

Marx, Engels y el problema de la doble moral

ERNEST MANDEL :: 14/05/2023

Del mismo modo que Marx no sostiene que la fuerza de trabajo deba ser una mercancía, Marx y Engels no dicen que deba haber una doble moral

I

A menudo se ha acusado a Marx y Engels de defender un doble rasero y de tener una doble moral. Se supone que ambos se oponían a aplicar a la lucha de clases los mismos principios éticos que suelen regular las relaciones entre individuos. De ahí la acusación de que ellos y sus discípulos (Lenin y Trotsky, entre otros) propugnaban el principio de que en la lucha de clases "el fin justifica los medios". De donde se deriva el reproche aún más fuerte de que el germen de las distorsiones estalinistas está ya contenido en las enseñanzas de los propios Marx y Engels[1].

Este reproche proviene de una clásica confusión conceptual. Del mismo modo que Marx no sostiene que la fuerza de trabajo deba ser una mercancía, Marx y Engels no dicen que deba haber una doble moral. Marx no realiza un juicio de valor, sino una observación histórica. Marx y Engels muestran que en la sociedad capitalista la fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía. Quienes niegan esta constatación niegan la realidad. Así mismo, Marx y Engels observan que en la sociedad de clases en general se practica una doble moral. No es su elección ni su deseo. Es una observación sobria del estado real de las cosas. De nuevo, cualquiera que lo discuta es un ignorante, un ciego ante los hechos que no le convienen o un cínico hipócrita.

Si consideramos la historia de los últimos 10.000 años, no encontramos ni un solo ejemplo de una sociedad de clases en la que no se aplicara este doble rasero. Por ejemplo, la reciente declaración de los obispos franceses sobre los misiles nucleares vuelve a proclamar solemnemente que la no violencia sólo es aplicable a las relaciones entre individuos, no entre Estados. Cuando un autor como el inglés Paul Johnson (exdirector de New Statesman) afirma que la "degeneración de la moral" o el aumento de la violencia en el mundo se deben a la decadencia de los principios religiosos, olvida que en todas las sociedades en las que la religión, o una doctrina religiosa específica, eran aceptadas como principios universalmente válidos por el 99% de la población, la doble moral y los asesinatos en masa, entre otras cosas, se practicaban ampliamente. Por lo que respecta a la religión cristiana, se podría pensar en los millones de muertos en guerras religiosas, en la infame declaración del capellán del ejército de caballeros ladrones de Simón de Monfort, que marchaba contra los albigenses, y que dijo de las mujeres, los niños y los ancianos: "Tuez-les tous. Dieu connaîtra les siens" (Matadlos a todos, Dios reconocerá a los suyos). Pensemos, también, en las brutales guerras entre Estados budistas e hindúes o en los actos no menos violentos de los ejércitos del Islam. Los protagonistas del Antiguo Testamento, animados por la religión judía, también fueron culpables de innumerables actos de violencia[2].

Al respecto, los filósofos, moralistas, sociólogos y estudiosos de las ciencias sociales no

tienen mejor historial que los representantes de la religión institucionalizada. En la primera parte de su Ciropedia, Jenofonte hace que los reyes persas Ciro y Cambises entablen el siguiente diálogo:

--"Pero, padre, ¿cuál sería la mejor manera de obtener ventaja sobre el enemigo?"

--"Por Zeus", respondió, "no es una pregunta fácil ni sencilla la que me haces ahora, hijo mío; pero, déjame decirte, el hombre que se proponga hacer eso debe ser maquinador y astuto, astuto y embustero, ladrón y salteador, superando al enemigo en todos los puntos" (citado por Antoine Brognard, *Lutte de classe et morale marxiste*, París, 1969)

Max Weber también justificó la doble moral con su sutil distinción entre *Gesinnungsethik* [ética de la convicción] y *Verantwortungsethik* [ética de la responsabilidad].

El hecho de que esta doble moral se aplique en la sociedad de clases es una razón importante por la que Marx y Engels abogaron por la abolición de todas las sociedades de clases, por un orden social en el que desaparezcan todas las formas de violencia entre las personas. Su tesis es que este sólo es posible si desaparece la división de la sociedad en clases, la existencia del Estado y de las instituciones represivas (Ejército, Gendarmería, Policía, Judicatura, etc.), así como la desaparición de las condiciones sociales y materiales que dan lugar a esa división de clases y a ese Estado.

Marx y Engels no sólo establecieron que existe una doble moral en la sociedad de clases. También explicaron la razón de ello. Los seres humanos sólo pueden asegurar las condiciones de su reproducción material y mental (comunicativa) mediante un mínimo de cooperación mutua, mediante la división del trabajo y la colaboración. Como seres sociales, las personas están obligadas, si no quieren hundirse, a actuar como seres cooperativos. Pero el ser humano primitivo sólo era capaz de cooperar material y comunicativamente dentro de un círculo limitado. Lo que quedaba fuera de ese círculo se considera desconocido y hostil. Si esto se debe o no a un instinto agresivo heredado de la protohumanidad no es algo que debamos abordar aquí. Baste subrayar que en determinadas condiciones sociales la adaptabilidad humana le permite limitar o eliminar en gran medida las manifestaciones de este hipotético instinto.

Con el crecimiento de las fuerzas productivas sociales y de la división social del trabajo, el alcance de la cooperación tiende a ampliarse cada vez más. Con la creación del mercado mundial, el sistema capitalista comienza a extenderse a toda la humanidad. Pero, al mismo tiempo, se multiplican las contradicciones y las tensiones sociales, sobre todo cuando la sociedad se divide en clases y nace el Estado (y muchos Estados separados). La hostilidad, los conflictos, en lugar de limitarse a la relación con los extranjeros, se intensifican cada vez más en el seno de las sociedades.

Los principios morales generalmente válidos -los Diez Mandamientos y lo que les sustituya en los grupos culturales distintos a las sociedades judeocristianas- no son más que la codificación de reglas que permiten una cooperación más o menos normal entre las personas de la sociedad.

Ninguna sociedad, ninguna cooperación social y ninguna existencia humana son posibles si

las personas que la componen se matan o comen entre ellas regularmente. Los principios morales especiales, que en la práctica regulan las relaciones entre clases y Estados antagónicos, no son más que la expresión del hecho de que, en determinadas condiciones de tensión social, en la lucha de clases, los intereses de clase (intereses de grupo) se imponen a los intereses individuales, o al de todos los individuos, dentro de un contexto social abstracto[3].

Ya no se trata de preservar la sociedad abstracta en general, sino de preservar una forma específica de sociedad, es decir, preservar instituciones sociales específicas. Los propietarios de esclavos que estaban dispuestos a matar a miles de esclavos por ser desobedientes o rebeldes (o, incluso, como medida disuasoria contra una posible desobediencia o rebelión) no eran tan estúpidos como para creer que podrían sobrevivir sin mano de obra esclava. Actuaban así porque estaban convencidos de que, gracias a esos asesinatos, cientos de miles de esclavos seguirían realizando su trabajo esclavo, mientras que si la desobediencia o la rebelión fueran generalizadas, no sería así (o lo sería menos).

Esto demuestra lo disparatado que resulta que Julien Freund, citando al erudito católico del siglo XVII Gabriel Naudé, subraye el deber de un "hombre de Estado" de defender la seguridad de los ciudadanos, incluso en casos extremos, con el uso de la violencia; supuestamente esta sería la función de la política, el papel del Estado, etc. Pero lo que está en juego no es en absoluto la seguridad de todos los ciudadanos (los esclavos no son protegidos, sino asesinados, en el ejemplo que hemos puesto). De lo que se trata es de asegurar la propiedad y los privilegios de unos ciudadanos sobre otros. La justificación de la doble moral (de los actos políticos contrarios a ciertas normas morales) se basa claramente en ocultar los intereses concretos a los que sirven semejantes actos. Estos intereses no tienen nada que ver con la defensa de los intereses de la comunidad en su conjunto.

El fundamento del doble rasero es la existencia de intereses antagónicos, de conflictos sociales periódicamente explosivos. Esta explosividad se expresa en fenómenos como intensas luchas de clases, rebeliones y represión de rebeliones, guerras, guerras civiles, revoluciones y contrarrevoluciones. Tales explosiones han existido desde que existe la sociedad de clases, esto es un hecho indiscutible. Hasta ahora, lo único que la civilización ha sido capaz de lograr ha sido intentar (a menudo sin éxito) someter esta violencia a ciertas regulaciones (constituciones nacionales, derecho internacional), pero no ha podido abolirla ni tan siquiera limitarla permanentemente.

Marx y Engels sostienen que en una sociedad sin clases esta doble moral podría desaparecer, porque con la desaparición de los antagonismos sociales, las normas morales universales podrían regular las relaciones entre todas las personas. Esto, por supuesto, sigue siendo una hipótesis de trabajo, atractiva y seductora, cuya validez puede verse confirmada o expuesta como demasiado optimista por la práctica de una sociedad sin clases a escala mundial.

Así pues, en última instancia, la doble moral descansa en la tensión entre las relaciones humanas individuales y las relaciones de grupo dentro de contextos sociales específicos. Quienes asumen que las personas son seres agresivos, que nunca podrán eliminar por completo su enemistad instintiva contra otras personas, olvidan que también son seres

cooperativos, seres que nunca podrán eliminar por completo su cooperación instintiva con otras personas. No pueden sobrevivir sin ella

La primera elaboración sistemática de una concepción marxista de la moral fue desarrollada por Karl Kautsky en su obra *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung* (Berlín, 1906). Se le ha acusado de defender en esa obra una "tesis crudamente naturalista"[4]. Este reproche nos parece exagerado, aunque es cierto que Kautsky (como, por cierto, Plejánov antes que él) establece paralelismos innecesarios entre la moral humana y las pautas de comportamiento del mundo animal, refiriéndose demasiado a los "instintos sociales" y dejando de lado aspectos antropológicos más específicos.

II

La existencia de esta doble moral en la sociedad de clases conduce inevitablemente a la siguiente pregunta: ¿deben las clases explotadas y oprimidas aplicar a su vez esta doble moral en sus luchas de liberación, o también deben, desde el principio de su autodefensa y emancipación, tratar de aplicar el imperativo kantiano a las relaciones de grupo (relaciones entre clases, entre Estados, etc.)?[5].

Se puede valorar la respuesta dada a esta pregunta por Marx y Engels y sus principales discípulos en dos niveles diferentes: el nivel de la experiencia histórica real y el del objetivo deseado.

En el plano de la experiencia histórica, por ejemplo, tampoco hay dudas sobre la dinámica real de los acontecimientos. No hay un solo ejemplo en la historia de una clase explotada y oprimida, o incluso de un grupo de personas oprimidas, que en su lucha de liberación haya renunciado al uso de medios que, sin embargo, se descartarían en las relaciones interpersonales normales. Ni los esclavos de la antigüedad, ni los siervos de la Edad Media, ni los campesinos libres amenazados por el señor, el clero y/o la corte, ni los herejes en conflicto con las iglesias estatales, ni la burguesía moderna, renunciaron a la violencia en su lucha por la emancipación. La Declaración de Independencia de los EEUU de América y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa proclaman solemnemente el derecho a la rebelión y a la revolución contra la autoridad ilegítima. En esto siguen la doctrina de Spinoza y Locke, entre otros. Todos los movimientos políticos modernos, sin excepción, aceptan en la práctica, bajo ciertas circunstancias, el uso de la violencia y de otras prácticas que son desaprobadas dentro de un contexto ético individual.

Seguramente, se podría objetar que esto no se aplica a quienes defienden la no violencia absoluta, que rechazan fundamentalmente cualquier forma de guerra, cualquier colaboración en las guerras, etc. Sin embargo, dado el uso real de la violencia por parte de la clase dominante, se trata de una excepción sólo en apariencia. Quien no resiste activamente a la violencia de los gobernantes, quien no intenta eliminar esa violencia aquí y ahora, se convierte objetivamente en cómplice del triunfo (temporal) de esa violencia. Esto es así incluso si postula que a largo plazo la resistencia no violenta lograría resultados superiores. En la práctica, esto significa sacrificar a toda una generación, cuando no a generaciones sucesivas de personas, en aras de un ideal a largo plazo, cuya consecución, por cierto, no es segura.

El ejemplo más claro es el del Tercer Reich durante la Segunda Guerra Mundial. Quienes (como Gandhi) proponían la resistencia pasiva en los territorios ocupados para socavar el dominio nazi a largo plazo, olvidaban que mientras tanto todas las personas judías, gitanas, de razas inferiores, marxistas, sindicalistas, humanistas, etc., serían literalmente exterminadas. Tales defensores del pacifismo estaban dispuestos a sacrificar decenas de millones de vidas humanas por el triunfo de una idea. Así pues, también para los pacifistas, el fin justifica los medios (inhumanos). Igualmente disparatada fue la infame declaración de los dirigentes socialdemócratas alemanes durante las semanas decisivas de la toma del poder por Hitler: "No queremos una huelga general ni la resistencia armada, porque no queremos derramar sangre obrera". Pero al dejar que Hitler llegara al poder sin hacer todo lo posible por impedirlo, se derramó la sangre de millones de trabajadores, sin duda más de la que se habría derramado en una huelga general armada en el invierno de 1932-33.

Hay que añadir que los líderes de la socialdemocracia alemana (y no sólo alemana: también francesa, británica, austriaca, belga, holandesa, escandinava) en 1914 y en 1918 estaban dispuestos a aceptar la violencia en aras de la defensa de la patria y la lucha contra el bolchevismo. Esto implicaba aceptar como males menores los millones de personas muertas en la Primera Guerra Mundial y el asesinato de miles de trabajadores alemanes entre diciembre de 1918 y la primavera de 1919. Así pues, la diferencia entre los socialdemócratas y los malvados leninistas no residía en el rechazo de la violencia. La diferencia radicaba en la elección de los fines para los que se podían utilizar esos medios; [para la socialdemocracia] la defensa nacional y la defensa del estado democrático burgués eran objetivos aceptables, pero impedir un golpe fascista o derrocar al capitalismo no lo eran[6].

No hay salida a este dilema. Frente al terror y la violencia utilizados por la clase dominante y sus Estados para perpetuar la explotación, la coerción y la dominación, las personas explotadas y oprimidas no tienen otra opción que utilizar todos los medios posibles para su liberación. Entre los medios eficaces se incluyen ciertos medios que van en contra de las normas éticas que suelen regular las relaciones entre las personas[7].

Considerar la revolución y la contrarrevolución como lo mismo es, según nuestro principio ético, profundamente inmoral

En cuanto al aspecto ético de la actitud marxista hacia la violencia organizada, su punto de partida es que moralmente resulta irresponsable e inaceptable identificar la violencia utilizada por los esclavistas para perpetuar la esclavitud con la violencia utilizada por los esclavos para liberarse. Los verdaderos cristianos tienen siempre presente al Crucificado. Nosotros, los marxistas, deberíamos tener siempre presentes las cruces de la Via Appia, en las que se desangraron los compañeros de Espartaco. Deberíamos tener siempre presentes a los miles de prisioneros de guerra de la Comuna de París masacrados por las hordas de la ley y orden del general Galliffet. A la luz de tales experiencias históricas, considerar la revolución y la contrarrevolución como lo mismo es, según nuestro principio ético, profundamente inmoral[8].

III

¿Significa esto que Marx y Engels aceptaban la doble moral y llegaban a eliminar la

dialéctica de fines y medios; que reducían el problema de la ética en la lucha de clases a una vulgar politización pragmática (realpolitik)? En absoluto.

En primer lugar, Marx afirmó claramente que un fin santo no puede alcanzarse con medios profanos[9]. Y, en segundo lugar, la fórmula "todos los medios que benefician a la lucha de liberación de la clase obrera son aceptables", en sí misma, no resuelve nada. Porque esta fórmula implica las siguientes preguntas: ¿Qué es lo que realmente beneficia a la lucha de clases proletaria? ¿Quién decide lo que es beneficioso? ¿Cuál es el criterio? ¿En qué plazo se debe juzgar si determinados medios benefician o perjudican a la lucha de clases proletaria?

Aquí llegamos al asombroso resultado de que, aunque la enseñanza de Marx y Engels descarta cualquier norma ética absoluta aplicable a todos los conflictos de grupo por irrealista, inexistente y antiemancipadora, el marxismo constituye hoy la única corriente política que considera inaceptable el uso de determinados medios en la lucha de clases. Esto tiene que ver con todos los medios que no elevan, sino que rebajan, la conciencia de clase de las clases trabajadoras, ponen en peligro la autoestima y la confianza en sí mismas de las personas asalariadas y minan su creencia en la justicia de su causa; con todos los medios que debilitan su unidad y su sentido de la solidaridad. Tales medios están fuera de lugar porque son ineficaces para alcanzar el objetivo final -la construcción de una sociedad mundial sin clases-, incluso aunque ayudaran a alcanzar objetivos inmediatos en la lucha de clases (lo que, por cierto, no es en absoluto seguro).

Esta conciencia no es un principio moral absoluto. Tiene una base material práctica, a saber, el hecho de que la revolución socialista y la reconstrucción socialista de la sociedad no pueden ser espontáneas, sino que sólo pueden realizarse mediante la fusión de la lucha de clases real del proletariado existente, por una parte, y un programa socialista consciente (lo que Engels llamó ciencia socialista), por otra. Esta fusión, y por tanto la construcción de la sociedad sin clases, se retrasa, si no se hace imposible, cuando decae el nivel medio de conciencia de clase de la clase obrera existente, es decir, de las amplias masas populares. Todo lo que socava esta conciencia de clase (y todo lo que acabamos de describir por ella) socava la posibilidad de la victoria del socialismo, independientemente de los supuestos resultados inmediatos de una realpolitik.

Por supuesto, sigue siendo un punto de controversia si determinadas medidas políticas, tácticas, modos de comportamiento, etc., conducen realmente a un aumento o a una disminución de la conciencia de clase proletaria. Nunca se puede estar completamente seguro de ello, y menos a priori. Esa es una de las razones por las que un sistema de partido único no corresponde ni a la realidad proletaria ni a los intereses de clase proletarios. El pluralismo político y la democracia socialista (democracia obrera) son necesarios tanto antes como después del derrocamiento del capitalismo. Nuestro punto de partida no era ni sigue siendo el de los principios morales absolutos, sino el del proceso histórico real y deseado, el proceso que conduce a la meta socialista. Basándonos en los intereses de clase proletarios y desde el punto de vista de la necesidad de construir un mundo socialista, abogamos por el sometimiento de la táctica política a determinados principios.

Esto significa que no hay unidad de medios y fines, como pretenden algunos apologistas del estalinismo y de otras corrientes burocráticas en la clase obrera[10]. Sí existe una tensión,

una oposición, entre medios y fines. Si se quiere decir así, la dialéctica medios-fines apunta hacia una unidad dialéctica de contrarios.

Hay quienes quieren ver una contradicción entre la relación históricamente determinada de Marx y los marxistas con respecto a la moral, por un lado, y el uso de la indignación moral y su recurso a la ética proletaria como arma política, por otro. Si, en última instancia, la moral viene determinada por las relaciones socioeconómicas de cada sociedad concreta -en una sociedad de clases, por tanto, la moral sólo puede entenderse o explicarse como una moral de clase-, ¿con qué derecho pueden afirmar los marxistas (socialistas, comunistas) que representan una moral superior? ¿No es éste otro ejemplo de un doble rasero moral, por el que lo que redunde en interés de una clase se considera malo, mientras que lo que representa el interés de otra clase se eleva de repente al nivel del bien absoluto?

Algunos círculos marxistas dogmáticos responden demasiado rápidamente a este argumento señalando que existe una jerarquía entre las clases sociales en función de su posición en el proceso de progreso histórico. A esta jerarquía correspondería una jerarquía de valores éticos, de moral de clase.

Una clase históricamente progresista encarna una moral históricamente progresista frente a una clase históricamente reaccionaria. Consideremos, por ejemplo, la lucha de la burguesía revolucionaria contra la tortura entre los siglos XVI-XIX, que refleja un ideal moral más elevado que el de la nobleza semifeudal y la monarquía absoluta que se adhirieron a la Inquisición, el auto de fe y a la tortura representados por la moral clerical. Es cierto que, durante las sucesivas etapas del desarrollo histórico, una misma clase social puede desempeñar primero un papel progresista y luego reaccionario. Por ejemplo, considérese la creciente reticencia de la burguesía actual a condenar absoluta e incondicionalmente la tortura (considérese la Alemania nazi, la España de Franco, el Chile de Pinochet, la Nicaragua de Somoza, etc.). Pero tal evolución no es incoherente con la jerarquía de valores morales sugerida.

En parte, este argumento es convincente, pero sólo en parte. Sólo es parcialmente convincente porque sigue basándose en una analogía sin fundamento y, por tanto, puramente formal.

Cuando Marx y los marxistas utilizan los términos progreso social o progreso histórico, se refieren a un proceso estrictamente definido y casi exactamente mensurable: las posibilidades de desarrollo de las fuerzas productivas, medidas por la productividad media del trabajo. En este contexto, si se habla de una moral superior (valores éticos superiores) encarnada por la clase social que permite el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, se tropieza con una contradicción insoluble: ¿son realmente progresistas todos los valores morales de la clase social más progresista, incluidos los que necesita para legitimar y perpetuar su dominación de clase sobre la clase explotada y oprimida?

Marx y todos los marxistas ortodoxos rechazarían esta tesis con indignación (moral). ¿Dónde se puede trazar exactamente la línea entre los aspectos progresistas y reaccionarios de la moral de una clase dominante específica?[11] ¿No forman todos sus valores morales un sistema coherente, una ideología? ¿Cómo puede ese sistema ser progresista y reaccionario al mismo tiempo?

En mi opinión, esta dificultad sólo puede resolverse cuando comprendemos el problema subyacente: el problema de la historia como un continuo, como la unidad y la contradicción de la continuidad y la discontinuidad.

El proceso histórico no consiste sólo en rupturas, en revoluciones, en saltos cualitativos en las relaciones de producción y en la naturaleza de clase del Estado. Es una unidad de evolución y revolución. Las fuerzas productivas cambian permanentemente (crecen, se estancan, declinan). La relación de fuerzas entre las clases cambia perpetuamente. Sólo en determinadas circunstancias se produce un gran salto adelante en el progreso histórico. Pero sin mil pequeños pasos, sin innumerables derrotas temporales y algunas victorias parciales, la victoria histórica -la realización de una sociedad socialista sin clases- es inconcebible e imposible. Así pues, los valores éticos que sustentan cualquier sistema particular de moral de clase no deben considerarse únicamente a la luz de su utilidad para el desarrollo inmediato de las fuerzas productivas. También pueden y deben ser juzgados según su influencia en la emancipación humana en general, que para Marx coincide en gran medida con la lucha por la abolición de la propiedad privada, por la emancipación del trabajo asalariado y el fin de todas las formas de trabajo alienado, de la economía de mercado y de la división social (funcional, no profesional) del trabajo.

En el momento en que utilizamos este doble criterio de progreso histórico, podemos efectivamente comparar la moral cristiana con la antigüedad, comparar la moral humanista de la Reforma con la escolástica, comparar la moral de la burguesía revolucionaria con la moral religiosa. Entonces podremos separar sus aspectos progresistas de sus aspectos reaccionarios. Todo lo que sirva al progreso socioeconómico no sólo debe promover el desarrollo de las fuerzas productivas, sino también, al menos no obstaculizar (y, en última instancia, estimular), la emancipación humana a largo plazo. Todo lo que frustre esta emancipación a largo plazo (limitar las libertades, llevar a la prohibición de los sindicatos o perpetuar la opresión de la mujer y el racismo) es moralmente reaccionario, aunque a corto plazo promueva un despliegue de las fuerzas productivas capitalistas.

En un artículo poco conocido, Kautsky esbozó de forma convincente cómo la moral específica de clase proletaria, surgida de la lucha de clases proletaria, desarrolla al mismo tiempo un conjunto de valores morales superiores que son de suma importancia para las relaciones morales entre todas las personas en el futuro: relaciones basadas en la caridad, en la ayuda mutua y en sacrificios materiales a escala. El cristianismo o la burguesía liberal nunca han deseado o podido aplicar tales valores a escala masiva[12]:

Estos señores no sospechan, pues, que la conciencia de clase es la conciencia de la solidaridad de todos los proletarios, que propagar la conciencia de clase no significa otra cosa que propagar el conocimiento de los deberes que el individuo tiene para con el conjunto de su clase. ¿Acaso los señores Sanders y Forster nunca han oído hablar de los inconfesables sacrificios a los que se someten los proletarios con conciencia de clase, no por intereses puramente individuales y egoístas, sino por la causa de su clase, no sólo de su propio país, sino de todos los países civilizados? En cualquier caso, los proletarios con conciencia de clase han renunciado a pregonar su ética, pero han pasado hambre, han sufrido la necesidad, han sacrificado su descanso nocturno y dominical, han sacrificado sus últimos ahorros, su libertad y a menudo también su salud, no por ellos mismos, sino por la

mayoría de los desheredados, ante todo por quienes entre ellos no podían valerse por sí mismos.

Pero la lucha de clases proletaria y la conciencia de clase proletaria son factores éticos de primera importancia, no sólo porque desarrollan el máximo sacrificio del individuo por la causa de toda su clase y hacen aflorar un sentido del deber inusitadamente fuerte hacia ella.

El proletariado, como la clase más baja de la comunidad, no puede emanciparse sin poner fin a toda opresión y explotación. Así, el proletariado con conciencia de clase se convierte, allí donde llega a ser una potencia real, en el defensor de todos, de las clases oprimidas, de las naciones oprimidas y del sexo oprimido, en la medida en que sus intereses no colisionen con el desarrollo social. De este papel histórico le vienen deberes que están fuera de sus intereses directos de clase (...).

Cuanto más revolucionaria, cuanto más idealista es la lucha de clase proletaria, cuanto más se acentúa el objetivo final, tanto mayor es su fuerza ética, la fuerza para la regeneración moral del proletariado. El minucioso trabajo práctico del proletariado, que de otro modo produce con demasiada facilidad la tendencia a degenerar al proletariado hasta el nivel de la pequeña burguesía actual, se ennoblecerá por sí mismo[13].

Lo mismo se puede decir, por cierto, de las sociedades en transición entre el capitalismo y el socialismo. Se puede discutir si el estajanovismo y la generalización del trabajo a destajo, tan duramente condenados por Marx en El Capital, en la Unión Soviética y en Europa del Este fueron medios necesarios para aumentar la productividad del trabajo en esos países (no lo creemos; pero no es éste el lugar para demostrarlo en detalle)[14]. El caso es que, a largo plazo, socavaron la solidaridad, el sentido de pertenencia, la confianza en sí misma, la conciencia de clase y, especialmente, la conciencia socialista de la clase obrera; y es innegable que a ellos se opusieron y se oponen, tanto teórica como prácticamente, los elementos más conscientes de esa clase. En consecuencia, a la larga, tales medios son contrarios a la emancipación humana (proletaria) y a la moral socialista (comunista, proletaria).

Incluso si habrá transgresiones inevitables de los principios fundamentales (incluidos los principios éticos) -inevitables en el sentido de que las consecuencias negativas del compromiso son menos perjudiciales que la catástrofe evitada por el compromiso- es deber político y, por lo tanto, moral del marxista no pasar por alto sus consecuencias negativas. El deber de los marxistas es exponerlas abiertamente, honestamente, y proponer todas las medidas necesarias que puedan neutralizar, al menos en parte, los efectos negativos de la transgresión. No son tales advertencias las que desaniman a las masas trabajadoras, es ocultar la verdad la que conduce al desaliento.

A diferencia de sus epígonos, el gran y honesto revolucionario Lenin comprendió esto excelentemente. Intentó poner en práctica esta comprensión. Escúchenle -exhortamos a los fieles seguidores actuales de Moscú, Pekín y Tirana- y aprendan de él cuando habla de las (modestas) diferencias salariales introducidas, en contra de los principios comunistas, en la Rusia soviética en el año 1918:

Hemos tenido que recurrir ahora al viejo método burgués y aceptar servicios de los

especialistas burgueses más reputados a cambio de una remuneración muy elevada. Quienes conocen la situación lo comprenden: pero no todos se detienen a meditar sobre el significado de semejante medida tomada por un Estado proletario. Es evidente que tal medida constituye un compromiso, una desviación de los principios sustentados por la Comuna de París y por todo poder proletario, que exigen la reducción de los sueldos al nivel del salario del obrero medio, que exigen se combata el arribismo con hechos y no con palabras.

Es evidente que semejante medida (...) es un paso atrás de nuestro poder estatal socialista soviético, que desde el primer momento proclamó y comenzó a poner en práctica la política de reducción de los sueldos elevados hasta el nivel del salario del obrero medio. (...)

Ocultar a las masas que la incorporación de los especialistas burgueses mediante sueldos muy elevados es apartarse de los principios de la Comuna de París sería descender al nivel de los políticastros burgueses y engañar a las masas. (...)

Por supuesto, el problema tiene también otro aspecto. Es indiscutible que los sueltos altos influyen también, corrompiendo, tanto en el Poder soviético (...) como en la masa obrera. (...) Si los obreros y campesinos pobres conscientes y avanzados ayudados por las instituciones soviéticas, logran en un año organizarse, disciplinarse, poner sus fuerzas en tensión y crear una fuerte disciplina de trabajo, podremos librarnos en un año de ese tributo, que incluso podrá ser reducido antes... proporcionalmente a los éxitos de nuestra disciplina y de nuestra organización laborales, obrera y campesina[15].

Lenin propuso medidas prácticas para neutralizar esta "influencia corruptora": aumentar el control obrero y de las masas sobre los "especialistas burgueses"; limitar los salarios de los miembros del partido, incluidos los de los especialistas (¡incluidos los miembros del gobierno y el propio Lenin!) al salario de un obrero cualificado.

La doble moral es un aspecto innegable de la realidad social en todas las sociedades conocidas hasta ahora

Así que volvemos a nuestra posición de partida, pero esta vez desde un punto de vista teórico-antropológico más elevado. La doble moral no es una invención de los malvados Marx o Lenin. Es un aspecto innegable de la realidad social en todas las sociedades conocidas hasta ahora, principalmente de aquellas desgarradas en clases antagónicas. Pero la existencia de una doble moral encierra una contracorriente subterránea, un intento periódico de, al menos, proclamar la primacía de la cooperación y la solidaridad colectivas y de intentar realizarla de forma limitada. Esta contracorriente la encarnan las clases revolucionarias y sus representantes ideológicos, especialmente durante los momentos álgidos de la lucha de masas político-revolucionaria, cualesquiera que sean las formas concretas que adopte[16]. Los marxistas reconocen así la existencia histórica de un progreso moral objetivo, de valores moralmente progresistas, independientes de su efecto inmediato sobre las fuerzas productivas o de su aplicación generalizada inmediata (o incluso, de la posibilidad de una aplicación general). Simultáneamente, comprenden las fuentes socio-materiales de dicho progreso.

Para quienes creen que esto representaría una visión revisionista de la concepción marxista

de la moral, me gustaría citar como testigos nada menos que a los propios Lenin, Marx y Engels. Lenin escribe:

liberados de la esclavitud capitalista, de los innumerables horrores, bestialidades, absurdos y vilezas de la explotación capitalista, se habituarán poco a poco a la observación de las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción[17].

Describiendo fenómenos sociales mucho más antiguos (y que durarán mucho más) que el modo de producción capitalista, Lenin, en su discurso ante el III Congreso de la Juventud Comunista, diseccionó los problemas de la moral comunista y definió los obstáculos que había que superar en el camino hacia la realización de los valores éticos del comunismo:

La vieja sociedad estaba basada en el principio siguiente: o saqueas a tu prójimo o te saquea él, o trabajas para otro, u otro trabaja para ti, o eres esclavista o eres esclavo. Y es comprensible que los hombres educados en semejante sociedad asimilen, con la leche materna, por así decirlo, la sicología, la costumbre, la idea de que no hay más que amo o esclavo, o pequeño propietario, pequeño empleado, pequeño funcionario, intelectual, en una palabra, hombres que se ocupan exclusivamente de tener lo suyo sin pensar en los demás.

Si yo exploto mi parcela de tierra, poco me importan los demás; si alguien tiene hambre, tanto mejor, venderé mi trigo más caro. Si tengo mi puestecito de médico, de ingeniero, de maestro o de empleado, ¿qué importan los demás? Si me arrastro ante los poderosos y soy complaciente con ellos, quizá conserve mi puesto y a lo mejor pueda hacer carrera...[18].

Marx se expresó de un modo similar en una carta a Sigfried Meyer fechada el 30 de abril de 1867:

¿Por qué no te respondí entonces? Porque estuve todo el tiempo a las puertas de la muerte. Por lo tanto, tuve que aprovechar cada momento en que era capaz de trabajar para completar mi libro [Das Kapital], al que he sacrificado mi salud, mi felicidad y mi familia. Espero que esta explicación sea suficiente. Me río de los llamados hombres prácticos y de su sabiduría. Si uno quisiera ser un buey, podría, por supuesto, dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad y ocuparse de su propio pellejo[19].

Finalmente, podríamos añadir que, en el clásico resumen de la tesis marxista sobre la moralidad en el Anti-Dühring de Engels, el pasaje final dice lo siguiente:

Pero en las tres teorías morales antes indicadas hay cosas comunes a todas (...)[20]. Para estadios evolutivos económicos iguales o aproximadamente iguales, las teorías morales tienen que coincidir necesariamente en mayor o menor medida. (...) Y como la sociedad se ha movido hasta ahora en contraposiciones de clase, la moral fue siempre una moral de clase; o bien justificaba el dominio y los intereses de la clase dominante, o bien, en cuanto la clase oprimida se hizo lo suficientemente fuerte, representó la ira de los oprimidos contra aquel dominio y los intereses de dichos oprimidos orientados al futuro. Todo esto no nos hace dudar de que, al igual que en las demás ramas del conocimiento humano, también en la moral se haya producido a grandes rasgos un progreso. Pero todavía no hemos rebasado la moral de clase. Una moral realmente humana que esté por encima de los antagonismos

de clase, y por encima del recuerdo de ellas, no será posible sino en un estadio social que no sólo haya superado el antagonismo de clases, sino que la haya además olvidado para la práctica de la vida [21].

IV

Queda por responder a una última objeción: tras la supuesta, pero inexistente, contradicción entre reglas morales objetivamente determinadas (sobredeterminadas) y opciones político-morales subjetivas, ¿no existe, al fin y al cabo, una contradicción real, a saber, la que existe entre el pensamiento positivista-científico por un lado y la filosofía especulativa (inspirada en Hegel) por otro? Esa sería la contradicción principal dentro del marxismo, al menos tal y como el profesor Acton cree haberla descubierto[22]. Y no por casualidad, Acton es profesor de filosofía moral.

Dejemos de lado aquí ver si es correcto considerar a Hegel un filósofo especulativo, o más bien, si los elementos de la dialéctica hegeliana que perviven en la dialéctica materialista de Marx y Engels constituyen un elemento especulativo a diferencia del método clásico-científico, de ensayo y error, que Marx y los marxistas aplican principalmente a las ciencias sociales. También dejemos de lado el interesante problema del enredo entre las motivaciones individuales, la actitud individual hacia las reglas morales socialmente predeterminadas y la posición social del individuo[23]. Centrémonos en el núcleo más básico de la cuestión: ¿existe en el marxismo un dualismo entre la práctica científica y el compromiso político, un dualismo que puede resumirse como una contradicción entre la disección estrictamente científica y objetiva de la realidad social en su movimiento y la intención subjetiva de cambiar esa realidad en una determinada dirección para la realización de determinados fines, como se expresa en la famosa undécima tesis sobre Feuerbach? ¿No se trata de una contradicción entre causalidad y teleología?

Nuestra respuesta es: sí, ese dualismo existe. Pero no tiene nada que ver con la filosofía especulativa. Tampoco es un dualismo absoluto, porque ambas prácticas se estimulan mutuamente y tienden a fusionarse. Si bien esta fusión no es automática ni inevitable.

El marxismo constituye una unidad de dos prácticas sociales diferentes e históricamente determinadas: una práctica científica y una práctica emancipadora (liberadora, socialista). Ambas actividades surgieron independientemente, tienen sus propias reglas para determinar el éxito (relativo), responden a su propia lógica interna y tienen sus propias formas específicas de determinación social. Marx y Engels hicieron un gran intento por unirlos. El grado de éxito de este intento sólo puede juzgarse por los resultados prácticos, es decir, el resultado práctico de aplicar el materialismo histórico para explicar los grandes cambios sociales del pasado, del presente y del futuro, por un lado, y el resultado práctico de la lucha de liberación del proletariado moderno estimulada por las tesis marxistas, por otro. En ambos campos, nos encontramos aún en plena corriente y en plena lucha. Por lo tanto, sólo podemos hacer un balance provisional. La historia está lejos de haber emitido un juicio definitivo (o mejor dicho, aún no nos permite emitir un juicio definitivo). Por supuesto, la historia nunca emite juicios. Sólo permite que determinados individuos y grupos sociales emitan tales juicios con el material que proporciona.

Pero nos parece indiscutible que se trata efectivamente de dos prácticas diferentes. Marx y

Engels subrayaron que la actividad científica sólo es valiosa cuando obedece a sus propias leyes y no se somete a ninguna regla dictada por intereses extracientíficos (incluso emancipadores). En sus Theorien über den Mehrwert [Teorías sobre la plusvalía], Marx escribió sucintamente: "Pues bien, para mí, quien no cultiva la ciencia por la ciencia misma (por muy erróneamente que pueda hacerlo), sino por motivos exteriores a ella y tratando de acomodarla a intereses que le son extraños y que nada tienen que ver con ella, merece el calificativo de vil."[24].

Y, como si pudiera prever la triste degeneración posterior de los partidos obreros de masas burocratizados (principalmente los estalinistas, ipero no sólo ellos!), Engels escribió las siguientes líneas proféticas a sus amigos August Bebel y Karl Kautsky a principios de la década de 1890:

En vista del intento que hicieron ustedes de impedir por la fuerza la publicación del artículo, y de sus advertencias al Neue Zeit de que, en caso de repetirse, también éste podría ser tomado y sometido a censura por el partido, la apropiación por parte de éste de toda su prensa no puede parecerme sino singular[25]. ¿En qué se diferencian ustedes de Puttkamer si introducen una Ley Antisocialista en sus propias filas? En lo que a mí respecta, no significa nada; ningún partido de ningún país puede imponerme el silencio una vez que he decidido hablar. Pero, de todos modos, les sugiero que consideren si no harían mejor en mostrarse un poco menos susceptibles y, en sus acciones, un poco menos prusianos. Ustedes -el partido- necesitan la ciencia socialista y ésta no puede existir sin libertad para desarrollarse[26].

Que en el grupo parlamentario se hayan alzado voces exigiendo que el Neue Zeit sea sometido a la censura es realmente delicioso. ¿Sigue en pie el fantasma de la dictadura del grupo parlamentario en la época de la Ley antisocialista (...) o se trata de una reminiscencia de la organización unida de von Schweitzer?[27] (...) Después de liberar a la ciencia socialista alemana de la Ley Antisocialista de Bismarck, qué idea tan brillante someterla a una nueva Ley Antisocialista que sería pensada y aplicada por los funcionarios del Partido Socialdemócrata"[28].

Y previamente: "Y también es necesario que el pueblo deje de una vez de tratar a los funcionarios del Partido -sus propios servidores- con los eternos guantes de seda y de mostrarse ante ellos tan obedientes, en lugar de críticos, como si fueran burócratas infalibles"[29].

Pero, aunque Marx y Engels subrayaron la necesidad de una investigación científica objetiva que se ajustara únicamente a las leyes de la ciencia, a lo largo de sus vidas destacaron con la misma fuerza el objetivo de emancipación humana que perseguían[30]. El punto de partida del esfuerzo político de Marx fue "derribar todas las condiciones en las que el hombre es un ser degradado, esclavizado, abandonado, despreciable"[31].

A lo largo de sus vidas, Marx y Engels se mantuvieron fieles a este compromiso. Podríamos corroborarlo con docenas de citas. Baste citar tres pasajes de sus obras más importantes. Del Manifiesto Comunista:

En lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase,

tendremos una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos[32].

Del primer volumen de El Capital:

Como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a producir por producir, y por consiguiente a desarrollar las fuerzas productivas sociales y a crear condiciones materiales de producción que son las únicas capaces de constituir la base real de una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo[33].

Del Anti-Dühring:

Al hacerse dueña de todos los medios de producción para aplicarlos social y planificadamente, la sociedad suprime el anterior sometimiento del hombre a sus propios medios de producción. Como es obvio, la sociedad no puede liberarse sin que quede liberado cada individuo[34].

La conexión de la práctica científica (y de los conocimientos adquiridos por ella) con la lucha emancipadora hace que el socialismo científico -el marxismo- sea más eficaz que el socialismo utópico u otras doctrinas emancipadoras que hemos conocido en la historia, incluso en la historia del movimiento obrero moderno. Esta lucha de emancipación está ahora armada con una comprensión de las condiciones de su propio desarrollo y de su posible éxito. Ya no se basa única o principalmente en la indignación moral[35]. Esta comprensión disecciona las contradicciones objetivas que desgarran la sociedad y la sucesión de crisis que siguen socavándola. Disecciona las fuerzas sociales, económicas y políticas que se desarrollan en su seno y que preparan el nacimiento de una nueva sociedad.

Esta comprensión fortalece la lucha de emancipación, estimula, sobre todo, la fusión gradual de la lucha de una clase social existente, el proletariado moderno, con la realización de los objetivos socialistas. Esto, a su vez, fortalece la lucha de clases del proletariado, una lucha de clases que se habría desarrollado incluso si Marx y Engels no hubieran vivido, no hubieran escrito nada y si nadie hubiera desarrollado una teoría comparable. Por el contrario, la verdadera lucha de clases del proletariado real estimula decisivamente el desarrollo de las ciencias sociales. Es dudoso que sin esta lucha de clases, por ejemplo, la teoría del plusvalor, por no hablar de la teoría de la dictadura del proletariado, se hubiera formulado de forma desarrollada.

Pero quienquiera que hable de fusión presupone la existencia de dos actividades (procesos) sociales diferentes que pueden conectarse. Uno puede dedicarse a las ciencias sociales sin ser socialista. Se puede ser socialista sin basarse en una disección científica de la sociedad y en el pronóstico resultante sobre su destino final. Pero no se puede ser marxista, es decir, partidario del socialismo científico, sin vincular ambas actividades.

En una famosa polémica, antes y después de la Primera Guerra Mundial, Rudolf Hilferding y Karl Korsch plantearon esta cuestión y ambos dieron una respuesta falsa, teórica y prácticamente[36]. Según Hilferding, se puede ser marxista -limita el marxismo al conocimiento de las leyes del desarrollo del modo de producción capitalista- sin extraer de

ello ninguna conclusión política. A la luz del conjunto de la obra de Marx y Engels, respondemos que no es así. En ese caso, uno puede ser un buen historiador, sociólogo y economista, pero no marxista. Entonces uno es, parafraseando la carta de Marx a Meyer citada anteriormente, "un buey" (ein Ochse) desde un punto de vista moral. Un marxista nunca es un buey moral, es decir, un inhumano que se relaciona inhumanamente en relaciones inhumanas.

A la inversa, Karl Korsch creía que si el proletariado moderno se mostrara incapaz de fundar una sociedad socialista, con él se derrumbaría toda la ciencia marxista (más bien, las ciencias sociales que parten de hipótesis marxistas). Esto tampoco es correcto.

Los marxistas nunca capitulan ante condiciones degradantes, porque tal actitud es incompatible con la dignidad humana elemental

Si la experiencia práctica, en contra de todos los datos de los últimos 200 años de historia socioeconómica y política, demostrara al final que el establecimiento de una sociedad sin clases es una utopía y no un objetivo alcanzable en la práctica, los marxistas no deberían de ninguna manera sacar la conclusión de condenarse a sí mismos y a los demás a la resignación, a la sumisión o al repliegue en la esfera privada. Los marxistas nunca capitulan ante condiciones degradantes, porque tal actitud es incompatible con la dignidad humana elemental y, por lo tanto, también con su propia dignidad elemental[37]. En este caso extremo -que no creemos que se materialice, que sólo esbozamos como un caso límite extremo para aclarar la cuestión- un marxista se enfrentaría a una doble tarea. Una, sería proporcionar una explicación científica de la degeneración del capitalismo en una sociedad bárbara en lugar de su sustitución por una sociedad socialista clases; y otra, sería participar en la lucha defensiva de los esclavos oprimidos contra sus opresores[38].

La afirmación de antimarxistas como el profesor Tucker[39], por cierto, similar a la de la escuela de Althusser y de los dogmáticos estalinistas, de que Marx no estaba motivado por sentimientos de justicia social, es decir, por indignación moral[40], no se sostiene cuando consideramos el conjunto de su obra, incluida su obra de madurez. Tampoco tiene sentido, como intentó hacer Maximilien Rubel, reducir toda la motivación de Marx a una motivación moral[41]. Sólo cuando partimos de la doble motivación de Marx y Engels, al mismo tiempo, como eruditos y luchadores inquebrantables por la emancipación del proletariado y de toda la humanidad, podemos entender y valorar el conjunto de su obra.

Entonces podremos comprender también lo que constituye el trasfondo histórico de su actitud específica ante el problema de la doble moral: no una conexión incongruente entre la ciencia positivista y la filosofía especulativa, sino una conexión que se refuerza mutuamente entre el intento de comprender la realidad y el intento de cambiarla en cierto sentido, entre la investigación científica y la lucha emancipadora. Y este esfuerzo emancipador no responde exclusivamente, ni siquiera principalmente, a una motivación individual, sino a un movimiento real de clases sociales realmente existentes. Clases con las que un individuo determinado se identifica.

Este es seguramente el mayor obstáculo que encuentran los cínicos, los escépticos o los desencantados que se oponen al marxismo. Cuando afirman que la historia demuestra que siempre ha habido injusticia y desigualdad entre las personas, olvidan que la historia

también demuestra:

1. Que la resistencia, la rebelión y la revolución contra la injusticia, la desigualdad, la explotación y la opresión también recorren la historia como un hilo rojo (que nosotros, los socialistas revolucionarios de hoy, estamos siguiendo los pasos de millones y decenas de millones, que han luchado en esa línea durante miles de años).
2. Que esas resistencias, rebeliones y revoluciones, aunque no hayan conducido todavía a la emancipación plena, sin embargo, han producido considerables éxitos parciales. El canibalismo, la esclavitud, la servidumbre, el trabajo infantil en las minas o la jornada laboral de 12 a 16 horas ya no existen hoy como instituciones sociales dominantes, mientras que existieron durante siglos, si no durante miles de años. Quienes no aceptan que esto representa un gigantesco progreso social, progreso conquistado por la lucha emancipadora de las personas explotadas y oprimidas, deberían concluir, en ese caso, que les es indiferente que ellos mismos, sus familias y amigos, sean devorados o vendidos como esclavos. Todavía no hemos conocido a nadie que se atreva a extender con coherencia su pesimismo y misantropía hasta tales conclusiones[42].
3. Que esta resistencia está fundada antropológicamente, y que nada ni nadie, ni la violencia ni la corrupción ni la manipulación, pueden conseguir suprimir esa chispa de rebeldía en la humanidad.
4. Por tanto, que al menos existe una posibilidad de que instituciones opresoras como el sistema salarial, la relación de capital, la economía de mercado, el trabajo alienado, la nación soberana, las clases y el Estado desaparezcan, tal y como lo hicieron el canibalismo, la esclavitud y la servidumbre. De modo que, las principales crisis actuales (el hambre en el Tercer Mundo, las crisis económicas, las dictaduras políticas, la contaminación ambiental, la violencia creciente y el peligro de guerra nuclear) pueden resolverse después de todo.

Mientras no se puedan refutar estas cuatro lecciones extraídas de la experiencia histórica, la unidad de la investigación científica y la emancipación sobre la que descansa el marxismo, y su forma específica de aplicar la doble moral para eliminar la doble moral no tienen ningún carácter utópico.

Publicado originalmente en 'Veelzijdig marxisme', acta del coloquio "La actualidad de Karl Marx", organizado por el Instituto de Estudios Marxistas, 1983. Texto original: <https://iire.org/node/1028>. Traducción: Jordi Casanovas

Notas

[1] Para un resumen reciente de esas acusaciones, véase la obra del autor francés Julien Freund, *La double morale*, así como Maurice Cranston, "Ethique macchiavélique et politique contemporaine", en: *Comprendre* (Revue de la Société européenne de la culture, 1982).

[2] Por supuesto, esto no significa que la religión sea responsable de toda esa violencia inhumana. Para los marxistas, los responsables últimos son las relaciones sociales y los

conflictos materiales de intereses, no las ideas. A los ideólogos que legitiman esa violencia se les puede acusar, en el mejor de los casos, de com

[3] Nuestro conciudadano Simon Leys, que debería saberlo mejor, proclama en un estudio dedicado a 1984 de Orwell (véase *Vrij Nederland*, 21/04/1984) que ya es hora de "introducir los conceptos del bien y del mal en la política". Olvida que a lo largo de la historia, en todas las sociedades, las diferentes clases han tenido diferentes concepciones del "bien" y del "mal". Olvida además que la existencia, e incluso la hegemonía, de estas nociones a lo largo de la historia nunca han impedido (algunos incluso podrían afirmar que han promovido) la violencia y los asesinatos en masa.

[4] Véase, entre otros, Irving Fetscher en Tom Bottomore (ed.) *A Dictionary of Marxist Thought* (Cambridge, MA, 1983), p. 153.

[5] Un resumen acertado de la posición marxista ortodoxa respecto a la moral puede encontrarse en León Trotsky, *Su moral y la nuestra* (1938). Para una visión dogmática soviética oficial de ese problema, véase Alexandre Chichkine, *Ethique: Regards sur quelques doctrines éthiques* (Moscú, 1967). Véase también, para una visión académica del problema, Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism*, 1962
[www.marxists.org/archive/kamenka/1962]

[6] Contra el excesivo énfasis de Kautsky en el aspecto determinista de la concepción marxista de la moral, surgió como reacción, ante todo entre los llamados austromarxistas (Otto Bauer, Max Adler, etc.), una preferencia neokantiana por los *imperativos morales absolutos*. Sin embargo, esta *mejora* resultó totalmente estéril. No contribuyó en absoluto a explicar el fenómeno social de las diferentes pautas de comportamiento moral. En la práctica política, recurrió a criterios puramente pragmáticos para determinar el comportamiento colectivo, que iban en contra del imperativo kantiano (por ejemplo, la actitud de los socialdemócratas austriacos y sus partidarios alemanes durante la Primera Guerra Mundial).

[7] Por supuesto, lo que es políticamente conveniente y lo que es ineficaz depende del juicio político. Por ejemplo, los marxistas (incluidos los bolcheviques rusos) siempre han sostenido que el terror individual es políticamente ineficaz.

[8] Lenin no es en absoluto el inventor de la doctrina de las guerras justas e injustas. Tiene dos mil años de antigüedad. Véase un extenso tratamiento de esa doctrina en: Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (París, 1981).

[9] Aber ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck..." ["Pero un objetivo que requiere medios impíos no es un objetivo santo"]: Karl Marx, "*Debatten über die Pressefreiheit*", MEW, vol. 1, p. 60.

[10] Rudi Hanke en *Unabhängige Kommunisten. Der Briefwechsel zwischen, Heinrich Brandler und Isaac Deutscher; 1949 bis 1967* (Berlín, 1982), p. 231.

[11] Sobre el sistema de valores morales en Sócrates, Platón y Aristóteles y su función político-social, véase una buena crítica marxista en Ellen Meiksins Wood y Neal Wood, *Class*

Ideology and Ancient Political Theory (Oxford, 1978).

[12] Pero este tremendo progreso moral realizado por la clase obrera organizada durante el auge del movimiento obrero moderno también implicó la práctica de un *doble rasero*. Los huelguistas muestran solidaridad y una gran disposición al sacrificio, pero tendrán cuidado de que ni un céntimo de su dinero vaya a parar a los esquiroles o a los capitalistas. Más claramente, sólo sobre la base de una *doble moral* es posible este progreso moral. Sin huelgas eficaces, no hay sindicatos eficaces. Sin sindicatos eficaces, no hay solidaridad colectiva ni voluntad de sacrificio, sino competencia entre trabajadores, es decir, el más crudo egoísmo individualista. Pero las huelgas fuertes, resueltas, son imposibles sin luchas encarnizadas contra los esquiroles, sin piquetes combativos, sin boicots e incluso violencia contra los rompehuelgas.

[13] Kautsky, 1900, *Class war and ethics*
[<https://www.marxists.org/archive/kautsky/1900/11/ethics.htm>].

[14] Véase, entre otros, Miklós Haraszti, *Salaire aux pièces. Ouvrier dans un pays de l'Est* (París, 1976).

[15] Lenin, 1918, *Las tareas inmediatas del gobierno soviético*
[<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/lenin-obrasescogidas08-12.pdf>].

[16] Esa forma, por supuesto, también puede ser religiosa, como lo fue durante más de mil años en Europa (del siglo III al XVI), en el norte de África, en Asia Menor, en el sudeste asiático y en el imperio islámico.

[17] Lenin, 1917, *El Estado y la revolución*
[<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/estyrev/hoja6.htm>]

[18] Lenin, 1920, *Las tareas de las organizaciones juveniles*
[<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/2-x-20ver2.htm>]. Lenin termina con las palabras: "...y convertirse en burgués". Pero cualquiera que conozca el estado actual de las cosas en Europa del Este, en la Unión Soviética y en China, sabe que las últimas líneas son efectivamente aplicables a la mentalidad imperante en esas sociedades, aunque no conduzca (o no conduzca todavía) a convertirse en un "burgués", sino más bien en un burócrata pequeñoburgués satisfecho.

[19] Marx a Sigfrid Meyer en Nueva York, 1867.

[20] Engels se refiere aquí a las opiniones sobre la moral de la nobleza feudal (y semifeudal), la burguesía y la clase obrera, respectivamente.

[21] Engels, 1877, *Anti-Dühring* [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/ad-seccion1.htm#x>].

[22] Harry B. Acton, *Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed* (Londres, 1962, 1973).

[23] Este problema está bien tratado en la obra del marxista Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética* (Grijalbo, 1969, Editorial Crítica, 1978). Desgraciadamente, en esa obra apenas se aborda la dimensión objetiva de la lucha por la emancipación. Sánchez Vázquez abordó posteriormente esa cuestión en "Nacionalidad y emancipación en Marx", artículo publicado en la revista yugoslava, *Socialism in the World*, 40, 1984.

[24] Karl Marx, *Teorías de la plusvalía* (FCE, México, 1980), p. 101. El triste ejemplo de la política científica en la Unión Soviética bajo Stalin ha demostrado demasiado bien que tal abuso de la ciencia tampoco redundará en interés de la lucha revolucionaria de liberación de la clase obrera, incluida la construcción de una sociedad socialista. Pensemos en el episodio de Lysenko en biología. Pensemos en la supresión durante décadas de publicaciones e investigaciones del mayor psicólogo marxista de nuestro tiempo, Lev Vygotsky, o pensemos en la prohibición, durante un cuarto de siglo, de seguir investigando la categoría del "viejo modo de producción asiático", utilizada por Marx, etc. El daño causado por estas prácticas a la ciencia y a la sociedad soviética, al movimiento obrero internacional y al socialismo, es incalculable!

[25] En todos los llamados Estados socialistas realmente existentes, con las excepciones parciales de Yugoslavia y Nicaragua, existe una prensa controlada y sometida a la censura del partido.

[26] Carta a August Bebel, 1 y 2 de mayo de 1891, MEW, vol. 38, p. 94. El énfasis es nuestro.

[27] Von Schweitzer era el líder de la llamada ala Lasalle del movimiento obrero alemán, que en el congreso de Gotha se unió a la llamada ala marxista del movimiento.

[28] Carta a Karl Kautsky del 23 de febrero de 1891, MEW, vol. 38, p. 41. El énfasis es nuestro.

[29] Carta a Karl Kautsky del 11 de febrero de 1891, MEW, vol. 38, p. 35. El énfasis es nuestro.

[30] La tesis de Bujarin de que la definición de la acción humana como orientada a fines (teleológica) era "idealista", y supuestamente en contradicción con la dialéctica materialista basada en el principio de causalidad, contradice completamente la concepción de la praxis humana tal como la concibieron Marx y Engels. Véase, por ejemplo, *Das Kapital*, vol. 1, capítulo 1, MEW, vol. 23, p. 61 y vol. 1, capítulo 5, *ibíd.*, p. 193, así como *Dialektik der Natur*, introducción, MEW, vol. 20, p. 323.

[31] Karl Marx, *Contribution to the critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction*, en *Early Writings* (Londres, 1975), p. 251

[32] Marx y Engels, 1848, *Manifiesto Comunista*
[www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch02.htm].

[33] Marx, 1887, *El Capital*, T I, Vol II, p.731. Siglo XXI.

[34] Engels, *Anti-Dühring* [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/ad-seccion3.htm#282>].

[35] De ahí las agudas críticas de Marx a la orientación puramente moral del socialismo utópico e incluso de los primeros comunistas obreros. Véase, por ejemplo, *La Sagrada Familia*, en la que esta orientación es condenada como ineficaz ("impuissance mise en action"). Pero esto no significa en absoluto que la indignación moral contra la explotación y la opresión de clase desapareciera de los escritos de Marx. Basta leer su panfleto sobre la Comuna de París (*La guerra civil en Francia*) y su final poderosamente dramático para ver lo contrario.

[36] Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, Vorwort, p. x (Viena 1923); Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1923); y "Zehn Thesen über Marxismus heute" (1950) en *Politische Texte* (Frankfurt, 1974) pp. 385-7.

[37] "Und Rudolph erhebt sich nicht mal auf den standpunkt der selbständigen Moral, welche wenigstens auf dem Bewusstsein der Menschenwürde beruht" ["Y Rudolph ni siquiera se eleva al punto de vista de la moral independiente, que al menos se basa en la conciencia de la dignidad humana"] (*Die Heilige Familie*, MEW, vol. 2, p. 21). El Rudolph mencionado aquí es el protagonista de *Misterios de París*, de Eugène Sue.

[38] «La alternativa histórica es la siguiente: o bien el régimen de Stalin es una abominable recaída en el proceso de transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista, o bien el régimen de Stalin es la primera etapa de una nueva sociedad explotadora. Si el segundo pronóstico resulta ser correcto, entonces, por supuesto, la burocracia se convertirá en una nueva clase explotadora. Por muy onerosa que sea la segunda perspectiva, si el proletariado mundial se mostrara realmente incapaz de cumplir la misión que le encomienda el curso del desarrollo, no quedaría más remedio que reconocer abiertamente que el programa socialista, basado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, terminó siendo una utopía. Es evidente que se necesitaría un nuevo programa 'mínimo' para la defensa de los intereses de los esclavos de la sociedad burocrática totalitaria". León Trotsky, "La URSS en guerra", *En defensa del marxismo*.

[39] Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea* (Londres, 1969), pp. 36-8 y en otros lugares. Tucker confunde la refutación irónica y sarcástica de Marx de la afirmación de que el capitalismo sería injusto desde el punto de vista de las relaciones de valor burguesas (tanto el "valor" en el sentido económico de la palabra -cuanto trabajo- como los "valores morales") con la afirmación de que un trabajador bajo el capitalismo recibe los salarios a los que según Marx tiene derecho (p. 45). ¿Dónde dejaría eso a la teoría marxista de la explotación, la teoría marxista según la cual el trabajador no sólo tiene derecho a luchar por más salarios y por la abolición del trabajo asalariado, sino que está obligado a hacerlo so pena de ser degradado a indigente? Tucker olvida lo que Marx destaca explícitamente: contra las relaciones de valor burguesas, se pueden y se deben defender las proletarias.

[40] Sobre esto, pueden leerse los capítulos sobre las máquinas y la llamada "acumulación primitiva de capital" en la primera parte de *El Capital*.

[41] Véase, por ejemplo, Maximilien Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*

(París, 1948), y Karl Marx: *Essai de biographie intellectuelle* (París, 1957).

[42] Por supuesto, esto no significa que tales prácticas inhumanas no puedan volver si la crisis del capitalismo se resuelve de forma regresiva. Pensemos, por ejemplo, en el trabajo esclavo en los campos de concentración, en las formas brutales de colonialismo, en el racismo, etc. Pero aquí nos referimos a las condiciones de trabajo como instituciones sociales dominantes, no marginales.

Viento sur

<https://www.lahaine.org/mundo.php/marx-engels-y-el-problema>