, que corresponde a la concepción idealista del mundo, la otra, a la concepción materialista.

La ética de Kant no constituye de ningún modo, como afirman sus admiradores, una conciliación de esta oposición en el sentido hegeliano de una unidad superior, sino un compromiso de la misma en el mal sentido, en la medida en que ella se torna vaga e indiferenciada. Kant se coloca en el mismo terreno que los materialistas cuando admite la realidad del mundo exterior y reconoce que la experiencia sensible constituye el punto de partida de todo conocimiento. Pero esta experiencia no está condicionada meramente por la índole del mundo exterior, sino también por la índole de nuestra facultad cognoscitiva. Y el examen de esta facultad cognoscitiva se convirtió para Kant en plataforma desde la cual se elevó por encima de estos límites para contemplar un mundo incognoscible, un mundo que él sabía totalmente distinto del mundo fenoménico, un mundo sin espacio y sin tiempo, y por consiguiente también sin relaciones causales. Kant emprendió este salto mortal a fin de encontrar un lugar para su ética. Le pareció totalmente imposible establecer una conexión necesaria entre la ley moral y el mundo de los fenómenos aprehendidos a través de las sensaciones. La explicación de la ley moral exigía otro mundo, un mundo intemporal e inespacial puramente



espiritual, un mundo de la libertad en contraposición al mundo fenoménico, en el que impera la conexión necesaria de causas y efectos. Mientras que expulsaba por la puerta delantera al mundo sobrenatural, junto con Dios y con la inmortalidad, lo introducía otra vez por la puerta trasera, junto con Dios y con la inmortalidad. Sería falso afirmar que su ley moral está suspendida en el aire; en realidad, era el fiel reflejo de la moral pequeñoburguesa que predominaba en la Alemania de Kant. Pero la validez eterna de esta ley moral sólo pudo probarla Kant proyectándola en el aire como producto de un mundo que no puede ser captado por los sentidos humanos.

Con toda razón afirmaba Kautsky que, en lo que respecta a la ética, viene a resultar lo mismo remontarse a Kant que a Platón. El hecho es que la ética kantiana merece el examen detenido que le dedica Kautsky sólo desde el punto de vista práctico, en la medida en que en nuestros días se la pretende imponer a la clase obrera como la ley moral eterna, e incluso como el más antiguo testimonio de ley socialista. Ella constituye con mucho la parte más débil de la obra de Kant, e históricamente sólo ha desempeñado un papel reaccionario, en primer lugar, procurándole nuevos apoyos a la moribunda teología, y, posteriormente, al ser usada también en el ámbito económico para crear nuevas confusiones. Puesto que las leyes de la sociedad burguesa, descubiertas por la economía clásica, se pusieron de manifiesto más y más claramente como leyes que convierten en necesidad la lucha de clases y el ocaso del orden capitalista, la economía burguesa buscó refugio en las leyes morales kantianas, que, al subsistir fuera del espacio y del tiempo, estarían en condiciones de conciliar las contradicciones de clase y de impedir las revoluciones que se suceden en el espacio y en el tiempo.

Se sobreentiende que no por ello Kautsky ha dejado de apreciar las grandes cualidades de Kant. Desde todo punto de vista lo trata como un pensador significativo y penetrante y nadie podrá leer el capítulo sin recibir las incitaciones más fructíferas. Pero Kautsky afirma con razón: "Al transferir la ley moral del más acá del mundo sensible al

más allá de un mundo suprasensible, Kant no favoreció su conocimiento científico, sino que, por el contrario, le obstruyó los caminos. Ante todo, hay que eliminar ese obstáculo, hay que superar a Kant si se quiere llevar al enigma de la ley moral hacia su solución". De ese modo Kautsky avanza hacia la solución positiva de su tarea, a la que volveremos más tarde.

II

Habíamos seguido el examen de Kautsky acerca de la ética y la interpretación materialista de la historia hasta el momento en que se había desembarazado críticamente de la ética kantiana, procediendo enseguida a llevar a cabo la parte positiva de su tarea. Esta parte consta de dos capítulos, uno de los cuales trata de la ética darwinista, y el otro de la ética marxista.

En su obra sobre el origen del hombre Darwin demostró que los sentimientos morales no constituyen una peculiaridad de la naturaleza humana. También los encontramos en el mundo animal, y aquí como allá proceden de las mismas causas. En el fondo son las mismas causas las que han suscitado todas las facultades de los seres dotados de movimiento propio, y a partir de ellas es posible desarrollar una nueva crítica del conocimiento, cosa que Darwin no ha llevado a cabo, por cierto.

De los dos grandes grupos de organismos, las plantas carecen de movilidad propia, mientras que los animales la poseen. Resulta evidente que ésta constituye un arma poderosa en la lucha por la existencia. La movilidad propia posibilita ir tras de los alimentos, huir del peligro, poner a salvo a la prole en lugares seguros y con abundantes aprovisionamientos. Pero la movilidad propia exige una facultad cognoscitiva y viceversa. Una resulta totalmente superflua sin la otra; sólo con la fusión de ambas se convierten en un arma en la lucha por la existencia. "La facultad de moverse autónomamente resulta completamente inútil si no se acopla con una facultad de conocer el mundo donde debo mover-

me. ¿De qué le servirían sus patas al ciervo si no tuviera la capacidad de reconocer a sus enemigos y a los lugares donde puede encontrar su sustento? Por lo demás, a una planta le resultaría totalmente inútil cualquier facultad cognoscitiva. Si el pasto pudiera ver, sentir, olfatear a la vaca que se acerca, ello podría contribuir en lo más mínimo a librarlo de ser comido." La movilidad autónoma y el espíritu necesariamente van juntos. Cualquiera sea el origen de estas facultades, siempre aparecen juntas y se desarrollan una con otra; aunadas, sirven a la misma finalidad: asegurar y facilitar la existencia del individuo.

De aquí se explica la subjetividad y la peculiaridad de nuestra facultad de conocimiento. La doctrina de Kant del espacio, del tiempo y de la causalidad, que Schopenhauer considerara como una de las piedras más brillantes de la corona de la gloria de Kant, se demuestra muy simplemente a partir de las condiciones de la lucha por la existencia. Escuchemos la opinión de Kautsky: "Para algunos filósofos puede parecer una tarea bastante importante la de conocer las cosas *en sí*; para nuestra existencia resulta bastante indiferente, cualquiera sea el significado que quiera dársele a la cosa en sí. Al contrario, para todo ser, dotado de movimiento autónomo, es de la máxima importancia *distinguir* exactamente las cosas, conocer exactamente sus *relaciones* recíprocas. Cuanto más aguda es su capacidad cognoscitiva en este aspecto, tanto mejor podrá servirle. Para la existencia de un pajarito resulta completamente indiferente lo que puedan ser esas cosas en sí que se le manifiestan como fruta, buitre, nube de tormenta. Pero resulta indispensable para su existencia que distinga exactamente fruta y buitre y nube de las demás cosas de su ambiente, porque sólo eso lo pone en condiciones de conseguir comida, de huir del enemigo, de buscar refugio a tiempo en el follaje protector." De ese modo, la facultad cognoscitiva en los animales debe ser una facultad de discernir en el *espacio*.

Pero no menos indispensable para el animal es la sucesión de las cosas en el *tiempo*, y precisamente la *causalidad*, la posibilidad de reconocer la necesaria sucesión de las mismas

como causa y efecto. Pues el movimiento como causa sólo puede lograr la conservación de la existencia cuando puede alcanzar ciertos efectos más o menos cercanos, los que serán alcanzados con tanto mayor facilidad cuanto mayor sea el conocimiento que el individuo posee de la conexión de estos efectos con sus causas. "Para volver al ejemplo citado del pajarito, no basta que éste sepa distinguir fruta, buitre y nube de las demás cosas en el espacio, sino que también debe saber que comer la fruta tiene por efecto saciarlo, que la aparición del buitre tiene por efecto que el primer pajarito que le caiga entre sus garras le sirve de pitanza, que la nube de tormenta produce como efecto el temporal, la lluvia y el granizo. Hasta los animales inferiores, aunque apenas poseen algo que se asemeje a la facultad de distinguir al movimiento autónomo, tienen alguna vislumbre de la causalidad. Si la tierra tiembla, para el gusano éste es un signo de que el peligro se vuelve inminente y un motivo para huir. Por lo tanto, si la facultad cognoscitiva debe servirle al animal en sus movimientos, tiene que estar organizada de manera tal que le pueda indicar las diferencias en el espacio y en el tiempo y los nexos causales."

Pero, puesto que todas las partes del cuerpo no pertenecen más que a un individuo, que sólo sirven a una finalidad, a la conservación de este individuo, la facultad del conocimiento tiene aún otra función, en la medida que asegura la unidad de la conciencia. Pero en ese caso, es preciso que pueda acumular y comparar experiencias. "Para volver una vez más a nuestro pajarito, hay dos caminos mediante los cuales él comprende cuál es la comida mejor y más fácil de encontrar, cuáles enemigos son los más peligrosos y cómo se puede escapar de ellos. Por una parte, la experiencia propia; por la otra, la observación de la práctica de pájaros más viejos, que han acumulado una experiencia segura. Se sabe que nadie nace sabiendo. Cada individuo puede afirmarse en su lucha por la existencia con tanta mayor facilidad cuanto mayores y mejor ordenadas sean sus experiencias. Pero para eso es necesario el don de la memoria y la capacidad de comparar impresiones anteriores con

impresiones posteriores, y extraer de unas y otras aquello que les es común, lo universal; de separar lo esencial de lo que no lo es, vale decir: *pensar*. Si la *observación* a través de los sentidos nos proporciona las *diferencias*, lo particular, el pensamiento nos proporciona lo común, lo *universal* de las cosas. "Todas estas cualidades de la facultad del conocimiento se encuentran ya desarrolladas en el mundo animal,¹ aun cuando no en un grado tan elevado como en el hombre, y pese a que en muchos casos nos resulta difícil reconocerlas, puesto que no siempre es sencillo separar los actos conscientes cometidos en base al conocimiento de aquellos actos inconscientes que no dependen de la voluntad, de los meros movimientos reflejos e instintivos, que incluso en el hombre cumplen un papel importante.

Pero si todas estas cualidades de la facultad del conocimiento acompañan a la movilidad autónoma, encontramos también en ellas las limitaciones que no pueden ser trasgredidas ni siquiera por el entendimiento más profundo y amplio del hombre perteneciente a la cultura más desarrollada. Las fuerzas y las facultades adquiridas como armas en la lucha por la existencia pueden ponerse también al servicio de otros fines distintos al *aseguramiento* de la existencia, pero con ello pierden, por así decirlo, el terreno en que arraigan. Nuestra facultad espiritual, a través de la lucha por la existencia, no ha sido desarrollada para convertirse en un órgano de conocimiento puro, sino solamente para ser un órgano que a través del conocimiento regule nuestros movimientos de acuerdo a fines. Por más perfecta que sea su acción en este sentido, resulta imperfecta para el juego del conocimiento puro carente de todo sentido práctico, para el conocimiento que no tenga en cuenta las consecuencias prácticas que de él resulten.

Sin embargo, la movilidad autónoma y el conocimiento no constituyen aún, de ningún modo, en sí mismos, un arma suficiente en la lucha por la existencia. A ellos debe agregarse el instinto de conservación, el instinto más originario y más indispensable de todos los instintos animales, sin el cual ninguna especie animal dotada en mayor o menor medida de movilidad y de la facultad de conoci-

miento, no podría conservarse siquiera por un breve período. Con este instinto se relaciona el instinto de reproducción, y a su vez, con el instinto de reproducción se enlazan los instintos sociales que se desarrollan en aquellas especies animales para las cuales la cohesión social se convierte en un arma efectiva en la lucha por la existencia. En determinadas especies y determinados individuos, estos instintos sociales se desarrollan con una fuerza extraordinaria, llegando en ocasiones a superar a los mismos instintos de conservación y reproducción, tan pronto entran con éstos en conflicto.

Los instintos sociales mismos pueden variar en las distintas especies animales según las condiciones de vida, pero hay una serie de instintos que deben darse como condición previa para que prospere cualquier género de sociedad. "Así, por ejemplo, y ante todo, como es natural, el *altruismo*, la dedicación a la comunidad. Luego la *valentía* en la defensa de los intereses comunes; la *fidelidad* a la comunidad; el sometimiento a la voluntad de la comunidad, es decir la obediencia o *disciplina*; la *sinceridad* para con la sociedad, cuya seguridad se pone en peligro o cuyas fuerzas se malgastan si se la induce a error, por ejemplo con falsas señales. Por último el *amor propio*, la receptividad al elogio y a la censura de la comunidad. Todos esos son instintos sociales que ya encontramos marcados en las sociedades animales, y algunos de ellos en alta medida. Pero los instintos sociales no son otra cosa que las virtudes más sublimes, y su encarnación suprema es la ley moral. A lo sumo falta solamente el amor a la justicia, vale decir el impulso a la igualdad, pero por cierto que no hay lugar para su desarrollo en las sociedades animales, ya que éstas no conocen disparidades sociales sino únicamente naturales, individuales, no provocadas por las relaciones sociales. La sublime ley moral según la cual el compañero jamás debe ser un puro y simple medio, que nuestros kantianos consideran la empresa más pujante del genio de Kant y el 'programa moral de la nueva época y de todo el futuro de la historia universal', resulta cosa obvia en las sociedades animales. Sólo el desarrollo de la sociedad humana creó condiciones en las que

un miembro de la sociedad pudo convertirse en simple instrumento de otros.”

Esta ridiculización de los neokantianos por parte de Kautsky se halla plenamente justificada. Se trata de personas muy honradas, provenientes de los más diversos sectores burgueses, que buscan una “conciliación” con el socialismo, aun cuando obren, ciertamente, de buena fe. Pero su iniciativa, en la práctica, sólo desemboca en un debilitamiento perjudicial y en un embotamiento de la lucha proletaria de clases. Y lo que para Kant resultaba aún explicable, e incluso, en un cierto sentido un progreso histórico, es para sus actuales seguidores un imperdonable retroceso.

Prestemos nuevamente atención a lo que dice Kautsky: “Lo que a un Kant se le manifestaba todavía como el producto de un mundo superior de los espíritus, es un producto del mundo animal. Se ve cuán estrechamente crecieron los instintos sociales junto a la lucha por la existencia y cuán originariamente sirvieron sólo a la conservación de la especie, en el hecho que, con frecuencia, su eficacia se extiende a individuos cuya conservación resulta ventajosa para la especie. Toda una serie de animales que ponen en juego su vida para salvar a compañeros más jóvenes más débiles, matan sin escrúpulos a compañeros enfermos o viejos que se han vuelto superfluos para la conservación de la especie y constituyen un peso para la sociedad. El ‘sentido moral’, la ‘simpatía’, no se extiende a tales elementos. Muchos salvajes también actúan así. La ley moral no es otra cosa que un instinto animal. De aquí su naturaleza misteriosa, esa voz en nosotros que no está ligada a ningún impulso exterior, a ningún interés visible, ese daimon o dios que, desde Sócrates y Platón hasta Kant, sintieron dentro de sí aquellos filósofos que se negaban a derivar la ética del egoísmo o del placer. Por cierto que es un impulso misterioso, pero no más misterioso que el amor sexual, que el amor materno, que el instinto de conservación, que la existencia del organismo en general y que muchas otras cosas que sólo pertenecen al mundo de los ‘fenómenos’ y que nadie considerará jamás como productos de un mundo superior. Del hecho que la ley moral es un instinto animal,

como los instintos de conservación y de reproducción, derivan su fuerza; su apremio, que obedecemos sin reflexionar; nuestra rápida decisión, en cada caso, sobre si una acción es buena o mala, virtuosa o viciosa; de ahí derivan la decisión y la energía de nuestro juicio moral y también la dificultad de explicarlo cuando la razón empieza a analizar las acciones y a preguntar por sus motivos. Así, por último, se llega a que comprenderlo todo significa perdonarlo todo, a que todo es necesario y nada es bueno o malo. Junto con la ley moral, tampoco el juicio moral, como el sentimiento del *deber* y la *conciencia*, deriva de nuestra facultad cognoscitiva, sino de nuestra vida instintiva.”²

Pero con ello no queda resuelto aún todo el problema ético. Si bien es posible explicar el impulso ético, el deber y la conciencia, así como los tipos fundamentales de la virtud a partir de los instintos sociales, éstos fracasan no obstante cuando se trata de explicar el ideal ético. De éste no descubrimos ni el menor vestigio en el mundo animal. Sólo el hombre se plantea ideales y tiende hacia ellos. ¿De dónde provienen éstos? Lo veremos en el último artículo.

III

Volviendo a la tercera parte del escrito de Kautsky sobre ética y concepción materialista de la historia, que es la más importante, arribamos también a la parte más importante de nuestra tarea, a saber, dar a nuestros lectores un concepto exacto de lo que Kautsky ha sabido compendiar en una apretada exposición de sesenta a setenta páginas impresas. El encanto fascinante de su exposición no descansa menos en la plenitud y la riqueza de los detalles, pero debemos renunciar forzosamente a penetrar en ellos y limitarnos a poner en descubierto, por así decirlo, únicamente el hilo rojo que traza la lanzadera de su pensamiento a través del tejido ordenado magistralmente.

En cinco capítulos trata Kautsky la ética del marxismo. El primero pone en descubierto las raíces de la concepción

materialista de la historia, al probar que esta teoría es un producto necesario de causas históricas objetivas. Ciertamente, es designada con los nombres de Marx y Engels, y con razón, ya que sólo a pensadores tan profundos como éstos les fue posible una obra de tal naturaleza. Pero a ningún Engels, a ningún Marx le hubiera sido posible llevarla a cabo en el siglo dieciocho antes de que todas las nuevas ciencias mostraran una dosis suficiente de nuevos resultados. Por otra parte, un hombre del genio de un Helvetius³ o de un Kant hubiera podido descubrir también, ciertamente, la concepción materialista de la historia, si se hubieran dado en su época las condiciones científicas propias de la misma. Y finalmente, tampoco Engels y Marx, pese al genio de los mismos, y pese a la labor preparatoria llevada a cabo por las nuevas ciencias, hubieran estado en condición de descubrir la interpretación materialista de la historia si no hubieran adoptado el *punto de vista del proletariado*, esto es, si no hubieran sido *socialistas*. También esto era necesario absolutamente para descubrir esta interpretación de la historia. En este sentido, es una filosofía proletaria, y las interpretaciones que se le oponen son filosofías burguesas. Por esta razón es que Kautsky se opone a la propuesta de cambiar el nombre de "materialismo" por el de "monismo", "criticismo" o "realismo", y en esto no podemos dejar de coincidir con él. Objetivamente se puede impugnar todas estas expresiones tanto como la expresión "materialismo", la cual tiene la primacía histórica decisiva de ser, a partir del cristianismo, una filosofía de la *lucha* contra las fuerzas dominantes. Lo que menos debe preocuparnos es que la burguesía haya difamado al "materialismo" de las más diversas maneras. Así, Marx y Engels rehusaron en su época denominar al *Manifiesto Comunista* como un manifiesto socialista, ya que de ese modo se hacían posibles toda clase de equívocos, dadas las variedades de socialismo que surgieron en el año 1848. Pues la palabra socialismo cubría y cubre una gran multiplicidad de mercancías, y entre ellas, socialismos bien deplorables, como el cristiano y el socialismo nacional; la palabra comunismo, por el contrario, designaba clara e inequívocamente la meta

del proletariado a la que aspira en su lucha revolucionaria por su emancipación.

El segundo capítulo trata acerca del "organismo de la sociedad humana". Ni como criatura pensante, ni como criatura moral, el hombre se diferencia esencialmente del animal. También el animal produce en la medida en que adecua a sus fines, por medio de cambios de forma y de lugar, los materiales que encuentra en la naturaleza; asimismo, conoce ya el uso de herramientas, al menos en sus comienzos; el mono utiliza ramas para defenderse, piedras para quebrar las nueces, etcétera. Pero en el mejor de los casos, el animal sabe *encontrar* una herramienta en la naturaleza; *inventarla*, esto le ha sido negado. Produce objetos para su uso inmediato, construye viviendas, hace acopio de alimentos; sin embargo, no llega tan lejos para pensar en producir objetos que no sirvan para el consumo directo, sino para la producción de medios de consumo. Con la *producción de medios de producción* el hombre-animal se transforma en humano; con ello se emancipa del resto del mundo animal para fundar un reino propio, totalmente desconocido en el resto de la naturaleza, que no encuentra parangón en ella.

Con la invención y producción de herramientas —en el más amplio sentido de la palabra—, el hombre se adjudica voluntaria y conscientemente nuevos órganos o refuerza sus órganos naturales, de modo que, lo mismo que producían estos órganos, lo puede producir mejor y más fácilmente, y obtener resultados cuyo logro era antes, para él, totalmente imposible. Pero, puesto que el hombre no es meramente un animal dotado de manos y de una gran inteligencia —lo que constituye el supuesto necesario para la aplicación y la producción de herramientas—, sino que ha sido seguramente desde un principio un animal social, la invención y la producción de una herramienta por un individuo particularmente dotado —un Marx o un Aristóteles o un Kant que habitaba los árboles de la selva tropical— no se perdió con su muerte. La horda de que formaba parte adoptó su invento y lo perpetuó, obteniendo por medio de él una ventaja en la lucha por la existencia; de ese modo los descendientes

y las ramificaciones de la horda se desarrollaron mejor que los otros miembros de la especie. La horda aplicó, de ahí en adelante, toda su ingeniosidad para perfeccionar el invento o para realizar nuevos inventos.

Cada uno de los pasos subsiguientes en esa vía del desarrollo técnico es un paso consciente y voluntario. Nace en la aspiración de incrementar calculadamente las fuerzas del hombre para ir más allá de los límites puestos por la naturaleza. Pero cada uno de estos progresos técnicos lleva implícitas consecuencias que no habían ni pueden ser queridas por sus autores pues éstos no estaban en condiciones, siquiera, de sospecharlas; consecuencias que, de manera semejante a la selección natural, podrían llamarse adaptaciones al medio circundante, pero a un medio que el hombre mismo ha modificado artificialmente. En estas adaptaciones también desempeña nuevamente un papel la conciencia, el conocimiento del nuevo medio y de sus exigencias, sin constituir, empero, una fuerza impulsora autónoma que señale los rumbos.

A continuación, Kautsky demuestra cómo el desarrollo técnico revoluciona los modos de vida del hombre y examina posteriormente la diferencia que se da entre el organismo animal y social. La invención de la herramienta permite que determinados individuos en una sociedad manipulen con exclusividad, o al menos en mayor medida que otros individuos, determinadas herramientas, que sepan manejarlas mejor que aquéllos. De ese modo arribamos a una forma de división del trabajo en la sociedad humana que se diferencia por completo de los escasos vestigios de división del trabajo en las sociedades animales. En éstas, el individuo sigue siendo, en toda división del trabajo, un ser para sí, que posee todos los órganos que necesita para su subsistencia. Esto sucede tanto menos en la sociedad humana cuanto más prospere en ella la división del trabajo. Cuanto mayor el desarrollo que ésta alcanza, tanto mayor el número de órganos de que dispone la sociedad para la obtención de sus medios de subsistencia, pero tanto mayor, también, el número de órganos que se requieren para ello y tanto menor la autonomía de los órganos de que dispone

cada individuo. De ese modo se acrecienta el poder de la sociedad sobre la naturaleza en tanto que crece también el desamparo del individuo fuera de la sociedad, se hace más dependiente de ella. La sociedad animal, que surgió naturalmente, no saca a su miembro de la naturaleza. Por el contrario, el hombre, en todo su ser, depende de la sociedad, ésta lo domina, su idiosincrasia sólo se explica por el carácter propio de aquélla. Pero el carácter de la sociedad está determinado por un continuo proceso de desarrollo conforme al despliegue cada vez más rico de la técnica, al que no es posible poner freno; por el contrario, éste se abre paso revolucionariamente cuando las relaciones sociales originadas en las exigencias de la sociedad se petrifican.

Ahora bien, ¿cómo se produce la transformación de los instintos sociales actuantes ya en el reino animal, en el desarrollo incesante e incontenible de la sociedad humana? Kautsky se ocupa de esta cuestión en el tercer capítulo. En los orígenes de la sociedad, los instintos sociales del mundo animal, necesariamente deben haber seguido actuando con todas sus fuerzas, experimentando incluso un poderoso robustecimiento en razón del trabajo en común, de la confluencia de las fuerzas en el trabajo, que con el lenguaje creó una nueva herramienta para las relaciones sociales. No es posible comprender en absoluto el desarrollo del lenguaje sin el desarrollo del modo de producción. De éste depende también que el lenguaje siga siendo el dialecto local de una pequeña tribu o que se convierta en una lengua mundial hablada por millones de personas. Resulta evidente que con el desarrollo de la lengua se gana una herramienta de indudable poder de cohesión social, un gran robustecimiento y una conciencia clara de los instintos sociales. Pero estos instintos sociales se incrementan también ulteriormente con el advenimiento de las guerras. El progreso técnico desencadena luchas desconocidas para los hombres-mono, luchas no con animales de otra especie, sino con individuos del mismo género. Nada resulta más erróneo que la opinión según la cual el progreso en la cultura y el incremento del saber conllevan necesariamente una humanidad más elevada. Podría afirmarse en cambio que un mono es más humano,

más hombre que el hombre. El crimen y la matanza de congéneres por razones económicas son productos de la cultura, de la técnica armamentista. Y aun en la actualidad, el hombre dedica una gran parte de su trabajo intelectual al perfeccionamiento de las armas. Si bien las guerras contra el enemigo generan actos sanguinarios e inhumanos, por el otro lado ellas se prueban como un medio poderoso para reforzar la cohesión dentro de la tribu, de la sociedad. Cuanto mayores son los peligros que amenazan a cada miembro, provenientes del enemigo, tanto mayor su sentimiento de dependencia frente a la sociedad, a su tribu, a su estirpe; pues sólo ella puede protegerlo con sus fuerzas aunadas. Se incrementa así el prestigio social de que gozan las virtudes de la abnegación y de la valentía de aquellos que ponen en juego su vida en aras de la sociedad. Pero con las guerras cada vez más cruentas entre las tribus operan también de manera creciente el sistema de la selección, afirmándose aquella tribu que posee los miembros no sólo más fuertes, sino también más sagaces, más valientes, abnegados y disciplinados. De ese modo, la guerra, en aquellos tiempos primitivos, opera por los más diversos caminos como factor que fortalece los instintos sociales humanos.

Pero en el transcurso del desarrollo de las sociedades la guerra modifica sus formas. Ya no robustece los instintos sociales, sino que los debilita tan pronto como el desarrollo técnico desemboca en la propiedad privada, en la división de la sociedad en clases antagónicas; tan pronto como la guerra se convierte en un asunto propio de las clases dominantes, cesando así de constituir una escuela de sentimientos sociales en la masa del pueblo. La lucha competitiva tiene un efecto francamente mortífero sobre los instintos sociales, tan pronto se convierte en el regulador del trabajo social, en razón del desarrollo cada vez más rotundo que alcanza la propiedad privada. En esta lucha prevalece aquel que deja de lado todo tipo de consideraciones sociales, que tiene en cuenta de manera exclusiva sus propios intereses. Para el hombre que pertenece a un sistema desarrollado de producción de mercancías resulta entonces evidente ver en el egoísmo el único instinto natural de la humanidad y

considerar a los instintos sociales ya como el producto de un egoísmo refinado o como la invención de los sacerdotes para dominar a los hombres, o como un misterio sobrenatural. Si en la actual sociedad los instintos sociales conservan aún cierta fuerza, ello se debe a que la producción generalizada de mercancías es aún un fenómeno reciente que apareció apenas cien años atrás, y que en la medida en que desaparece el comunismo democrático primitivo, cesando también con ello de constituir la guerra una fuente de instintos sociales, surge una nueva fuente tanto más rica de estos instintos, la lucha de clases de los pueblos explotados que se levantan; una guerra que no es conducida por mercenarios o por ejércitos de conscripciones forzosas, sino por voluntarios, en vista de los intereses de la propia clase, y no de intereses ajenos.

El cuarto capítulo se ocupa luego del ámbito de validez de los instintos sociales. La ética tradicional contempla en las leyes morales la fuerza que regula la relación entre los hombres. Puesto que parte del individuo y no de la sociedad, pasa totalmente por alto el hecho de que la ley moral no regula las relaciones entre hombres cualesquiera, sino solamente la relación entre los hombres pertenecientes a una *misma sociedad*. El hecho de que sólo sea válida para éstos se hace comprensible cuando se tiene presente el origen de los instintos sociales. De ese modo, si la ley moral no es válida más que para los miembros de la propia sociedad, su alcance no está fijado de ningún modo de una vez para siempre. Por el contrario, éste crece en la medida en que progresa la división del trabajo, en que crece la productividad del trabajo humano, así como en la medida en que se perfeccionan los medios de comunicación entre los hombres. Ya en la Antigüedad, el Imperio Romano constituía para todos los países del Mediterráneo un círculo internacional, en el que quedaban disueltas las diferencias nacionales. Sobre este suelo se desarrolló aquella concepción moral expresada ya por el cristianismo —aunque muy precozmente, de modo que no pudo ser puesta en práctica, quedando para la masa de los cristianos como meras frases vacías—, la concepción de la igualdad de todos los hombres,

la concepción de que los impulsos sociales, las virtudes morales deben ser puestas en práctica de igual manera frente a todos los hombres. Cuando es el capital el que crea la base material de una moral humana general, sólo lo hace, empero, en la medida en que pisotea ininterrumpidamente a esta moral.

El mismo desarrollo económico que amplía el círculo de la sociedad dentro del cual rigen los instintos sociales y las virtudes, reduce nuevamente el radio de acción de aquéllos, en razón de la creciente división de clases. A medida que la sociedad se divide, que la lucha de clases se convierte en la forma primordial de lucha por la existencia para los individuos de la sociedad humana, los instintos sociales pierden su fuerza frente a la sociedad, pero se incrementan a la vez en la clase para la cual el bienestar de la masa de los individuos se identifica con el bienestar general; se trata, precisamente de las clases explotadas, oprimidas, en rebelión, en las que la lucha de clases fortalece de esa manera a los instintos sociales.

Finalmente, el desarrollo económico genera también un factor moral específico, que no existen en el mundo animal, el más susceptible de cambios, que está sujeto a las más intensas variaciones, no sólo en su fuerza y en su ámbito de validez, sino también en su contenido. Se trata de los preceptos de la moral, que Kautsky considera en su quinto y último capítulo. Tampoco aquí podemos detenernos en los detalles y sutilezas con que Kautsky examina el modo en que los preceptos morales, en cuanto infraestructura del modo de producción, se modifican junto con éste. Basta decir que en contradicción con la moral estancada de la clase dominante, se desarrolla el ideal ético de las clases explotadas y oprimidas. Este se profundiza a medida que aquellas clases se fortalecen, y en la misma medida crece en ellas el entusiasmo. Con todo, el ideal ético, no obstante ser una fuerza vigorosa, un arma indispensable para la lucha proletaria de clases, no puede nunca convertirse en una guía rectora. Pues no surge de un conocimiento científico profundo cualquiera del organismo social, totalmente desconocido para los promotores del

ideal, sino de una profunda necesidad social, de un anhelo ardiente, de una voluntad enérgica de algo distinto a lo existente, de algo que es lo opuesto a lo existente. Y de ese modo, el ideal ético no es, en el fondo, más que algo puramente negativo, no es más que una forma antagónica respecto a la moral existente. La clase trabajadora no puede prescindir del ideal ético pero no puede extraer de él los principios y las reglas según las cuales su lucha de liberación conducirá a la victoria definitiva; aquéllas sólo pueden ser extraídas del conocimiento científico.

El propósito perseguido por Kautsky no es el de disminuir la importancia del ideal ético; sabe apreciar su significación histórica con mayor penetración y profundidad de lo que jamás ha hecho ni podrá hacerlo cualquier ética burguesa con toda su espesa retórica. Lo que él pretende es asignarle el lugar correcto, o más bien, delimitar históricamente el lugar correcto que le corresponde en la lucha del proletariado por su emancipación. Con ello Kautsky ha llevado a cabo una tarea tan necesaria como provechosa, más aún si se tiene en cuenta que incluso en los elementos más lúcidos de la clase trabajadora sus fuertes sentimientos éticos les impidió distinguir adecuadamente entre el hecho económico y la fraseología ética. El mismo Kautsky destaca que también en las investigaciones científicas de Marx se percibe a veces la huella de un ideal ético; en el socialismo el investigador es también, siempre, un combatiente, y el hombre no es susceptible de ser dividido artificialmente en dos partes, de las cuales una no tiene nada que ver con la otra.

Tanto más méritos adquiere el esfuerzo de Kautsky de trazar claras líneas delimitatorias en este ámbito. Una vez más recomendamos perentoriamente a nuestros lectores este escrito pleno de reflexiones, que cuenta entre lo mejor que ha escrito.

1. VIDA Y CIENCIA

Mi amigo X es un pobre diablo; desde hace meses está sin trabajo, uno de sus niños está gravemente enfermo desde hace muchas semanas, su mujer y sus otros hijos están cada vez más pálidos, el almacenero y el casero lo urgen para que salde de una vez por todas la deuda, que ha ido creciendo durante los meses de necesidad. Hoy vino a ver a X el mensajero de un empresario en cuya fábrica se declaró una huelga, y le ofreció un puesto. A mi pobre amigo, ese ofrecimiento le sonó muy tentador; de ese modo podría procurar cuidados a su hijo enfermo, alimentos para su esposa e hijos, y podría volver a sustraerse al peligro de que el casero lo deje en la calle con su familia. Pero a X no le resulta fácil decidirse a ser rompeshuelgas; él mismo tuvo que comparecer ante el juez, hace muchos años, por haber insultado a un "trabajador voluntario". Incapaz de arribar a una decisión, viene a verme y me pregunta: ¿Qué debo hacer? ¿Convertirme en rompeshuelgas, o no?

Por supuesto, lo disuado. Trato de hacerle comprender que obraría en contra de sus propios intereses si aceptase el puesto que se le ha ofrecido. Sus colegas lo despreciarían, lo insultarían, acaso lo maltraten, y luego de concluido el conflicto exigirían su despido. Pero a mi amigo X todo esto le parece carente de importancia frente al peligro que se cierne sobre él; el de que el casero lo deje en medio de la calle.

Entonces intento explicárselo de otro modo. Le recuerdo que el obrero que traiciona a sus camaradas en lucha obra en contra del interés de su clase, que es también su verdadero interés y el de sus hijos. Pero X no me quiere es-

cuchar. ¿Que le preocupa actualmente el interés de su clase? Ha participado en sus luchas con la convicción de que los intereses de clase son también los intereses de cada uno de los obreros, y por lo tanto también su interés particular; pero hoy ambos se enfrentan hostilmente. ¿Qué ha de decidirlo a servir a los intereses de su clase, y de ese modo abandonar sus intereses individuales?

No pude demostrarle que romper la huelga era algo contrario a sus intereses bien entendidos; de modo que —con cierta incomodidad desde luego— me dispuse a hacerle entender que es inmoral. Le expliqué cómo de la posición de la clase obrera en el proceso de producción capitalista surge necesariamente la conciencia de la solidaridad de todos los trabajadores en la lucha contra el capital; cómo la clase obrera combativa llega necesariamente a considerar y a tratar como traidor a todo aquel que rompa ese lazo de solidaridad, y cómo, en consecuencia, romper una huelga es necesariamente algo inmoral para el proletario. Pero X me escucha con impaciencia. “¿Y qué, con todo eso?”, me pregunta. “Por supuesto, sé que toda clase produce una nueva ética, nuevas ideas acerca de lo moral y lo inmoral; comprendo que al proletariado el romper una huelga debe parecerle tan inmoral como otrora al señor feudal la violación del juramento de vasallaje. También yo soy hijo de mi época, de mi clase; también a mi conciencia debe parecerle inmoral la ruptura de la huelga. Pero yo no soy sólo un obrero, sino el obrero X; y si la posición social de la clase a la cual pertenezco hace que me parezca inmoral el quebrantamiento de la huelga, en cambio mi situación individual me hace parecer inmoral negarle la asistencia necesaria a mi hijo enfermo, dejar que mi pobre mujer se muera de hambre, y que mi familia quede en la calle. La idea de que romper una huelga es inmoral debía nacer necesariamente en mí por ser yo obrero; pero la idea de que ahora es mi deber convertirme en rompedor de huelgas debió nacer en forma igualmente necesaria porque soy un proletario desocupado, porque mis hijos tienen hambre y frío. ¿Qué debo hacer? No espero de tí que me des una conferencia sobre cómo se originan las ideas de lo moral, cómo

éstas están condicionadas por el desarrollo de las fuerzas productivas; quiero que me des una respuesta a esta pregunta: ¿Qué debo hacer?”

“No debes ser rompedor de huelgas”, le dije. “Se trata de un conflicto entre los instintos sociales y los instintos de autoconservación y reproducción. Ya en ciertas especies animales, la cohesión social es un arma en la lucha por la existencia. Pero la lucha por la existencia engendra instintos sociales, que en ciertas especies y en algunos individuos crecen hasta adquirir una fuerza sorprendente, logrando hasta superar los instintos de autoconservación y de reproducción cuando entran en conflicto con ellos.* Los instintos sociales pueden diferir según las diversas condiciones de vida de las diferentes especies, pero hay una serie de instintos que constituye la premisa para el florecimiento de cualquier clase de sociedad. Así, por ejemplo, y ante todo, como es natural, el *altruismo*, la dedicación a la comunidad. Luego la *valentía* en la defensa de los intereses comunes; la *fidelidad* a la comunidad; el sometimiento a la voluntad de la mayoría, es decir, la obediencia o *disciplina* [. . .] Por último el *amor propio*, la receptividad al elogio y a la censura de la comunidad. Todos éstos son instintos sociales que ya encontramos marcados en las sociedades animales, y algunos de ellos en alta medida. Pero los instintos sociales no son otra cosa que las virtudes más sublimes, y su encarnación suprema es la ley moral.** Naturalmente que también encontramos estos instintos animales en el hombre. Pero en la historia humana se origina la contradicción entre las clases. Las diferencias de clase aumentan en forma descomunal y hasta el infinito, y con ellas crecen las contradicciones sociales. “En la medida en que avanza esa evolución, la sociedad se desgarrá cada vez más, y la lucha de clases se convierte en la forma primordial, más generalizada y duradera de lucha por la existencia de los individuos en la sociedad humana; en la misma medida pierden fuerza los instintos

* Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung* Stuttgart 1906, p. 61. [Véase p. 63 de la presente edición.]

** Kautsky, *op. cit.*, p. 62. [p. 63.]

sociales respecto a la sociedad general, pero se tornan tanto más poderosos dentro de la clase cuyo bienestar de la masa de sus individuos se hace cada vez más idéntico al bienestar común. Se trata principalmente de las clases explotadas, oprimidas, que luchan por su ascenso, cuya lucha de clases fortalece de esa manera los instintos y virtudes sociales.”*

“Todo eso es muy interesante y muy correcto”, me dijo mi amigo, “pero no responde a mi pregunta. Si ya hubiese decidido sacrificar mis intereses particulares a los intereses y a la ideología de mi clase, y si se tratase ahora de explicar esa decisión, de develar sus causas, hubieses resuelto excelentemente el problema. Pero no quiero que me digas cuál sería la explicación causal de que yo haya tomado tal o cual decisión, sino que me digas qué decisión debo tomar.”

“La ética del proletariado”, respondí, “condena el rompimiento de la huelga. Y al proletariado le pertenece el futuro. Según el resultado indubitable de la investigación científica, combatirá inevitablemente el orden imperante en la sociedad, lo vencerá, y lo sustituirá por otro orden social. Esta tremenda revolución es causalmente necesaria, inevitable. Pero la ciencia sólo se ocupa del descubrimiento de lo necesario. Podrá llegar, ciertamente, a prescribir un *debe*, pero éste únicamente puede manifestarse como una consecuencia de la comprensión de lo necesario.** La ciencia nos enseña que a la clase obrera le pertenece el futuro, que su inevitable lucha de clases la lleva, en forma igualmente inevitable, hacia la victoria. De ello se desprende que tú, que eres un obrero después de todo, debes luchar junto con la clase obrera, y que no debes traicionarla.”

“No”, me dijo, “ésa me parece una conclusión apresurada. Si ustedes constatan que el socialismo será necesario, eso es una noticia sumamente regocijante para mí, en cuanto obrero, ya que los intereses de la clase obrera son también los míos. Pero hoy busco un consejo en un caso en el cual mi interés particular no coincide con el interés de clase. En ese caso tampoco me dice nada vuestra teoría de

* *Ibid.*, p. 119. [p. 115]

** Kautsky, *op. cit.*, p. 141. [p. 137]

la necesidad causal del socialismo. ¿Acaso lo que ha de ser, es también lo que debe ser? Y si sé que el socialismo ha de ser, ¿también debo luchar por ello para que sea? De la noción de que el proletariado puede estar seguro de su victoria, ¿surge realmente que para mí debe regir actualmente el imperativo de la ética proletaria, y no las máximas que emanan de mis circunstancias individuales? ¿Por qué ha de ser ley para mí aquello hacia lo cual me impulsa mi pertenencia a la clase obrera, y no lo que surge del hecho de que soy un ser humano que quiere comer, que no quiere que su mujer padezca hambre, ni su hijo sufra frío?”

“Los instintos sociales. . .”, recomencé.

Pero X ya no me escuchaba. Se volvió hacia la puerta, mudo, y abandonó la habitación. Y yo comprendí claramente que una cosa es *convertir los fenómenos morales en objeto de la ciencia*, investigar cómo fenómenos morales determinados en su contenido deben originarse necesariamente bajo ciertas condiciones naturales y sociales, y otra muy distinta es *responder a un interrogante moral de la vida*, a esa pregunta apasionada con que me torturaba mi pobre amigo: ¿Qué debo hacer?

Para Hegel, todo cuanto es, es no sólo necesario, sino también racional.¹ Para él, el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad es el movimiento propio del espíritu dentro del cual lo que está siendo se convierte en lo que debe ser, aun cuando ello ocurra en un proceso infinito. Pero por mucho que debamos a Hegel, y por grande que sea el provecho que aún hoy podemos extraer de su doctrina, precisamente en este punto hemos dejado de ser sus discípulos. Para nosotros, la naturaleza ya no es el ser-otro del espíritu, sino que sólo conocemos al espíritu como conciencia, y a la conciencia como fenómeno natural. Quien deseche el panlogismo de Hegel ya no está autorizado a dejar que el problema del deber ser se disuelva en el problema del devenir. Evidentemente, la *ciencia* sólo se ocupa de qué fue y qué será; pero la evaluación, el juicio moral no es su función. No existe una ciencia del deber ser. Pero de ello no sólo se desprende que la ciencia se ocupa sólo del ser y el devenir, que no tiene otra tarea que cumplir que la de concebir cada

fenómeno concreto como caso particular de una ley en su necesidad, pero que no debe evaluar ni juzgar moralmente, sino que del reconocimiento de la tarea de la ciencia se desprende asimismo que su necesidad sólo puede ser, precisamente, una necesidad del ser, pero no una ley para nuestra voluntad, un imperativo.

Por lo tanto, lo moral se nos torna problema de dos maneras. Por una parte convertimos los fenómenos morales en objeto de la ciencia. Debemos describir allí los fenómenos morales y comprenderlos en su condicionamiento natural y social. Surge aquí una importante tarea para la concepción materialista de la historia. En tanto se trate de concebir científicamente las cambiantes ideas de lo moral con auxilio de la concepción materialista de la historia, coincido en una sola opinión con Karl Kautsky. Naturalmente, no importa si cada uno de los hechos ilustrativos de los que se sirve Kautsky en su nuevo trabajo sobre *Ética y concepción materialista de la historia* para ejemplificar el curso de su razonamiento, ha sido correctamente observado e interpretado.* Pero acerca del principio de que sólo pueden comprenderse los fenómenos morales —como todos los restantes fenómenos sociales— concibiéndolos en el contexto del proceso de producción, tampoco albergamos duda alguna. Sin embargo, Kautsky pretende restringirnos a la investigación científica de lo moral, para lo cual nos capa-

* La predilección de Kautsky por la atribución de fenómenos éticos a otros de la vida animal no carece de peligros. Para nosotros, la tarea consiste por cierto en investigar hasta dónde podemos remontarnos retrospectivamente siguiendo las leyes de la fijación consciente de objetivos dentro de la jerarquía de los seres vivos, del mismo modo que también podríamos investigar hasta dónde las leyes de la experiencia humana se encuentran ya en los animales (lo cual, por otra parte, no nos releva en modo alguno de la tarea de estudiar independientemente las leyes formales de la conciencia, cualquiera pueda ser su origen). Pero Goethe tiene razón cuando dice: "El hombre jamás comprende cuán antropomorfo es". Para quien interpreta los movimientos de los animales, es casi tan difícil sustraerse al peligro de conformar seres de otra índole demasiado de acuerdo al modelo humano como para quien construye fábulas relativas a seres sobrehumanos.

cita la concepción materialista de la historia, y no puede permitírnos aquel otro planteo orientado ya no hacia la necesidad, sino hacia el valor moral de un acto, de una máxima; pero el convertir a la moral en objeto de la investigación científica, no nos permite responder aún ni a un solo problema moral de la vida. Por muy bien que yo comprenda cómo se originaron necesariamente las ideas morales de la clase obrera, ¿qué le dice ello a quien ose rebelarse contra la casualidad de su pertenencia a una clase, e imperterritito frente a ese azar pretende elegir por sí solo su camino? ¿Qué le dice ello al obrero, para quien en algún problema de la vida el imperativo que surge de la ética de clase proletaria choque contra un imperativo opuesto fundado en su ser individual (o profesional, local o nacional)? ¿De qué le sirvió a mi amigo X, a punto de convertirse en rompehuelgas, el comprender la necesidad causal de la ética proletaria? Puede ser que el imperativo de la ética proletaria le haya señalado el camino justo; pero si quiero demostrarlo, no bastará demostrar que ese precepto es proletario, sino que, antes bien habrá que demostrar que el imperativo proletario es correcto. Pero, ¿es posible eso? Si no existen preceptos morales de validez eterna y universal, sino que cada clase engendra nuevas ideas morales, y hasta la ética de cada clase se modifica en el curso de su historia, ¿cómo podría decirse de un imperativo que éste es justo, es decir que posee validez universal? La ética de Kant resuelve ese problema al descubrir el criterio que separa el imperativo ético de la mera máxima si bien no en la materia, sí en cambio en las leyes formales del imperativo determinado por su contenido como sea, en su capacidad de legislación universal.

2. LA ETICA DE KANT

Kant no investiga cómo se origina [*entsteht*] la experiencia, sino en qué consiste [*besteht*]. Eso deberá grabarse antes que nada todo aquel que pretenda comprender a Kant.

Pero, ¿qué es la *experiencia*? La experiencia está dada, en primera instancia, en las incontables experiencias de

todos los individuos particulares. Pero la experiencia concreta aislada del individuo es sólo provisoria; la conciencia humana procede de inmediato a confrontar esa experiencia con todas las demás experiencias, a compararlas, a eliminar contradicciones; de esta manera, la experiencia individual se suma a la serie de todas las demás experiencias, se liga a ellas. Así se origina la ciencia, que no es otra cosa que la recopilación ordenada de todas las experiencias individuales, de la experiencia depurada por sí misma. Las partes componentes de la ciencia ya se hallan en embrión en cada experiencia individual, pues las leyes de la conciencia son las mismas en Darwin y en Marx que en cualquier ser humano ingenuamente cognoscente. Por ello, quien busque las partes componentes de la experiencia, las buscará allí donde están desarrolladas: en la ciencia. Hermann Cohen ha contribuido fundamentalmente a la comprensión de Kant al enseñarnos a pensar en Newton cada vez que Kant habla de la experiencia. El juicio de que "toda transformación ocurre según la ley de concatenación de causa y efecto" posibilita sólo cualquier experiencia, cosa que sólo pudo descubrirse merced a la aislación crítica de las partes componentes de la ciencia. Pero quien haya aprendido esto en Newton, verá luego fácilmente que la causalidad, en cuanto regla de la asociación de ideas, es también la condición de la experiencia de cualquier viejita que jamás haya oído hablar siquiera de las ciencias naturales matemáticas.

¿En qué *consiste*, pues, la experiencia, tal como se halla fijada en la ciencia de una era? Kant distingue en ella materia y forma. Cuál es la *materia* de la experiencia, es cosa que depende de las experiencias realizadas precisamente por los hombres, con lo cual es cosa determinada en forma natural y social, desde luego. En este caso, el historiador se ve frente a una tarea que estudia la historia del saber humano; por consiguiente, también se encuentra aquí el terreno en el cual impera la concepción materialista de la historia. Pero Kant no se aboca a la materia de la experiencia, sino a su *forma*. No investiga cómo se origina histórica y psicológicamente la experiencia; tampoco le interesa, por ejemplo, cómo hace la conciencia humana para expe-

rimentar, sino que busca en la experiencia las unidades que la vinculan, en las que se funda, que la hacen posible. A las condiciones de toda experiencia posible las denomina Kant el *a priori*, y el planteo que investiga esas condiciones es el *método trascendental*. Por lo tanto, la aprioridad del espacio no significa que el recién nacido trae consigo al mundo la idea del espacio, sino significa que quien ha de arribar a lo que los hombres denominan experiencia debe desarrollar la idea del espacio, cualquiera sea la materia de su experiencia, cualesquiera sean las sensaciones que le estén dadas. Más exactamente, la idea de un espacio totalmente determinado, cuyas leyes contiene la geometría. Por eso los principios de la geometría tienen validez universal y necesaria, por eso la geometría jamás debe temer que la experiencia la refute, porque sus principios son las leyes del espacio, que es una condición de toda experiencia posible. "Las formas puras de la reflexión y del pensamiento no son a priori porque sean innatas, sino que se las considera innatas porque son a priori, es decir que posibilitan la experiencia" (Cohen), innatas nuevamente sólo en el sentido de que deben originarse con la experiencia, cualquiera sea el contenido de la experiencia.

Es obvio que el método trascendental se halla históricamente condicionado en el sentido de que la filosofía crítica sólo podía originarse en una era determinada. Por cierto que sólo la era *burguesa* podía producir un Kant. Pues para que Kant pudiese realizar su obra, muchas cosas debían precederla. Debía precederla el nacimiento de las ciencias naturales modernas: sin Newton no hay Kant. Debía precederla esa liberación del espíritu humano de las ataduras de la ideología tradicional, ese anhelo de un nuevo concepto del mundo que, siendo él mismo el primer efecto de una ingente revolución económica, se convirtió en madre de la filosofía especulativa más reciente: sin Descartes, Spinoza o Leibniz no hay Kant. Debía precederla el progreso de la investigación empírica, que impulsaba necesariamente a convertir finalmente la propia experiencia humana en objeto de la experiencia, de la ciencia; pero si se concebía a la experiencia humana como algo devenido, histórico-psicoló-

gicamente condicionado, si se concebía al mundo de la experiencia como un mundo de los fenómenos, inevitablemente a la primera acometida debía ser degradada de inmediato a mera apariencia; el empirismo concluía en el escepticismo: sin Bacon, Locke o Hume,² no hay Kant. Por último debía precederla aquella gran transformación de todas las relaciones sociales que liberó a los hombres de las ataduras de toda moral tradicional, los situó frente a nuevos problemas éticos, transformando así en urgente el interrogante respecto a la relación entre la ciencia y la ética, entre lo que es y lo que debe ser, entre la historia de la cultura humana y el imperativo ético: sin Rousseau³ no hay Kant. Pero el hecho de que la conciencia humana sólo podía llegar a formular el interrogante crítico bajo premisas históricas totalmente determinadas, nada dice acerca de si la respuesta de Kant es correcta. Nos parece que el método trascendental es una conquista permanente del espíritu humano que no desaparecerá con las condiciones históricas de su primera aparición en la historia del saber humano, tal como no desaparecerán las grandes conquistas de las ciencias naturales matemáticas, igualmente creadas en la época burguesa, ni los grandes inventos de la técnica moderna, cuyos productos, aunque hayan sido puestos en movimiento por vez primera a instancias de las aspiraciones capitalistas al beneficio, serán no obstante la herencia de cualquier orden social futuro.

Pero la filosofía de Kant evidentemente también está históricamente condicionada aún en otro sentido. A Kant no sólo le interesa el problema crítico de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que también le preocupan otros problemas de su tiempo. Así, en toda la obra de su vida el método trascendental se halla mezclado con planteos que ya no nos preocupan, con resoluciones de problemas que ya no poseen vigencia para nosotros. Ocasionalmente incluso llegó a mezclar el a priori trascendental con el psicológico o metafísico. El, que fue el primero en describir los límites de la experiencia, luchó por un conocimiento aparente de lo situado allende esos límites, por un conocimiento de índole sumamente particular, por un cono-

cimiento de algo que no es real, pues sólo "lo que está vinculado con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real";* un conocimiento de algo que no nos está dado, pues estar dado significa "estar referido a la experiencia"; de algo que ni siquiera puede pensarse, pues no tenemos otros medios de pensamiento que las categorías, y con éstas sólo podemos pensar objetos de la experiencia.**

Por ello, para nosotros se trata de diferenciar nítidamente en la obra de Kant el método trascendental de los demás planteos. Pero sólo la crítica de los últimos decenios se ha atrevido a encarar esa labor; anteriormente, amigos y adversarios de Kant dejaron que lo peculiar de este autor, la cuestión acerca de las condiciones de la experiencia posible, se perdiera por completo en una maraña de problemas psicológicos y metafísicos. De esta manera, unos defendían mientras otros combatían un curioso kantismo vulgar, en el cual parecía esencial precisamente aquello que es común a Kant y a otros de sus contemporáneos, y que no veía siquiera lo novedoso de Kant, el nuevo interrogante de cómo es posible la experiencia, la ciencia, la aprehensión del a priori no como algo innato, no como una disposición del espíritu, no como una forma en la cual la experiencia vierte su contenido, sino como un método, evidentemente no escogido con un fin determinado, sino que nos resulta inevitable. Es sobre todo mérito de Hermann Cohen el que hayamos aprendido a comprender nuevamente las formas puras de la contemplación como el método de la mecánica.***

Lamentablemente, también la crítica de Kautsky a Kant está dirigida contra un kantismo vulgar de esta índole. A

* *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, p. 202.

** No afirmo que el método trascendental de Kant *excluya* la creencia práctica en la razón, pero niego que la *exija*.

*** Naturalmente sólo hablo aquí de la interpretación de Cohen del método trascendental. No me corresponde juzgar aquí su original reinterpretación del concepto kantiano de libertad, lo mismo que su propio edificio doctrinario, erigido sobre bases kantianas.

Kautsky, Kant le parece un escéptico que no tenía en mente otro propósito que el de convencernos de que sólo aprehendemos las manifestaciones de los objetos, pero no los objetos en sí. Pero a Kant le interesaba precisamente asegurar nuestro saber contra las dudas del empirismo que acecha necesariamente en el escepticismo. Es la premisa inconsciente del escepticismo la de que compare nuestra experiencia con otra experiencia pensada como posible y, puesto que nuestra experiencia no logra realizar lo que lograría como experiencia imaginada posible, la degrada a mero pseudoconocimiento. Pero Kant demuestra entonces que semejante procedimiento no tiene sentido, que *en realidad* sólo es aquello que se halla vinculado a las sensaciones, y que el escéptico piensa en forma acrítica cuando se queja de que nuestro conocimiento no logra aprehender la realidad; Kant demuestra que la *realidad* no es otra cosa que una de nuestras categorías, y con ello rechaza los lamentos de los escépticos, según los cuales nada podemos saber acerca de las verdaderas realidades; Kant demuestra que el *objeto* es una regla de nuestra asociación de ideas, liquidando con ello la pregunta acrítica del escéptico, respecto a cómo podrían estar conformados los objetos en sí mismos, independientemente de nuestra experiencia. “Lo que se me aparece como color”, dice Kautsky, “se produce en virtud de ondas etéreas de determinada longitud de onda, que inciden sobre mi vista”. Pero es esto lo que le interesa a Kant: que la conciencia humana no se tranquiliza antes de haber destruido el hermoso y abigarrado mundo, refiriendo el verde, el rojo y el azul de la sensación a “ondas etéreas de determinada longitud de onda”, y finalmente a determinadas relaciones cuantitativas, hasta haber fundamentado la óptica en la mecánica; este método de las ciencias naturales matemáticas, que para nosotros no es posible junto a otros modos de proceder, sino que es inevitable, ése es el a priori de Kant. Y que ese a priori está a salvo de toda duda, porque sólo él posibilita toda experiencia, y que la búsqueda de cualquier otra realidad que no sea nuestra experiencia no tiene sentido, que es contradictoria en sí misma, tal es el gran tema de la crítica de la razón de Kant. Nos-

tros, los marxistas, tenemos motivos especiales para recordar este ponerse a salvo del procedimiento de Newton respecto al escepticismo; pues el hombre en cuyo cerebro la conciencia humana logró someter también, por primera vez, un trozo de historia humana a ese mismo procedimiento, fue Karl Marx.

Pero no podemos desarrollar aquí esta idea, tal como no podemos proseguir aquí la crítica a Kautsky a la teoría de la experiencia de Kant. Con sólo haber logrado oponer el concepto del a priori en cuanto condición de la experiencia posible, el kantismo vulgar combatido por Kautsky, habremos obtenido todo cuanto necesitábamos para poder hablar de la ética de Kant.

Pues asimismo cuando Kant no considera ya la experiencia de lo que es, sino lo que debe ser, transita por el mismo camino. No se trata para él de *inventar* una ley moral, sino de *descubrir* las leyes de la voluntad moral. También en lo moral distingue entre materia y forma. También en este caso la *materia* está en forma simplemente empírica. No existe ni un solo principio ético, determinado por su contenido, que tenga validez universal y perenne. Cuando Dietzgen sostiene que la arrogancia de los moralistas consiste en que convierten una ética *determinada* en *absoluta*, ello coincide asimismo con el sentido que le da Kant. La materia de los imperativos pertenece al terreno de investigación del historiador; en ellos, la concepción materialista de la historia es el hilo conductor de la investigación. Pero también en este caso Kant se orienta hacia las *leyes formales* de lo moral. Su tarea es totalmente diferente a la del historiador, y puesto que se mueve en otro terreno no puede chocar con la concepción materialista de la historia en ningún punto. Lo que le importa a Kant es descubrir las leyes formales de todo cuanto debe ser, sea cual fuere su materia.

Pero aquí hay una dificultad. La crítica de la experiencia no puede atenerse a la experiencia, porque la misma se halla dada en la ciencia como desarrollada, depurada por sí misma; descubre el a priori al demostrar las condiciones de la posibilidad de semejante experiencia. Pero la crítica de la

voluntad pura no tiene un objeto tal como los *Principia mathematica* de Newton, sino, que ya no le está dada como un número ingente de preceptos aislados que se contradicen entre sí, que se niegan mutuamente el carácter de lo moral. Entonces Kant piensa que se halla dada una vinculación sistemática de las nociones éticas, vale decir “una constitución tal de las mismas en la cual la idea del todo preceda a las partes en el método”, y se pregunta entonces cómo es posible un sistema de imperativos semejante. Llega así a su ley práctica fundamental: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda considerarse al mismo tiempo como principio de una legislación general”. Sólo esa ley torna posible cualquier imperativo concreto. De esta manera, la capacidad de la máxima de ser principio de legislación general se convierte en el criterio que posibilita separar el imperativo ético concreto de la mera máxima individual, que no logra subordinarse al *sistema* de preceptos ideado.*

En consecuencia, Kant busca las leyes formales del deber; no pretende inventar una ley moral “sorprendentemente nueva”. Su tarea nada tiene que ver con la investigación de la materia de un imperativo concreto, es decir, tampoco con la concepción materialista de la historia. Para el problema que trata Kant también carece por entero de significación de dónde ha recibido la conciencia humana esas leyes formales, si por “revelación de un mundo inteligible” o por desarrollo de la conciencia humana a partir de la conciencia animal. Kant no investiga cómo se origina el imperativo ético, sino en qué consiste en cuanto ético. Por lo tanto, tampoco en este caso los argumentos de Kautsky afectan a Kant, sino sólo a ese determinado kantismo vulgar trabajosamente compuesto por amigos y adversarios de

* Basándose en Schopenhauer, Kautsky disputa el carácter formal de la ley práctica fundamental, y trata de demostrar en ella la existencia de elementos empíricos. Cf. en cambio Max Adler, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft. Marx-Studien*, t. 1, p. 280 y ss. Algunos curiosos kantianos, que de buena gana quisieran encontrar todo el “derecho natural” del siglo XVIII en la mera forma de la ley natural, dan lugar a esta clase de errores.

Kant a lo largo de un siglo, y a cuyo nacimiento el propio Kant evidentemente contribuyó en mucho, precisamente en el terreno de la ética.

Por eso, la ley fundamental de la razón práctica no es en modo alguno una “filosofía de la reconciliación”. Los imperativos que posibilita como tales y que separa de las meras máximas pueden brindarnos lucha en un caso, y reconciliación en otro. Kant imagina ciertamente una unidad sistemática de imperativos dada, para llegar a su ley práctica fundamental. Pero eso no significa reconciliación de las máximas en disputa recíproca, sino lucha contra aquellos preceptos que de tan buena gana quisieran atribuirse el carácter de imperativos éticos, y que no obstante se develan como simples máximas cuando descubrimos que no se las puede subordinar a esa unidad sistemática, que carecen de la capacidad de legislación general.

Quien quiera experimentar, quien quiera practicar la ciencia, no necesita haber estudiado la crítica de la experiencia de Kant. Pues la misma no nos dice que las cosas deben hacerse de determinada manera si se pretende obtener la unidad de lo múltiple en la experiencia, sino que el hombre, en virtud de las leyes de su conciencia, inevitablemente, y cualquiera sea la materia de su experiencia, trata de establecer tal unidad, que es una condición de toda experiencia. Ella desmiembra la experiencia según sus partes componentes, pero no es un hilo conductor hacia la producción de la experiencia. Pero, ¿en qué consiste entonces su valor? En rechazar el escepticismo, por una parte, y el abuso dialéctico, por la otra. También el empirismo sabía que el nuestro es un mundo de los fenómenos. Pero tenía el ideal de un conocimiento dogmático, la idea de una realidad de índole diferente a la de los fenómenos, el “rumor de la cosa en sí” (Cohen); por lo tanto, concluyó apresuradamente que si el mundo es sólo un mundo de los fenómenos, entonces es sólo vana apariencia. Kant puso nuestra experiencia a salvo de esa duda al demostrar que no puede existir para nosotros otra realidad que la de los fenómenos, que la realidad, el objeto, e inclusive el yo son meras reglas de nuestra asociación de ideas y que por ello no tienen

sentido fuera de nuestra experiencia, que la idea de otra realidad que la de los fenómenos es acrítica, puesto que la propia realidad no es otra cosa que una categoría de nuestra conciencia. La puesta a salvo de Newton frente a Hume, de la ciencia frente al escepticismo, tal es la misión que cabe a la crítica de la experiencia.*

Muy similar es lo que ocurre en el terreno de la ética. Si queremos juzgar moralmente, no necesitamos conocer para ello en absoluto la formulación kantiana de la ley práctica fundamental. Pero si se nos aproxima el escepticismo ético, el cual, a partir del descubrimiento de que la materia de la voluntad moral es mutable, de que no hay precepto determinado por su contenido que tenga validez universal y perenne, de que no existe una ética determinada que sea absoluta, concluye prematuramente que en consecuencia no cuadra en absoluto comparar las máximas, considerar como imperativos los preceptos de unos para develar los preceptos de los otros como meras máximas, en tal caso la crítica de Kant nos demuestra en qué se diferencia el imperativo ético concreto de la mera máxima: en su capacidad de legislación general. También nosotros vivimos en una época semejante. De su situación de clase le surge a las clases dominantes y poseedoras una máxima, lo mismo que al proletariado; sus urgentes necesidades le gritan al individuo una consigna a actuar, del mismo modo que su pertenencia a una clase; la concepción materialista de la historia nos capacita para comprender todas estas máximas antagónicas en su necesidad. Pero concluiría necesariamente en el escepticismo ético, tendría que considerar necesariamente a la ética de la burguesía (entiéndase bien: de la burguesía de la etapa suprema del desarrollo capitalista, y no de la de 1789) como igualmente valiosa, como igualmente justificada que

* Si por una parte se puso a salvo el derecho, disputado por el escepticismo, de las leyes formales de nuestra conciencia a engendrar la experiencia, así por la otra se restringió el derecho de los conceptos puros del entendimiento a esa tarea, se demostró que su uso más allá de los límites de la experiencia era un abuso, y con ello se imposibilitó toda metafísica. Pero esta importante tarea de la crítica de la experiencia no nos interesa en este lugar.

la ética del proletariado, equipararía la máxima del rompedor de huelgas con la del proletario ruso que consagra su vida a la lucha de su clase, juzgaría la máxima del intelectual que vende sus convicciones a los dominadores a cambio de treinta dineros igual que la del hombre que convierte toda su personalidad en un medio de lucha de la clase obrera que lucha por su ascenso, si no quisiera limitarse a sí misma en la idea de que si bien la ciencia nos permite comprender la acción de todos ellos en su necesidad, pero que el criterio de la capacidad de legislación general nos permite evaluar diferentemente las acciones igualmente necesarias, desechando la seductora máxima de unos para obedecer al imperativo categórico de los otros.

Quien puede reconocer ingenuamente, aquel a quien no haya agujoneado la duda de los escépticos, no necesita la crítica de la razón pura de Kant; las leyes de su conciencia lo llevan con certeza por su camino. Quien pueda evaluar ingenuamente, quien permanezca imperturbado frente al escepticismo ético, no necesita el análisis del deber de Kant, pues la ley que obra en su interior lo hará escoger correctamente entre las máximas y los imperativos que se le señalan desde todos los sectores, con tal de que quiera escoger correctamente y sea lo suficientemente fuerte como para hacerlo. Pero quien ya haya prestado oídos al escepticismo y no obstante no quiera hundirse en él, hallará un poderoso apoyo en Kant. Este le asegurará su saber contra los reproches de las apariencias; le asegurará su voluntad moral contra el relativismo que, puesto que la ciencia todo lo concibe como necesario, también lo considera todo como igualmente valioso o igualmente carente de valor, despojándose así ella misma de la capacidad de señalarnos en una encrucijada de nuestra vida el camino que debemos tomar, ese relativismo que podrá bastar a los hombres que se contentan con contemplar y comprender el mundo, pero que nunca jamás podrá satisfacer a quien pretenda querer, obrar, vivir.

3. LA FUNDAMENTACION DEL SOCIALISMO

Cuando Kautsky critica la fundamentación de la ética de Kant, lo guía evidentemente la intención de hacer frente a quienes sustituyen el descubrimiento de las tendencias evolutivas capitalistas por sermones acerca de la inmoralidad del capitalismo y la moralidad del socialismo, recorriendo así en sentido inverso el camino de la ciencia hacia la utopía y pretendiendo abandonar la gran obra de Marx. Investiguemos ahora si verdaderamente Kant es un peligro semejante que amenaza al socialismo.

Si el orden social socialista no es el orden de la sociedad a que aspira necesariamente y que conquista finalmente la clase obrera en la inevitable lucha de clases, sino solamente un orden social imaginado como posible de cuya evaluación desde el punto de vista ético se trata, para quien así lo considere se hallará caracterizado sólo por un signo jurídico peculiar: la institución jurídica de la propiedad social de los medios de trabajo. Pues en ella ya se comprende la circunstancia de que la sociedad domina, en cuanto propietaria, los medios de producción, es decir que dirige la producción. Una sociedad tal sólo puede tener un carácter sumamente diferente.

La propiedad privada de los medios de producción significaba otrora que a cada cual se le protegería en la posesión y el disfrute de lo que se había ganado para sí mismo con su trabajo; más tarde significó que aquellos a quienes la sociedad les confía la función de dirigir la producción, tienen el poder de dominar sobre otros, de dar órdenes y prohibir a terceros, de apoderarse de una parte del rendimiento diario producido por ellos; finalmente, en la etapa suprema de la evolución de la sociedad basada en la propiedad privada de los medios de producción, significa que una clase de la sociedad, sin explotar función alguna en el proceso de producción y basándose en el mero hecho históricamente tradicional de su propiedad, posee la posibilidad de explotar a las restantes clases de la población. Manteniéndose inalteradas las normas —pues el estado de las normas es el mismo en todos los casos— la función económica de la

propiedad privada se ha modificado por completo, se ha revertido en su contraria: de la protección del trabajador en la posesión del producto de su trabajo a la protección del explotador en su pretensión al trabajo ajeno. Karner⁴ califica a este fenómeno de afuncionalidad de las instituciones jurídicas.

Ahora bien, lo que vale para la propiedad individual vale asimismo para la propiedad social. La propiedad social de los medios de producción puede tener efectos totalmente diferentes; consiste en las formas sociales paradisíacas que pintaron los grandes utopistas, pero también en aquellas utopías tristes en las cuales la sociedad socialista se describe como un cuartel o una cárcel. Aun cuando sólo pensemos en el socialismo democrático, vale decir que caractericemos el orden social socialista no por la propiedad social de los medios de trabajo sino inclusive por una forma determinada de formación de la voluntad social general, la acción de la propiedad social aun puede ser totalmente diferente.

El socialismo democrático elimina las contradicciones de clases, pero con ello aún dista mucho de eliminar todas las contradicciones, y no suprime siquiera todas las contradicciones de intereses dentro de la sociedad. Si la sociedad reasume el dominio de los medios de trabajo, que hasta el presente dejó en manos de los propietarios, surgirán para ella tareas totalmente nuevas y, con ello, luchas completamente nuevas. Actualmente, por ejemplo, no hay una lucha acerca de dónde ha de constituirse una nueva fábrica de calzado; en cambio, en la sociedad socialista podrán estallar violentas luchas acerca de la elección del emplazamiento del nuevo lugar de producción. Algunos propondrán construir la nueva fábrica en la región del carbón y el hierro, con lo cual se ahorrará trabajo de transporte superfluo, y la sociedad podrá satisfacer sus necesidades de calzado con un gasto de trabajo más reducido; otros escogerán un lugar hermoso el cual, estando situado en medio de bellos bosques junto a un lago, hará más agradable la vida a los miembros de la sociedad que trabajen en la fábrica de calzado que la región carbonífera y ferrífera. Los intereses generales de la sociedad se hallan aquí en disputa con los

intereses de quienes trabajan en la fabricación de calzado, y los economistas y técnicos decidirán en forma distinta a los higienistas y pedagogos. ¿Decidirán los intereses económicos generales? ¿Tendrán los intereses particulares la fuerza suficiente como para imponerse? ¿Se arbitrará un compromiso justo?

La propiedad social puede tener efectos totalmente diferentes; a toda utopía optimista puede oponérsele otra pesimista. ¿Quién querrá afirmar que en una sociedad socialista ya no podrá suceder que a un hombre o a un grupo de hombres se los trate solamente como un medio, y no también, al mismo tiempo, como un fin? ¿O querrán nuestros éticos servirse del método de la estadística y tratar de demostrar que en la sociedad actual ello ocurre con mayor frecuencia que en la socialista? El socialismo utópico fracasó ante el hecho de que el mismo orden jurídico logra abarcar funciones totalmente diferentes de las instituciones jurídicas, que es imposible demostrar que algún orden jurídico en sí sea la concreción de la ley moral.

En consecuencia, si queremos fundamentar el socialismo no tenemos otro camino para recorrer que el que nos señalara Marx. Este demostró que, en la sociedad capitalista, el proletariado debe *querer* el socialismo en cuanto única posibilidad de sustraerse a la explotación; que *puede* alcanzar su objetivo porque la concentración del capital posibilita el traslado de los medios de trabajo a la propiedad de la sociedad; que la clase obrera *alcanzará* su objetivo porque se convierte, cada vez más, en mayoría preponderante de la población. Esto es todo cuanto puede lograr la ciencia. Al permitirnos que comprendamos lo que es en su necesidad, podremos deducir de ello lo que deviene. La evaluación moral no es su misión. Pero la ciencia debe preceder a la evaluación moral. La misma nos sitúa ante el gran interrogante de nuestros tiempos. Al demostrarnos cómo en nuestra sociedad se origina necesariamente la lucha de la clase obrera por el socialismo, y en forma igualmente necesaria la defensa de las clases poseyentes amenazadas, cada uno de nosotros queda enfrentado al interrogante de a cuál de los dos grandes bandos desea sumarse.

Por lo tanto, ya no nos hallamos ante el problema de qué orden social está más cerca de concretar la ley práctica fundamental de Kant, sino ante la cuestión que emana de nuestra sociedad concreta: con los proletarios para el socialismo, o con las clases poseyentes para el capitalismo.

La ciencia nos sitúa ante esa disyuntiva, pero ella misma no logra dar una respuesta a la misma. Pues el descubrimiento de que el socialismo ha de ser, no me convierte aún en un luchador por él. Considerado ya no como un problema científico sino como un problema de toma práctica de posición, el problema social es por cierto un problema moral. Sólo que la ciencia debía precedernos antes de que pudiéramos llegar a plantearnos el problema moral concreto.

¿Sólo nos queda enseñarles a los aún vacilantes, a los aún perplejos, las leyes formales de la voluntad, para que se hallen en condiciones de decidirse acerca de a cuál de las clases en lucha quiere sumarse? En la inmensa mayoría de los casos, por cierto que no. Contentémonos con hacerles comprender que el proletariado lucha necesariamente contra la explotación, y que el desarrollo inevitable de la sociedad capitalista torna necesariamente la lucha contra la explotación en una lucha por el modo de producción socialista, démosles así el material para su decisión; las leyes de su voluntad ya tomarán luego la propia decisión correcta. Sin haber oído hablar jamás del imperativo categórico de Kant, evaluarán directamente de otra manera la máxima que emana del interés de clase del proletariado que la máxima de las clases que defienden su propiedad; juzgarán como inmoral la máxima de quienes deben defender un orden social que sólo puede subsistir si mantienen sumergida por la fuerza a la inmensa mayoría de los miembros de la sociedad o bien los engaña, mediante una ideología mendaz, acerca de sus verdaderos intereses, y reconocerán el imperativo de validez general en la máxima de quienes luchan necesariamente para un orden social que no es, si acaso, la realización de la ley moral —semejante orden social no existe—, pero que sí permite luchar por la decisión justa en cada caso particular en el que la voluntad total de la sociedad se halla ante una decisión. Contentémonos con ense-

ñarles a los hombres a comprender las tendencias evolutivas de la sociedad capitalista, tales como las descubrió Marx; ya ellos mismos sabrán aplicar a las máximas de clases el criterio de capacidad de legislación general, sin haber oído hablar jamás de la ley práctica fundamental. De la misma manera tampoco es necesario decirle a quien quiera consagrarse a la ciencia que debe establecer la unidad de lo múltiple en la experiencia mediante las formas puras de la observación y el pensamiento; bastará con darle la ocasión de ver, oír y aprender. Su conciencia no se tranquilizará antes de que haya establecido esa unidad; en tal sentido velarán las leyes de la conciencia.

¿Para qué sirve entonces aún la doctrina de Kant? ¿No es entonces completamente inútil en el terreno práctico? No del todo. Es el último punto de apoyo al cual nos retiramos cada vez que el escepticismo ético impide aquella ingenua evaluación moral de las máximas de clase descubiertas por la ciencia. Actualmente no es éste un caso raro. La burguesía, que ya no puede confiar en poder demostrar que su máxima es un imperativo, difunde, tanto mediante su teoría —la “escuela histórica” en economía y jurisprudencia— como mediante su práctica política —el culto de la “política realista”— el relativismo ético, esa ideología que ya cree haber justificado una máxima cuando la concibe como el resultado del desarrollo histórico. La concepción materialista de la historia llegaría fácilmente a servir los intereses de los enemigos de la clase obrera, tal como ya los sirve actualmente, en muchos casos, el darwinismo, si renunciara al derecho de separar estrictamente la tarea de concebir científicamente todas las máximas, del problema de cuál de las máximas en pugna ha de conducirnos. Aquel que, confundido por el escepticismo ético, crea entonces que no hay para él normas de elección porque concibe la voluntad de todas las clases en su necesidad, le enseñaremos a recordar nuevamente las leyes formales de su voluntad, le daremos el criterio que lo capacite para distinguir entre la voluntad de la clase obrera y la de la burguesía según el valor, y que lo conducirá así hacia el bando de la clase obrera combativa.

Espero que mi investigación no tenga la desgracia de que se la confunda con las tentativas de algunos revisionistas en el sentido de introducir la ley práctica fundamental en la fundamentación del socialismo. Pues su tentativa se basa en la constante mezcla de los puntos de vista teórico y práctico, que es por cierto el pecado más grave que pueda cometerse en contra de la filosofía kantiana, ya que nada le interesaba más a Kant que la tarea de delimitar el reino de la razón práctica con respecto al de la experiencia.

Si convertimos al socialismo en objeto de la ciencia, es decir si investigamos las tendencias evolutivas de la sociedad capitalista, entonces evidentemente también tendremos que hablar de ética. Pues el impulso motor de la lucha de clases es no sólo el interés de clase, sino también la ideología peculiar de la clase, que surge de su situación particular de clase, es decir no por ejemplo la ley fundamental de Kant, en la cual se basa toda ética, sino la ética de clase del proletariado, determinada por su contenido. Quien quiera estudiar las ideas morales como impulso motor de la lucha de la clase obrera, no debe estudiar a Kant, sino al proletariado; su método no puede ser el de la crítica de la razón práctica —pues ésta jamás conduce al conocimiento de la materia de la voluntad— sino el de la concepción materialista de la historia; dicho método demostrará cómo a partir de las condiciones sociales de existencia del proletariado, de su posición en el proceso de producción, se origina dentro del estado, en la comunidad cultural nacional, una manera determinada de evaluar los fenómenos, y cómo esa ética específicamente proletaria se torna activa en la lucha de clases, cómo influye sobre sus metas, sus medios y sus formas.

Si luego no consideramos ya al socialismo como un problema de la ciencia, sino como un problema de la vida, vale decir si buscamos la respuesta que podamos darle al vacilante que nos pregunta si convertirse en socialista o no, entonces sí podremos necesitar por cierto la ética de Kant. Pero antes de que podamos proceder a juzgar las diversas máximas de las clases, debemos conocer dichas máximas. El descubrimiento de las tendencias evolutivas capitalistas debe

preceder a la toma práctica de posición frente al capitalismo. Por ello sólo es testimonio de grave confusión el que alguien crea poder *sustituir* siquiera una sola línea de la obra de Marx por el imperativo categórico.

El motivo inmediato que dio origen al trabajo de Kautsky fue su conocido conflicto con la antigua mayoría de la redacción del *Vorwärts*. Para Kautsky se trataba de demostrar que necesitamos el método "materialista histórico" y no el "ético-estético" si queremos educar socialistas. No debemos predicar la moral, sino tratar de investigar las tendencias evolutivas del modo de producción capitalista y de difundir su conocimiento. En este aspecto práctico coincidido con la opinión de Kautsky. Quien pretenda enseñar una ciencia deberá poner al alcance de su discípulo el material de la experiencia, antes que pronunciar conferencias acerca de las condiciones de la posibilidad de la experiencia. De la misma manera, quien quiera difundir el socialismo, deberá enseñar a los hombres a comprender el orden social actual; los discursos acerca de las leyes formales de cualquier voluntad moral, no bastan. Necesitamos las ciencias económicas y moral, y no los sermones de moral; tal es también mi opinión. Pero en lo que difiero de Karl Kautsky es en la convicción de que no podemos prescindir de la crítica de la razón de Kant, toda vez que se trate de defendernos de la corriente de escepticismo desencadenada por los enemigos de la clase obrera. Un sólido dique de contención contra la irrupción del escepticismo, que pretende convertir nuestro conocimiento en vana apariencia, nuestro deber en un juego de ciego acaso: eso es para nosotros la filosofía crítica.

ERNESTO RAGIONIERI

PREFACIO A LA EDICION ITALIANA

¹ Las leyes de excepción contra los socialistas fueron promulgadas en Alemania en 1878. Prohibían la existencia de todas las organizaciones del Partido Socialdemócrata, las organizaciones obreras de masa y la prensa obrera; la literatura socialista era confiscada y los socialdemócratas desterrados. Bajo la presión de un movimiento obrero de masas las leyes contra los socialistas fueron anuladas en 1890.

² Conrad Schmidt (1863-1932). Economista alemán, partidario de la tendencia revisionista en el seno de la socialdemocracia alemana. Durante su estada en Londres, en 1887, trabó conocimiento con Engels. Schmidt estaba dotado para la teoría y había llegado casi a resolver independientemente el problema de la tasa media de ganancia y alguno de los otros problemas planteados por Marx en el tercer tomo de *El capital*. En sus cartas a Schmidt, Engels encaró una serie de cuestiones teóricas muy importantes. El 17 de octubre de 1889 le escribía: "Y en lo que respecta a la teoría, todavía queda mucho por hacer especialmente en el campo de la historia económica y sus conexiones con la historia política, con la historia del derecho, de la religión, de la literatura, y en general de la cultura, en que sólo una clara visión teórica puede guiar la marcha por el laberinto de los hechos". Schmidt no justificó las esperanzas que Engels tenía puestas sobre él y fue luego uno de los exponentes del revisionismo bernsteiniano.

Ludwig Woltmann (1871-1907). Sociólogo alemán, revisionista. Funda en 1902 la *Politisch-anthropologische Review*, y publica también una serie de obras en las que trata de explicar el desarrollo social y político por la *raza*. En sus concepciones filosóficas fue neokantiano y desde esa perspectiva criticó al marxismo. Según Woltmann, "el proceso espiritual es un factor tan independiente en el desarrollo histórico como el factor económico". La dialéctica de Hegel fue una rémora para el marxismo que sólo podía ser válido en la medida en que podía librarse de ella; de ahí que Woltmann pretendiera defender el "verdadero" marxismo contra los "pseudo-marxistas", o sea contra los marxistas revolucionarios. Sus obras principales son: *Die Dar-*

wünsche Theorie und der Sozialismus [La teoría de Darwin y el socialismo] (1899); *Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung* [El materialismo histórico. Presentación y crítica de la concepción marxista del mundo] (1899); *Die Germanen ind die Renaissance in Italien* [Los germanos y el Renacimiento en Italia] (1905); *Die Germanen in Frankreich* [Los germanos en Francia] (1907).

Eduard Bernstein (1850-1932). Socialdemócrata alemán, se hizo conocer entre vastos sectores de la socialdemocracia europea y mundial cuando a fines del siglo pasado propugnó en una serie de artículos una revisión de los fundamentos del marxismo, (de ahí el nombre de "revisonismo" con que se bautizó a dicha tendencia). Su revisionismo, que desde el punto de vista ecléctico y pequeñoburgués atacaba el carácter dialéctico de las doctrinas de Marx, negaba sus conclusiones revolucionarias (teorías de la pauperización y del derrumbe, revolución violenta, concepción del estado, etc.) y proponía agregar a la economía social de la burguesía una serie de "complementos y correcciones". Fue una típica expresión de la ideología de la aristocracia obrera. En el marco de la socialdemocracia y de la Segunda Internacional de preguerra, la corriente bernsteniana estaba destinada inevitablemente a convertirse en el reflejo ideológico de la práctica oportunista de los jefes socialdemócratas y sindicales. Progresivamente su teoría fue triunfando sobre la posición cada vez más equívoca de Kautsky, cuya reafirmación del marxismo clásico le llevaba a desconocer o menospreciar los fenómenos sobre los que Bernstein montaba su explicación. Después de la guerra, el bernstenismo constituyó el evangelio oficial firmemente defendido por toda la socialdemocracia internacional. En sus concepciones filosóficas, Bernstein lucha sobre todo contra el materialismo dialéctico y exigía, al mismo tiempo que Conrad Schmidt, el "retorno a Kant".

Obras: *Sozialismus und Demokratie in der grossen englischen Revolution* [Socialismo y democracia en la gran revolución inglesa] (1895); *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* [Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia] (1899); *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus* [Contribución a la teoría y a la historia del socialismo], recopilación de artículos en tres volúmenes (1901)

³ Congreso realizado por la socialdemocracia alemana en octubre de 1891 en el que se aprobó el llamado "Programa de Erfurt", que sirvió de modelo a casi todos los programas de los partidos de la Segunda Internacional. Los errores del programa de Erfurt fueron criticados por Engels en el trabajo *En torno a la crítica del proyecto del programa socialdemócrata de 1891*, que recién fue publicado diez años después.

⁴ En español han sido publicados dos de los trabajos escritos por Plejánov para refutar a Bernstein. Véase en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Quetzal, 1966, t. II, *Bernstein y el materialismo*, pp. 301-318,

y *Kant contra Kant o el testamento espiritual del señor Bernstein*, pp. 319-352.

⁵ Arnold Ruge (1802-1880), publicista radical, joven hegeliano miembro de la Asamblea Nacional de Francfort en 1848. Fue uno de los jefes de la emigración alemana en Inglaterra; después de 1866 se convirtió en uno de los exponentes de la tendencia liberal nacional en Alemania. En 1843 editó junto con Marx los *Anales franco-alemanes*.

Heinrich Gotthard Treitschke (1834-1896). Historiador alemán y profesor universitario alemán. Desde 1871 a 1874 fue miembro del Reichstag y paladín de la *Realpolitik* bismarckiana. Fomentó el antisemitismo y los sentimientos antibritánicos y anticatólicos de la población alemana. En su *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhunderts* [Historia de Alemania en el siglo XIX] (1879-1894) exaltó el germanismo.

Gustav Schmoller (1838-1958). Economista y profesor universitario alemán. Fue el más caracterizado representante de la llamada "escuela historicista" en el campo de la economía y de las ciencias sociales. Las implicaciones de su análisis lo ubican junto al grupo de reformadores sociales burgueses más conocidos con el nombre de "socialistas de cátedra". Su obra fundamental es *Grundrisse der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre* (1900).

KARL KAUTSKY

ETICA Y CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

¹ Joseph Dietzgen (1828-1888), filósofo obrero y propagandista del marxismo. Desde mediados de la década del 60 mantuvo correspondencia con Marx y fue amigo de Engels y de F. A. Sorge. En 1858 escribió en San Petersburgo su primera obra filosófica, *Das Wesen der menschlichen Koparbeit* [La esencia del trabajo intelectual humano. De próxima publicación en Cuadernos de P. y P.] en la que, según Engels, descubrió independientemente de Marx la dialéctica materialista. Sus trabajos filosóficos están bajo la influencia directa de Feuerbach, pero la forma dialéctica es desarrollada de manera independiente. Acerca de los costados positivos y negativos de la filosofía de Dietzgen, vale la pena consultar el análisis hecho por Lenin en su *Materialismo y Empiriocriticismo*. Dietzgen tuvo además una activa militancia socialista; fue fundador de la sección de Siegburg de la Asociación Internacional de los Trabajadores y miembro del Partido Obrero Socialdemócrata Alemán.

² *Die Neue Zeit* [Tiempos nuevos], revista de la socialdemocracia alemana, publicada en Stuttgart de 1883 a 1923. Hasta 1917 fue

redactada por Karl Kautsky; a partir de 1917 por Heinrich Cunow. Fue la publicación teórica de mayor prestigio e influencia en el período de la II Internacional, y en ella se publicaron artículos de los más importantes teóricos del movimiento obrero mundial, comenzando por el propio Engels.

³ *Marca* (en alemán *Mark*), término con el que se designa el territorio de una comunidad dada, que los miembros de esta comunidad utilizan al menos parcialmente en común. La comunidad podía ser una aldea, un grupo de aldeas, una región y, primitivamente, hasta un pueblo entero. En la constitución de las marcas se ha mantenido así, durante siglos, bajo una forma modificada, de tipo territorial, la antigua organización gentilicia. Sobre este tema véase especialmente el ensayo de Engels, *La Marca* (1883) publicado habitualmente como anexo a su opúsculo, *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

⁴ Julien Offray de La Mettrie (llamado más frecuentemente La-mettrie; 1709-1755), fue uno de los representantes más radicales y sistemáticos de los principios materialistas de la Ilustración francesa. Fue perseguido por sus ideas y debió refugiarse en Holanda y luego en Prusia, llamado por Federico, que le dio un empleo en su corte y lo hizo designar miembro de la Academia. Su obra de mayor resonancia, *L'homme machine* [El hombre máquina] (1748), fue reimpresso varias veces e influyó poderosamente en los pensadores de su época.

Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789). Filósofo materialista nacido en el Palatinado de una familia de barones húngaros, hizo sus estudios en Francia. Junto a Diderot desempeñó un papel muy activo en la redacción de la *Enciclopedia*, para la cual escribió artículos y notas referidos al campo de las ciencias naturales. Su salón fue el centro de reunión de los mejores cerebros de la Francia de entonces. Es allí donde se forma la ideología revolucionaria del Tercer Estado, y donde fueron formulados en un círculo estrecho de algunos amigos los principios de la filosofía que habría de llamarse más tarde el materialismo francés del siglo XVIII. En sus obras, el materialismo mecanicista encuentra su expresión más sistemática y acabada. Holbach polemiza contra el dualismo, contra el desdoblamiento del mundo. El hombre no es más que el producto necesario de la naturaleza. La naturaleza es la materia en movimiento. La materia es la que actúa, directa o indirectamente, sobre los órganos de nuestros sentidos. Los sistemas espiritualistas y teológicos son lucubraciones cerebrales del hombre, el fruto de su ignorancia y del engaño consciente de la mayoría por parte de quienes se benefician con ello, especialmente por la Iglesia. Su obra principal, *Système de la Nature* [Sistema de la naturaleza], publicada en 1770, ejerció en su tiempo una influencia revolucionaria considerable. Sobre Holbach véase también G. Plejánov, *Esbozos de historia del materialismo*, en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Editorial Quetzal, 1964, t. I, pp. 503-535. El libro incorpora también un ensayo sobre Helvecio. El ensayo de Plejánov

está también incluido como apéndice en la edición en español del *Sistema de la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1946, pp. 463-503.

Claude-Adrien Helvétius (o Helvecio, 1715-1771). Filósofo francés enciclopedista. Como señala Marx en *La sagrada familia*, "el materialismo adquiere con él su verdadero carácter francés, al aplicarse a la vida social".

⁵ Thomas Hobbes (1588-1679). Filósofo inglés vinculado con lazos de amistad a Descartes. La filosofía de Hobbes sistematiza el materialismo baconiano; con él "el sensualismo —dice Engels— pierde su aroma y se hace abstracto sensualismo de géometra". A partir de Bacon, Hobbes demuestra que si los sentidos son los que dan todos los conocimientos al hombre, entonces las concepciones, las ideas, no son más que fantasmas del mundo material más o menos despojado de sus formas sensibles. La ciencia no puede hacer más que dar nombres a estos fantasmas. Pero fue por su teoría política que Hobbes fue conocido en el mundo. En su opinión, el estado primitivo de la naturaleza era de libertad; pero por medio del contrato social político, fue puesta por el hombre en manos de aquellos que podían asegurarle protección. Corresponde por tanto al rey, el derecho al poder absoluto, siendo él la única fuente del derecho, la moral y la religión. Al cabo de su estancia en París como emigrado (1640-1651) apareció su obra maestra, *Leviathan*.

⁶ Bernard de Mandeville (1670-1733). Médico y filósofo inglés, nacido en Dordrecht (Holanda). Famoso por su poema filosófico *The grumbling hive, or knave turned honest*, reeditado anónimamente con el título más conocido de *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits* [La fábula de las abejas, o los vicios privados y los beneficios públicos] (1714). El argumento básico del poema consistía en que los adelantos de la civilización eran el resultado de los vicios del hombre y no de sus virtudes. El progreso deriva de los intereses egoístas del individuo —su deseo de tener comodidades, lujos y placeres—, y no de alguna propensión natural a trabajar arduamente y a ahorrar, o de la benévola preocupación por los demás. La prosperidad y el crecimiento económico aumentarían al dar rienda suelta a las motivaciones egoístas del individuo, con la sola limitación de la justicia. El vicio del egoísmo incitaría a todas las personas a elevar al máximo las ganancias, incrementando así la riqueza del país: "Así el vicio nutre el ingenio / que con el tiempo y la actividad / aumenta los bienes de la vida, / sus verdaderos placeres y comodidades, / de modo que hasta los más pobres, / viven mejor que antes los ricos, / y no se puede pedir más". Cf. Daniel Fusfeld. *La época del economista*, México, FCE, 1970, pp. 34-35.

⁷ Francis Hutcheson (1694-1746), filósofo irlandés cuya filosofía moral, formulada en el principio del máximo bien para el máximo de personas. El sentido moral no tiene ningún fundamento religioso ni social, puesto que es un sentido, o sea algo natural en el hombre.

Hutcheson afirma que resultaría absurdo pensar que la persona es buena porque yo la juzgo como tal; por el contrario, yo la juzgo buena, porque estoy dotado de un sentido moral que me permite descubrir su bondad. Entre otras obras escribió: *System of moral philosophy* [Sistema de filosofía moral], 2 vols., 1755.

⁸ Adam Smith (1723-1790). Economista y moralista escocés, que dio a la economía clásica su forma más acabada. Según su doctrina, la verdadera riqueza de las naciones no está constituida por la moneda —como lo pretenden los mercantilistas—, sino por el trabajo útil, creador de valores de cambio. En su opinión, el trabajo industrial, y no el trabajo agrícola solamente, como para los fisiócratas, crea valor y plusvalía. Según Marx, “las contradicciones de Adam Smith tienen de importante el hecho de que encierran problemas que, a decir verdad, él no soluciona, pero que enuncia por el solo hecho de contradecirse”. Sus obras fundamentales son, *The Theory of Moral Sentiments* [Teoría de los sentimientos morales] (1759), e *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones] (1776).

⁹ Hermann Cohen (1842-1919). Neokantiano, jefe de la llamada escuela de Marburgo. Perteneció al grupo de filósofos que, hacia 1870, proclamaron el “retorno a Kant” a fin de utilizar el criticismo como un dique contra el materialismo, que ganaba terreno gracias al desarrollo de las ciencias naturales. Sin embargo, su desarrollo del sistema kantiano ha demostrado claramente que cada tentativa por darle a las formas vacías de Kant un contenido más o menos concreto, acaba fatalmente por rechazar dichas formas en dirección de la especulación absoluta. Así, la escuela de Marburgo en su conjunto oscila entre el idealismo “crítico” y el idealismo absoluto. Queriendo actualizar la filosofía de Kant, Cohen identifica el pensamiento con el movimiento, y hace del cálculo infinitesimal el método puramente idealista que permite percibir la concretización del pensamiento. En el campo de la práctica propiamente idealista (ética, etc.), Cohen sigue el camino de Fichte. Tuvo una influencia decisiva en el desarrollo de las corrientes revisionistas del marxismo. Cohen consideraba que el socialismo está en lo cierto sólo allí donde se funda en el idealismo ético. Los principios del socialismo no pueden ser fundados materialísticamente, sino sólo a partir del idealismo ético, y por lo tanto de Kant y de su imperativo categórico. Sus obras principales son, *Kants Theorie der Erfahrung* [La teoría de la experiencia de Kant], (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877); *System der Philosophie* [Sistema de la filosofía] (3 vols., 1902-1912); *Ethik des reinen Willens* (1904).

¹⁰ Eduard Zeller (1814-1908), filósofo alemán proveniente del hegelianismo ortodoxo. Se especializó fundamentalmente en la historia de la filosofía griega. Sus obras más importantes son, *Die Philosophie der Griechen* [La filosofía de los griegos], 3 vols., 1848-1852; *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* [Elementos de historia de la filosofía griega], 1883.

¹¹ Karl Vörländer (1860), partidario de la escuela neokantiana de Marburgo, intentó vincular las concepciones de Kant y de Marx, sobre todo en el campo de la ética y de la política social. Publicó *Kant und der Sozialismus* [Kant y el socialismo] (1900); *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen* [Marx, Engels y Lassalle como filósofos] (1920), *Von Machiavelli zum Lenin*. [Desde Maquiavelo hasta Lenin] (1926), una biografía de Kant (1911) y otra de Marx (1929).

¹² Arthur Schopenhauer (1788-1860). Filósofo alemán al tiempo que eminente escritor. Su filosofía, que aparece simultáneamente con la de Hegel, no tuvo influencias en su época hasta el fracaso de la revolución europea de 1848, dado que desde el punto de vista político era extremadamente reaccionaria y quietista. La “esencia” de la naturaleza, para Schopenhauer, es la voluntad ciega. Esta voluntad es negativa y la raíz de todo el mal. La vida humana es sobre todo sufrimiento, en cuanto y en la medida en que esté dominada por la voluntad. La salud sólo es posible a condición de la parálisis o del aniquilamiento de la voluntad. Fue preciso que mediara la derrota revolucionaria para que esta filosofía, que expresaba la depresión moral que poseía a la burguesía alemana, pudiera abrirse paso y popularizarse en los medios intelectuales. Hubo, además, dos circunstancias que contribuyeron particularmente a la formación de la popularidad de Schopenhauer: 1) su talento literario excepcional, que hace de él uno de los más grandes prosistas alemanes; 2) el hecho de que fuera un filósofo entre los filisteos y un filisteo entre los filósofos. Su teoría del conocimiento tiene raíces kantianas. Su obra principal es *El mundo como voluntad y representación* (1819).

¹³ Ludwig Feuerbach (1804-1872). Filósofo alemán, materialista, hijo del célebre criminalista Paul-Anselme Feuerbach. Se vio obligado a abandonar la carrera académica debido a sus concepciones filosóficas, y desde ese momento vivió en la campaña hasta el fin de sus días. Del hegelianismo de izquierda pasó al materialismo. “El pensamiento ha surgido del ser, y no el ser del pensamiento.” El hombre es el producto de la naturaleza, la religión es el reflejo fantástico de la naturaleza humana: “En su Dios tú reconoces al hombre, y en el hombre reconoces también a su Dios; las dos cosas son idénticas”. No es Dios quien creó al hombre sino el hombre quien creó a Dios a su imagen. La filosofía de Feuerbach constituyó el eslabón intermedio entre la filosofía de Hegel y la de Marx. Aunque en algún momento se expresó de manera muy despectiva sobre el materialismo francés del siglo XVIII, fue sin embargo en los hechos el renovador de ese materialismo, con todos sus grandes méritos y defectos, con su odio noble, audaz y revolucionario contra toda “teología”, y su tendencia al idealismo cuando trata de explicar fenómenos y actos sociales. Sus obras principales son: *Das Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo] (1841); *Vorläufige Thesen über Reform der Philosophie* [Tesis provisionales sobre la reforma de la filosofía] (1841); *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Los principios de la filosofía del

porvenir] (1842). Sobre Feuerbach véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (con notas de G. Plejánov), en Cuadernos de Pasado y Presente, nº 58, Córdoba, 1975.

¹⁴ Charles-Robert Darwin (1809-1882). Célebre naturalista inglés, el teórico más importante de la evolución en las ciencias de la naturaleza del siglo pasado. La teoría del transformismo, que había sido ya presentada anteriormente por Lamarck, Goethe y otros, encontró en él su expresión más acabada, abriendo de ese modo nuevos caminos para la ciencia. Darwin otorga a esta teoría su fuerza persuasiva a partir de su hipótesis de la selección natural, es decir de la selección en la lucha por la vida que hace sobrevivir a los más aptos. En la naturaleza ocurría a escala gigantesca lo que el hombre hacía en sus experiencias de cría artificial de ganado. Pero ¿quien desempeña en aquélla el papel que tiene el hombre en ésta? Para responder a este interrogante, Darwin se sirvió del *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus (1803), en la medida en que Malthus partía de una desproporción entre el aumento de la población y la posibilidad de acrecentar los medios de subsistencia. Aunque la ciencia biológica moderna haya examinado una multitud de nuevos fenómenos, y modificado y completado de este modo los factores utilizados por Darwin de manera demasiado general, el pensamiento fundamental de la teoría de la evolución está firmemente anclado en el pensamiento moderno. Engels escribe al respecto en *Del socialismo utópico*: "Aquí hay que citar en primer término a Darwin, quien, con su prueba de que toda la naturaleza orgánica existente, plantas y animales, y entre ellos, como es lógico, el hombre, es el producto de un proceso de desarrollo que dura millones de años, ha asestado a la concepción metafísica de la naturaleza el más rudo golpe". En su discurso ante la tumba de Marx, en 1883, Engels describió así las relaciones de Marx con Darwin: "Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana". Ya en 1860, Marx había escrito en una carta a Engels refiriéndose a la obra principal de Darwin que acababa de aparecer (*El origen de las especies por medio de la selección natural*), lo siguiente: "Aunque desarrollado groseramente a la inglesa, este es el libro que contiene los fundamentos histórico-naturales de nuestro modo de ver" (carta del 19 de diciembre de 1860). De manera análoga se expresa en una carta a Lassalle del 16 de enero de 1861: "Muy notable es la obra de Darwin, que me conviene como soporte de las ciencias naturales a la lucha de clases en la historia. Desde luego que es preciso soportar el crudo método inglés de desarrollar las cosas. Pero no obstante todos los defectos, aquí no sólo se da por primera vez el golpe mortal a la 'teleología' en las ciencias naturales, sino que también se explica empíricamente su significado racional".

¹⁵ Alfred Espinas (1844-1922) fue uno de los principales representantes en Francia de la corriente organicista. En *Las sociedades animales* (1877) se esforzó por demostrar que todo ser vivo, en cuanto

"agrupación de células o de otros elementos orgánicos", es ya una sociedad. Puede verse una recuperación desde el marxismo, de ciertas concepciones de Espinas referidas a la noción de conciencia colectiva en el libro de Plejánov *Las cuestiones fundamentales del marxismo*, en *Obras escogidas*, edic. cit., t. I, pp. 396-397. Según Plejánov, este "gran adversario de los socialistas actuales" parte de la tesis puramente materialista de que en la historia de la humanidad la *práctica* precede siempre a la *teoría*. Espinas examina en sus *Orígenes de la tecnología* (1896) la influencia de la técnica sobre el desarrollo de la ideología, de un modo que Plejánov aproxima al marxismo, aun cuando debe recordarse que es precisamente en torno a esa concepción de la tecnología que apunta la crítica de Lenin al libro de Plejánov

¹⁶ Auguste Forel (1848-1931). Médico psiquiatra y entomólogo suizo, nacido en Morges. Los temas de su especialidad fueron la anatomía del cerebro, el hipnotismo y las hormigas. Escribió *Die Sexuelle Frage* [La cuestión sexual]; *Gehirn und Seele* [El cerebro y el alma] y *Le mond social des fourmis du globe* [El mundo social de las hormigas del globo].

¹⁷ William Petty (1623-1687), economista y estadístico inglés, "fundador de la economía política moderna, uno de los sabios economistas más geniales y originales" (Marx). En el título de sus dos obras principales, *Ensayos de aritmética política* y *Anatomía política*, ya estaba implícita su idea de la economía como una ciencia capaz de lograr una descripción auténticamente científica de la naturaleza de los hechos económicos. Petty distinguía la existencia de dos factores productivos: el trabajo y la tierra ("El trabajo es el padre [...] de la riqueza, y la tierra es su madre"), y consideraba al capital como "trabajo" pasado, es decir como trabajo acumulado. De los dos factores de producción, era el trabajo el más importante según Petty. Su influencia fue muy considerable entre los grandes clásicos ingleses, que le han seguido muy a menudo sin rendirle el homenaje que merecía. Sus obras principales son, *A Treatise on Taxes and Contribution* (1662); *Quantulumcunque concerning Money* (1682); *Anatomy of Ireland* (1672); *Political Arithmetick* (1690); *Essays on Political Arithmetick* (1687).

¹⁸ Lambert Adolphe Jacques Quetelet (1796-1874). Astrónomo, meteorólogo y estadístico belga. Sus teorías fomentaron los estudios estadísticos de los rasgos sociales y físicos del hombre. Su pensamiento se recoge en su libro *La physique sociale, ou essai sur le développement des facultés de l'homme* [La física social, o ensayo sobre el desarrollo de las facultades humanas].

¹⁹ Friedrich Albert Lange (1828-1875). Neokantiano, autor de la *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Historia del materialismo y crítica de su importancia en los tiempos presentes], (1866). Lange pertenece al grupo de epígonos de la filosofía clásica alemana que, cada vez más sorprendidos por el

fracaso de la idea absoluta y por el progreso del materialismo en las ciencias naturales, lanzaron la consigna: "¡Volvamos a Kant!". El carácter incompleto y ecléctico de las concepciones de Lange, se expresa de manera particularmente marcada en su modo de interpretar el apriorismo de Kant como un hecho biológico y fisiológico de nuestra "organización", pero al mismo tiempo reconoce a la "cosa en sí" transformándola en "concepción-límite" del mundo sensible. Lange admite el materialismo como método de investigación científica, pero lo rechaza como sistema filosófico. Su sistema particular lo conduce a no admitir en la teoría del conocimiento nada más que hipótesis de trabajo y "símbolos" (ficciones), y en el plano de la ética, a colocarse en el "terreno del ideal", punto de vista religioso, estético y poético, sin atribuirle por otra parte una importancia verdaderamente real. Sus concepciones político-sociales, formuladas entre otras obras, en la que lleva por título, *Arbeiterfrage* [La cuestión obrera] (1865), están bajo la influencia preponderante de John Stuart Mill y expresan el punto de vista social reformista característico de la democracia radical.

²⁰ Fridtjof Nansen (1861-1930). Explorador y político noruego. En 1882 visitó la costa oriental de Groenlandia en busca de ejemplares zoológicos, y más tarde fue nombrado conservador del Museo de Historia Natural de Bergen. Tras haber cruzado los campos helados de Groenlandia sobre esquíes, relató su hazaña en la obra *La primera travesía de Groenlandia* (1890). Dirigió una expedición al Polo Norte que hubo de ser rescatada luego de pasar un invierno entre los hielos.

FRANZ MEHRING ETICA Y SOCIALISMO

¹ Es correcto que en el reino animal encontramos ya las formas embrionarias del pensamiento. Pero el pensamiento mismo sólo se desarrolla con el lenguaje, es decir en la sociedad humana. [N. de la edic. A.]

² Mehring concuerda en este punto con el pensamiento de Karl Kautsky, quien no está libre de una trasposición mecánica de los fenómenos del reino animal a la sociedad humana. Los instintos morales del reino animal no pueden equipararse con la moral del hombre, tampoco cuando sus gérmenes se encuentran en el reino animal. Los modos de comportamiento moral en la sociedad humana se han estructurado a través de un desarrollo milenario de la sociedad humana, y en cada caso, sus caracteres históricos están determinados por el orden social concreto. [N. de la edic. A.]

³ Claude-Adrien Helvetius (1715-1771), filósofo francés; enciclopedista. Como señala Marx en *La sagrada familia*, "el materialismo adquiere con él su verdadero carácter francés, al aplicarse a la vida social".

OTTO BAUER MARXISMO Y ETICA

¹ C. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; ed. por J. Hoffmeister, 4ª ed., Hamburgo, 1955, p. 14: "Lo que es racional es real; y lo que es real, es racional". Cf. al respecto la interpretación materialista-histórica de Friedrich Engels en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cap. IV.

² Francis Bacon (1561-1626), filósofo y político inglés. Desde 1595 miembro del parlamento. Sus *Ensayos morales, económicos y políticos* (1597), su libro *Del progreso y crecimiento de las ciencias humanas y divinas* (1605) y sobre todo su *Novum Organum*, una filosofía orientada según la investigación natural empírica, que releva a la doctrina aristotélica y escolástica (1620), cimentaron su reputación científica como padre del empirismo filosófico; al mismo tiempo, inauguraron su carrera política: fiscal general en 1616, miembro del consejo secreto en 1617, gran canciller en 1618. En 1621, y a raíz de una causa por cohecho, Bacon fue despojado de su cargo y encarcelado. Su objetivo científico era vincular la filosofía con las ciencias naturales positivas modernas, separar la teología y la filosofía, cimentar una ética utilitaria sobre bases naturales y antropológicas, y la crítica de los "ídolos" (prejuicios), una forma primitiva de la crítica ideológica.

John Locke (1616-1704), filósofo inglés del empirismo, que se interesó primeramente por el racionalismo de Descartes y luego fundamentalmente por las ciencias naturales. Sus *Cartas sobre la tolerancia* (1667, 1690, 1692), y sus *Two Treatises of Government* (1690) ejercieron poderosa influencia sobre el liberalismo político. *An Essay concerning human understanding* contribuyó a la superación de la escolástica aristotélica y del racionalismo cartesiano; para Locke, el único principio del conocimiento era la percepción sensorial. La coincidencia de las representaciones (ideas) con la realidad percibida determina la realidad del conocimiento.

David Hume (1711-1776), filósofo escocés del empirismo y del escepticismo. Su *Investigación sobre el entendimiento humano* sigue el modelo de Bacon y de Locke. También para él, la crítica de la metafísica es el presupuesto de una filosofía como ciencia de la expe-

rimentación cuyas fuentes, la percepción sensorial y las experiencias repetidas de los individuos, cimentan el conocimiento y posibilitan los juicios.

³ Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), filósofo y sociólogo franco-suizo. Ya en su ensayo *Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1753) está claramente explicitada su tesis principal: el estado natural histórico primitivo de igualdad universal de los hombres, fue quebrantado por el principio social de propiedad y la desigualdad e injusticia que de él emanan. Rousseau reclamaba un estado que fuese órgano de la soberanía popular, que se fundara en el principio de la voluntad general y contribuyera al restablecimiento de un orden social natural. Estos principios de su filosofía social naturalista caracterizan asimismo su obra principal, *El contrato social o los principios del derecho político* (1762), que se convirtió en uno de los más importantes fundamentos de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789 y de la revolución francesa.

⁴ Karner es un seudónimo de Karl Renner, quien publicó bajo ese nombre su primer trabajo de envergadura, *Die sozialen Funktion der Rechtsinstitute*, Viena, 1904. Esta obra fue reeditada en una nueva versión reelaborada, con el título de *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion*, Tübingen, 1929; Stuttgart, 1965.

<i>Advertencia</i>	v
Ernesto Ragioneri	
<i>Prefacio a la edición italiana</i>	ix
Karl Kautsky	
<i>Ética y concepción materialista de la historia</i>	1
Introducción	3
I. La ética de la antigüedad clásica y del cristianismo	7
II. La ética del iluminismo	17
III. La ética de Kant	26
IV. La ética del darwinismo	47
V. La ética del marxismo	70
<i>Apéndice</i>	
Franz Mehring	
<i>Ética socialista</i>	141
Otto Bauer	
<i>Marxismo y ética</i>	161
<i>Notas del editor</i>	185