

I

EN ESTA CONFERENCIA nuestra atención se fijará en el tramo o fase de mi trayectoria intelectual que gira en torno a la política y a la moral. Me ocuparé primero de mis estudios y reflexiones sobre la política y después sobre la moral. A continuación, me referiré a sus relaciones mutuas y, finalmente, al lugar (o el vacío) de la ética y la moral en el marxismo.

Como en las conferencias anteriores, trataré todo ello sobre el trasfondo personal y social en el que surgieron esas reflexiones. Pero advertamos, por otra parte, que mis incursiones teóricas en el campo de la política no pueden separarse de una práctica que las precede durante los años de la República española y de la Guerra civil, y que más tarde, en los años del destierro y el “transtierro” en México, me llevaron a teorizarla.

Mi práctica política inicia pronto, apenas con 17 años de edad, en los tiempos convulsos de una República que, al proclamarse en España —el 14 de abril de 1931—, despierta grandes esperanzas que sólo se cumplen en parte. Con ella se abre un proceso de modernización y democratización del país en el cual se emprende una serie de reformas políticas y sociales y se

impulsa una intensa actividad cultural y educativa. Pero pronto esta República liberal, burguesa, se ve sujeta al doble acoso de una vieja derecha muy agresiva para la cual las reformas van demasiado lejos, y de una izquierda radical para la cual dichas reformas, por su tibieza, no responden a las necesidades de los trabajadores de la ciudad y del campo.

A este radicalismo se suma un sector importante de la juventud, particularmente el estudiantil, y a él me incorporo yo también al participar en el Bloque Estudiantil de Oposición Revolucionaria dentro de la Federación Universitaria Escolar (FUE), organización que había contribuido vigorosamente a instaurar la República y que contaba entre sus fundadores a María Zambrano. El radicalismo que tanto me atraía me llevó a ingresar en 1933, a los 18 años de edad, en las Juventudes Comunistas (JC) de España.

Como dirigente estudiantil en Málaga, participé en un Congreso Nacional de la FUE (Sevilla, 1934), y como miembro de las JC, fui muy activo, primero en Málaga y después en Madrid, durante el curso que, antes de la Guerra civil, seguí en la Universidad Central (hoy Complutense). Mi militancia estaba inspirada sobre todo por una vehemente pasión de justicia, más que por una motivación teórica. Durante la guerra civil, seguí comprometido políticamente con las Juventudes Socialistas Unificadas (JSU), en las que se habían fusionado las Juventudes Socialista y Comunista.

En Málaga, fui director de *Octubre*, su órgano de expresión, y miembro de su comité provincial y, como delegado suyo, participé en la Conferencia Nacional de la Juventud (Valencia, enero de 1937). Al caer Málaga

en manos de las tropas franquistas y llegar yo a Valencia, después de un trágico éxodo por la carretera de Almería, Santiago Carrillo, secretario general de la JSU, me encomendó que me hiciera cargo en Madrid de la dirección del periódico *Ahora*, órgano central de la JSU, y en ella estuve seis meses, hasta que decidí incorporarme al frente como comisario político de la 11^a División y con ella participé en la batalla de Teruel. Después, hasta el final de la guerra, formé parte del 5^o Cuerpo de Ejército, con el que participé en la batalla del Ebro. Por supuesto, la actividad militar no dejaba espacio alguno para el estudio, para la teoría.

II

Ya en el exilio en México, desde junio de 1939, mi actividad política fue muy intensa como miembro de la agrupación del Partido Comunista de España (PCE) en México. Era ésta entonces una organización importante por su número y la experiencia política de sus militantes. Entre ellos se contaban también destacados intelectuales como los poetas Juan Rejano y Pedro Garfias, el compositor Rodolfo Hilffterding, los pintores Miguel Prieto y Rodríguez Luna, historiadores como Wenceslao Roces y un importante número de médicos, arquitectos, profesores de distintos niveles, etcétera.

Durante largos años dentro del partido, fui responsable del trabajo político entre los intelectuales del exilio y mantuve relaciones no sólo con destacados intelectuales republicanos españoles sino también con escritores

y artistas mexicanos como David Alfaro Siqueiros, José Revueltas, José Alvarado, Efraín Huerta, Juan de la Cabada y Octavio Paz. A algunos de los ellos — como a estos dos últimos — los había ya conocido durante la guerra en España.

Fui miembro del comité de la organización comunista del PCE en México y como delegado de ella participé en el V Congreso, que se celebró secretamente en 1954 cerca de Praga, lo que me permitió conocer directamente a los camaradas que dirigían la lucha clandestina en todo el país, entre ellos a Jorge Semprún, Sánchez Montero y otros que — como Julián Grimau — habían de ser fusilados en España poco después del Congreso.

Mi intensa actividad política duró hasta 1957, año en que se resolvió autoritariamente un largo conflicto entre la organización de México y la dirección superior del partido.

A consecuencia de esa resolución me convertí en un simple militante de filas lo que determinó a su vez que me consagrara sobre todo a una actividad teórica, reflexiva, encaminada a revisar los principios teóricos con los que se justificaba la práctica política que me había llevado desde la dirección de la organización local a cierta marginación dentro del partido.

Pero debo reconocer que, como puede advertirse en la primera edición de mi *Filosofía de la praxis*, aunque en esta obra se rompe — en el terreno filosófico — con el marxismo dominante en cuanto a los principios leninistas de organización, dominantes en el partido, mantenía mi adhesión a ellos aunque no aceptaba — y ésta fue la causa del conflicto citado — la deformación de los mismos que entrañaba el modo en que eran aplicados.

Consecuencia de la situación anterior fue una mayor atención —superando la esquizofrenia del exilio— a la vida política mexicana y mi participación en la misma, aunque con las limitaciones que se imponían a los extranjeros (y, de hecho, si bien, no formalmente, incluso a los nacionalizados). Así tomé parte activa, en 1968, junto con muchos profesores de nuestra Facultad, en el apoyo y la solidaridad con el movimiento estudiantil.

También he procurado que mi voz se oiga en situaciones críticas al lado de las fuerzas políticas más representativas de la izquierda mexicana, y entre ellas, no hace mucho todavía, contra el desafuero de López Obrador, al que consideré públicamente, en el periódico *La Jornada*, como un desafuero de la política y de la moral.

Al exponer todo lo anterior, he querido testimoniar que una práctica política se hace presente desde mi juventud, antes de o paralelamente con mi trayectoria intelectual, y que naturalmente no sólo está en el trasfondo de ella sino que, de un modo u otro, está vinculada con esa trayectoria, sobre todo en la franja que en ella ocupan las reflexiones sobre la política y las relaciones entre política y moral, que pasaré a exponer más adelante.

III

En una filosofía de la praxis que gira en torno a la práctica, la política como actividad indispensable para llevar a cabo la transformación del mundo social existente

ocupa necesariamente un lugar relevante. No se trata, por tanto, de cualquier política sino de la política de izquierda en su forma más radical o revolucionaria.

Ciertamente esta política parecía viable en los años sesentas cuando aparece la primera edición de la obra, e incluso al iniciarse la década de los ochentas cuando sale a la luz su segunda edición, y aún después. Son los años de los movimientos estudiantiles en Europa occidental y en México, de las revoluciones de liberación nacional en África, de las revoluciones victoriosas en Cuba y Nicaragua, de las guerrillas urbanas y campesinas en diversos países latinoamericanos y de las esperanzas revolucionarias que siembra el Che Guevara en África y que se frustran en la selva boliviana.

Los ecos de esta práctica revolucionaria se hacen presentes en mi libro *Filosofía de la praxis*, aunque con notables diferencias entre la primera y la segunda edición al enfocar esa política revolucionaria.

A continuación expondré aspectos esenciales de dicha política ateniéndome sobre todo a la segunda edición, aunque marcando las coincidencias y diferencias con la primera.

IV

La política se concibe, en una y otra, como una forma específica de la praxis que presenta —como otras de sus formas productiva, artística o científica experimental— un carácter creador cuya más alta expresión es la praxis política revolucionaria. Por otro lado, la falta de creatividad da lugar al carácter repetitivo propio

de la praxis burocratizada que, en determinadas circunstancias, desarrollan partidos políticos y organizaciones sociales. Pero hay también otros dos niveles de la praxis —como unidad de la teoría y la práctica— que dependen precisamente del grado de conciencia en la acción. Estos dos niveles son, por un lado, el reflexivo, con una elevada intervención de la conciencia en la práctica, y, por otro lado, el nivel espontáneo de la acción, con un débil grado de conciencia o de reflexión en la práctica.

La relación entre conciencia y espontaneidad en la praxis política es un viejo problema que dividió en otros tiempos a los marxistas hasta que se impuso la concepción de Lenin. A este problema está vinculada la cuestión de cómo se adquiere esa conciencia, sobre todo en su expresión más alta, la conciencia de clase o conciencia socialista por parte de la clase obrera. La respuesta de Lenin a esta cuestión puede resumirse en los siguientes cuatro puntos:

1) la conciencia de clase, como conciencia del interés fundamental del proletariado, de su lugar en la historia y de su misión histórica no puede adquirirla por sí misma la clase obrera, es decir, espontáneamente;

2) por sí misma, sólo puede adquirir una conciencia de sus intereses inmediatos, o sea, una conciencia “tradeunionista” o sindical en sus luchas económicas;

3) por tanto, se requiere una instancia exterior que introduzca la conciencia de clase obrera desde fuera;

4) esta instancia es el partido, poseedor de ella y en consecuencia depositario de su interés fundamental de clase y de su misión histórica.

A esta concepción leninista se atiene, sin impugnarla, mi *Filosofía de la praxis* en su primera edición. Y justamente esta concepción leninista es la que critico abiertamente en la segunda edición del libro. A esa crítica me conducían mis reflexiones al contrastar esa concepción leninista con la práctica política del movimiento obrero. A mi modo de ver, esta práctica ponía en cuestión tanto la tesis de la introducción de la conciencia de clase desde fuera por el partido como la concepción elitista de éste, de su papel de vanguardia y su organización vertical y centralista. Para exponer los argumentos de esta crítica, dediqué en la segunda edición de la *Filosofía de la praxis* un nuevo capítulo titulado "Conciencia de clase, organización y praxis". En este capítulo, con apoyo en Marx y en ciertas experiencias históricas, rechazo la teoría leninista de las dos conciencias (la reflexiva y la espontánea) y el papel decisivo que Lenin atribuye al partido en el desarrollo de la conciencia de clase; asimismo intento dar el lugar debido tanto a la conciencia como a la espontaneidad.

En el libro se rechaza también la concepción leninista del partido, dominante en el movimiento comunista mundial, por elitista, centralista y antidemocrática, aunque reconociendo su vigencia para situaciones de clandestinidad, bajo un régimen autoritario o despótico, como la que se daba en la Rusia zarista. Se rechaza, pues, la conversión de dicha concepción en modelo único y universal como sucedió desde que se fundó la Tercera Internacional. En el libro se pugna por la democracia tanto dentro del partido como fuera de él en sus relaciones con las organizaciones sociales y se sostiene, frente a la concepción del partido único, el plu-

ralismo político como condición indispensable de la democracia. Todas estas ideas chocaban frontalmente con las del marxismo-leninismo dominante.

Al examinar en otro capítulo del libro el papel de la conciencia y de la razón en la historia, se establece una dialéctica de las acciones intencionales (individuales y colectivas) y de las acciones inintencionales, la cual varía históricamente desde aquellas acciones en las que predomina el carácter inintencional (en el tránsito del feudalismo al capitalismo) hasta las que son intencionales en mayor o menor grado (revoluciones modernas y contemporáneas).

En suma, la política que se tiene a la vista en el libro es la política revolucionaria que en aquellos años era una realidad, y en él se consideraba críticamente, como he dicho, la concepción leninista que hasta entonces había dominado y que era puesta en cuestión por las nuevas experiencias históricas como las de las revoluciones que entonces surgían en el Tercer Mundo.

V

De la política no ya en esta forma específica particular sino en sentido general me he ocupado — más recientemente — en diversos ensayos, entre otros los titulados “El poder y la obediencia”, “Derecha e izquierda en la política y en la moral” así como en un ciclo de conferencias sobre “Ética y política” que expuse en este mismo lugar hace tres años.

En estos trabajos, se pone en relación la política en general con el poder en cuanto actividad práctica co-

lectiva encaminada a conquistarlo, reformarlo o transformarlo para, respectivamente, conservar, reformar o transformar las relaciones sociales existentes. Asimismo considero la política —toda política— como unidad de dos aspectos esenciales —aunque varíe la relación entre ellos—, a saber: un aspecto ideológico, el de los fines o valores que aspira a realizar, y otro que es práctico, instrumental, el de los medios a que se recurre para realizarlos. El contenido de los fines y su relación con los medios determina la diversidad de la política: conservadora, reformista o revolucionaria; autoritaria o democrática; utópica o realista, etcétera.

Aunque siempre me he pronunciado por una forma particular de la política, la de la izquierda o emancipatoria, he considerado necesario reivindicar la política en general, e incluso la necesidad de los partidos políticos ante los intentos actuales de ciertos sectores —con base en experiencias negativas— a prescindir de la política y de los partidos, lo cual entraña en cierta medida una mistificación del papel de la sociedad civil y de los movimientos sociales —cuyo peso específico es, por lo demás, por supuesto innegable.

Otra necesidad en la que se insiste sobre todo en mis últimos trabajos es la de vincular —y de un modo insoslayable en la izquierda— la unidad de la política y la moral. Más adelante hablaré de esta relación necesaria así como del lugar de la moral y la ética en el marxismo. Mientras tanto me referiré al espacio que ocupan en mi trayectoria intelectual mis reflexiones sobre la moral recogidas en el libro *Ética*.

VI

Al abordar esa temática, hay que señalar de entrada que en la tradición marxista, así como en el marxismo dominante en los años sesentas, era poco lo que al respecto se podía encontrar. El propio Marx sólo había dejado algunos señalamientos aislados sobre cuestiones morales aunque aportaba principios básicos sobre el hombre, la historia, la sociedad y la ideología, y particularmente sobre la naturaleza inmoral del capitalismo que son sumamente importantes para situar histórica y socialmente a la moral. Sus herederos más cercanos en el siglo XIX, al no encontrar una ética en Marx, consideraron que había que buscarla fuera de su pensamiento, en una filosofía moral ajena como la de Kant. Eso es lo que hizo, sobre todo, Vorländer. Otros marxistas, como Kautsky, pretendieron explicar la moral desde su propia interpretación de Marx, a partir de un enfoque cientifista y determinista, reduciéndola, como ideología, a simple apéndice o reflejo de la economía carente, por tanto, de autonomía y sustantividad propias.

Más tarde, a raíz de la Revolución rusa de 1917, y sobre todo desde la consolidación del régimen soviético, la ética se convirtió en una disciplina normativa que propugnaba y justificaba una moral supuestamente socialista supeditada a la política del Estado y del partido. Esta es la concepción de la moral que dominó durante siete décadas en el marxismo oficial, "ortodoxo".

Así, pues, pobre era el bagaje teórico con el que podía contar una ética que pretendiera alejarse tanto del cientifismo de cierta tradición marxista como del poli-

ticismo de la ética soviética que se autodenominaba “marxista-leninista”.

Sin embargo ese fue el objetivo que me tracé al escribir mi *Ética* en 1968. Ciertamente ese año fue emblemático por los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en diversos países y concretamente aquí con el movimiento estudiantil al que el gobierno priísta de Díaz Ordaz sólo pudo ponerle fin con la masacre de Tlatelolco. Fue un movimiento estudiantil antiautoritario que quebrantó los cimientos del sistema político vigente y en el cual — como dije en el Prólogo a la edición española de mi *Ética* — “la juventud estudiantil se rebela contra valores y principios caducos y, más allá de las aulas, da algunas lecciones políticas y muchas de moral”.

En contraste con esta práctica político-moral, aquella juventud estudiantil sólo contaba, en sus clases de ética, con diversos textos inertes, especulativos, alejados de la vida real en los que una moral abstracta se presentaba con pretensiones de validez universal. Era evidente que una juventud que aspiraba, en una situación concreta, a transformar la realidad política presente no podía encontrar en esos textos nada provechoso para orientar su comportamiento moral. Por tanto, era necesario, frente a esa especulación y ese normativismo, ofrecerle un enfoque que permitiera explicar la moral como parte integrante del comportamiento humano en la vida real. A tratar de satisfacer esa necesidad respondía el empeño en escribir una *Ética* con un enfoque histórico-social. Que se trataba de una necesidad real, viva, lo probaría la sucesión de reimpressiones — más de 70 — desde que apareció, en 1969, hasta nuestros días.

VII

Mi *Ética* considera la moral como una forma específica del comportamiento —individual y colectivo— en el que se integra siempre de un modo peculiar lo que es —lo fáctico— y lo que debe ser —lo normativo.

Al estudiar la moral tal como se ha dado y se da realmente mi enfoque se aleja tanto del normativismo como de la especulación. Y como tal forma específica del comportamiento humano real la moral se distingue de otros comportamientos como son el religioso, el jurídico, el científico o el del trato social.

En el libro se abordan, desde su enfoque histórico-social, problemas clásicos de la ética como los de la responsabilidad, la determinación y la libertad; el de la valoración y la obligación moral, así como el de la naturaleza y justificación de los juicios morales. A este respecto se propone, a diferencia de las propuestas unilaterales, cinco criterios de justificación moral: social, práctico, lógico, científico y dialéctico. Y se aborda asimismo el problema de la realización en la moral considerándola no sólo en el individuo sino —lo que ha sido poco estudiado— en la vida económica, política y espiritual de la sociedad.

En mi *Ética* —como en el caso de la *Invitación a la estética*— no se trata de hacer una ética marxista, aunque sí —por los principios teóricos y metodológicos básicos— una ética de inspiración marxista con la pretensión de explicar científicamente —o sea de un modo objetivo, sistemático y fundamentado racionalmente— un hecho histórico, concreto, real: el comportamiento moral. Y al hacerlo se contrasta —en los problemas

fundamentales — esta posición con las de otras doctrinas éticas.

Finalmente, en congruencia con el carácter didáctico e introductorio de la obra, me esfuerzo por exponer mis ideas en un lenguaje claro y accesible sin sacrificar el rigor teórico indispensable.

No me corresponde a mí valorar hasta qué punto se han cumplido éste y otros propósitos.

VIII

Años después de la publicación de la *Ética*, volví a abordar las cuestiones morales en diferentes cursos, ensayos y conferencias. Entre ellos, el trabajo titulado “Derecha e izquierda en política, y ¿en la moral?”, el curso sobre “Marxismo y moral” que di en esta misma Cátedra y un ciclo de conferencias dado también aquí sobre “Ética y política” de la que formaba parte la conferencia dedicada a “Ética y marxismo”.

¿Qué es lo que motivó que me ocupara en estas cuestiones? Fue una preocupación surgida y alimentada en y por dos circunstancias distintas: una, la del hundimiento del “socialismo real” y la degradación moral que con él se ponía de manifiesto en las sociedades llamadas “socialistas” como resultado de la supeditación de la moral a la política de un Estado y un partido omnipotentes, y otra, la creciente corrupción de la política y de los partidos, a la que no escapaban en los países latinoamericanos, México entre ellos, la política y los partidos de izquierda.

Con este motivo me sentí vivamente atraído por el problema de las relaciones entre la ética y la política

así como por la posición del marxismo en estas cuestiones.

Al abordarlas, tenía presente el concepto de política —que ya he señalado— como unidad de dos aspectos esenciales: el ideológico o valorativo —el de los fines— y el práctico instrumental —el de los medios. Con base en esta relación, intento establecer, a la vez, tres formas de relación entre moral y política:

1) La de la “moral sin política”, en la que la moral se desentiende de las circunstancias de la aplicación de los principios y del uso de los medios a que se recurra. Es la relación propia de una ética kantiana o “de la convicción”, según Max Weber.

2) La de la “política sin moral” que, en nombre de la eficacia o de los resultados, rechaza que se la juzgue con un criterio ajeno como el moral. Es la propia de la tradición política “realista” o pragmática que arranca de Maquiavelo.

Si la primera forma de relación —la “moral sin política”— conduce a la impotencia o al utopismo en política, la segunda —la “política sin moral”— puede conducir a los extremos aberrantes de Auschwitz, el “Gulag” e Hiroshima.

3) Una tercera forma de relación entre los dos aspectos mencionados, o entre fines y medios, es la de la coherencia o conjunción entre ellos, la cual impediría la absolutización de unos u otros, lo que significaría, a su vez, que no sólo los fines tienen que justificarse por su bondad sino que también los medios —aunque sean eficaces— tienen que ser juzgados moralmente. Y esta relación —que rechaza tanto el moralismo que ab-

solutiza los fines como el “realismo” o pragmatismo que absolutiza la eficacia de los medios — es la propia de una verdadera izquierda o de una política emancipatoria.

He abordado esta cuestión no sólo en estos términos generales sino también en forma concreta al examinar las relaciones entre la violencia política y la moral.

IX

La violencia en sí, en abstracto —o sea, desligada de los fines a los que se pretende servir y de los medios a los que se recurre, así como de las consecuencias—, tiene que ser condenada moralmente pues toda violencia entraña la imposición por la fuerza de la voluntad de uno a otro, o sea, la negación de su libertad. Ahora bien, la violencia en la vida real tal como se ha dado históricamente no puede abstraerse de los fines ni de los medios y las consecuencias.

Hay fines que por su naturaleza aberrante desde el punto de vista moral —como los racistas, por ejemplo— nunca pueden justificar la violencia. Y hay fines políticos valiosos como los de la destrucción de una tiranía o la liberación de una nación o de un pueblo que justifican el empleo de la violencia cuando se cierra la vía, las posibilidades, de alcanzarlos por vías o medios pacíficos, legales, democráticos, o sea, no violentos. Pero hay formas de violencia —como la terrorista— que aunque invoquen fines valiosos —liberadores o emancipatorios— no pueden justificarse moralmente. Tampoco políticamente en cuanto que apartan de la acción polí-

tica, de su participación colectiva en ella a los ciudadanos, al reducirla a los actos terroristas de individuos o grupos de "iluminados" o desesperados.

Así, pues, la violencia es ambivalente, puede justificarse o no pero aun cuando sea justificable tiene límites: los que le impone precisamente la moral.

Y el reconocimiento de estos límites y, con ello, el de la unidad indisoluble entre política y moral, distingue claramente a una verdadera política de izquierda, emancipatoria, de una política autoritaria, antidemocrática que no puede prescindir de la violencia.

X

Vamos a ocuparnos, finalmente, en la posición del marxismo con respecto a la moral así como de sus relaciones con la ética en el doble plano en que pueden darse: el explicativo, al reflexionar sobre lo que la moral es o ha sido real, efectivamente, y el normativo, al proponer principios, valores o normas a las que debiera ajustarse la moral.

Las relaciones entre el marxismo y la ética no tienen la misma problematicidad en uno y otro plano —el explicativo y el normativo. Ciertamente no puede negarse que hay en el marxismo principios básicos sobre la naturaleza y función de la moral en la sociedad dividida en clases a partir de los cuales es posible desarrollar una ética explicativa, como intento hacer en mi *Ética*. Se trata de una ética explicativa, no normativa.

Planteada la cuestión de si hay o no un lugar para la ética y la moral en el marxismo, se dan, en lo funda-

mental, dos respuestas contradictorias: una, la de los marxistas que niegan que haya tal lugar de acuerdo con su interpretación determinista, cientifista y objetivista del marxismo, y otra, la de los que sostienen que sí lo hay sobre la base de su concepción humanista del marxismo.

La cuestión podría resolverse, al parecer, recurriendo a los textos de Marx. Sin embargo en este punto éstos son contradictorios pues hay en ellos pasajes que avalan una y otra posición. Habría que recurrir por ello a una interpretación del sentido de la obra entera de Marx reconociendo que puede hablarse de varios Marx o de una pluralidad de marxismos que se remiten a ellos.

Ahora bien, ¿por cuál inclinarse? Por mi parte, como ya hemos visto, me decido por el Marx de las tesis sobre Feuerbach, por el Marx para el cual el problema fundamental es el de transformar el mundo. Así, pues, me inclino, como ya es sabido, por el marxismo como filosofía de la praxis entendido como unidad de cuatro aspectos esenciales: crítica, proyecto, conocimiento y práctica.

XI

¿Hay lugar para la moral en este marxismo tomando en cuenta esos aspectos esenciales? En mi postura se responde que lo hay, en el primer aspecto, pues no se puede negar la existencia de una crítica moral existente y en particular del capitalismo. Lo hay, en el segundo aspecto, por los valores y principios morales de justicia,

libertad, igualdad y dignidad humana que impregnan su proyecto de una nueva sociedad emancipada. Lo hay asimismo en el marxismo como conocimiento en cuanto explicación de la moral existente. Y finalmente lo hay en el cuarto aspecto, o sea, en el marxismo como praxis o voluntad de transformación de la realidad, al impregnar moralmente esta actividad práctica.

La moral se hace (o debe hacerse presente) en esta práctica fundamentalmente política en cuatro aspectos:

1) en los fines y valores humanistas que esta práctica política espera realizar;

2) en el uso de los medios a los que se recurre para realizarlos, los cuales deben ser juzgados no sólo por su eficacia sino también con un criterio moral; desde un punto de vista moral, no todo medio o instrumento político, aunque sea eficaz, debe ser empleado;

3) en las virtudes morales —solidaridad, lealtad, sinceridad, coherencia entre las ideas y los hechos, altruismo, etcétera— que los sujetos, individuales y colectivos, deben mostrar al actuar políticamente, y, por último:

4) en la motivación moral de su participación activa política cuando ésta, en situaciones de agudos enfrentamientos, entraña riesgos que amenazan su libertad e incluso su vida.

XII

Llegamos así a la conclusión con respecto a la cuestión central planteada sobre si hay un lugar trascendente —aunque no determinante ni exclusivo— para la ética

y la moral en el marxismo. Y con esto ponemos punto final a la presente conferencia después de haber expuesto mis ideas sobre la política, la moral, las relaciones entre una y otra y, finalmente, sobre el lugar de la ética y la moral en el marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*. 2ª ed., revisada y ampliada. México, Grijalbo, 1980 (3ª ed., ampliada: México, Siglo XXI, 2003).

———, *Ética*. México, Grijalbo, 1969.