

Rouge et noir: Meliorismo y pesimismo en la filosofía de Karl Marx

Rouge et noir: Meliorism and Pessimism in Karl Marx's philosophy

Por: Adán Núñez Luna

Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Universidad Nacional Autónoma de México
adanluna_fyf@hotmail.com

Recepción: 13.02.2018

Aprobación: 11.04.2018

Resumen: *En este artículo presento una reflexión sobre dos tipos de ideas axiológicas presentes en el pensamiento de Marx. En primer lugar, la concepción filosófica que asegura que la historia ostenta un desarrollo continuo que establece transformaciones en la realidad, así como la expectativa de que el punto final del progreso social instaurará un régimen socialista o comunista; en dicha concepción existe una suerte de meliorismo vinculado con la creencia de que el socialismo representa un mejor modelo que el capitalismo. En segundo lugar, existe en la crítica de Marx al capitalismo una apreciación negativa del mismo, ya que su lógica establece relaciones antagónicas entre las diferentes personas pertenecientes a diversas clases sociales, de modo que su filosofía también tiene un trasfondo pesimista. Finalmente, argumento que los rasgos melioristas de la teoría de Marx son menos primordiales que sus fundamentos pesimistas.*

Palabras clave: *marxismo, meliorismo, utopía, antagonismo, mal.*

Abstract: *In this article I offer a reflection about two different kinds of axiological ideas in Marx's thought. First, the philosophical conception that assures that history shows a continual development which founds transformations in reality as soon as the outlook that the final stage of the social progress will build a socialist or communist regime; there is in that conception a kind of meliorism related to the belief that socialism represents a better model than capitalism. Second, there is in Marx's critique of capitalism a negative appreciation about it because its logic establishes antagonistic relations that create*

inequality between different persons who belong to different classes, so that his philosophy has also a pessimist background. Finally, I argue that meliorist features Marx's theory are less paramount than its pessimist grounds.

Keywords: *marxism, meliorism, utopia, antagonism, evil.*

1. Introducción. Karl Marx a 200 años de su nacimiento: *piper, non homo*

Más de un siglo de discusiones, ora para entronizarlo, ora para ridiculizarlo, han engrosado enormemente las observaciones en torno a eso que, casi siempre de forma licenciosa e imprecisa, significamos con el nombre de *marxismo*. Y aún hoy, en un tiempo que pretendidamente enarbola la “superación” teórica del marxismo, esas discusiones continúan creciendo y diversificándose proficuamente. Tanto es así que un número significativo de los pensadores que actualmente despuntan en el escenario mundial contemporáneo dentro de la esfera de los estudios humanísticos y sociales (David Harvey, Peter Sloterdijk, Slavoj Žižek, Thomas Piketty, etc.), están elaborando teorías en cuyos postulados se nota de forma explícita un renovado interés por pensar la propia realidad del siglo XXI tomando como interlocutor al filósofo de Tréveris. Sobra decir que su acercamiento es multifacético: con y contra, a distancia y en cercanía, en acuerdo y desacuerdo, pero siempre junto a Marx.

No es extraño que el pensamiento marxista, que abarcó temas tan polifacéticos, desde los relativos a la economía política hasta los vinculados con los productos culturales de la “superestructura”, llame tanto la atención de los pensadores, máxime cuando éstos están preocupados por comprender el “ser social” del hombre. Y no es extraño por dos razones.

Primero, porque es atrayente su *contenido*, ya que los temas que Marx sometió a su crítica forman todavía parte de la realidad social sobre la que se erige nuestra existencia. La cercanía que se crea entre la imagen de la sociedad que critica Marx en sus obras y la que vivimos nosotros, permite establecer una simpatía entre sus ideas y las nuestras, las cuales probablemente no alcanzamos a expresar de manera precisa mediante conceptos e intuiciones teóricas. Las ideas a las que me refiero no pertenecen a una esfera unívoca, sino más bien a diversos órdenes de la realidad, los cuales no pierden su organicidad y unidad por pertenecer a órdenes diversos.

Entre las vastas ideas de la filosofía marxista se encuentran: a) *concepciones filosóficas*, como la teoría “protoexistencialista” de pensar al hombre como el resultado de sus condiciones materiales de existencia, idea que encuentra su expresión lapidaria en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*: “no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia” (Marx, 1990, p. 5); b) *concepciones estructurales*, como la descripción del mecanismo con que opera el sistema de producción capitalista y las leyes que rigen el valor de la mercancía, así como los factores que intervienen en la producción de la misma y en su ingreso en el mercado; c) *concepciones morales*, como la explicación acerca de la explotación de la clase trabajadora por parte de un pequeño grupo de personas privilegiadas, así como el cretinismo que produce en el espíritu de los hombres la realización de un trabajo serializado y fragmentado por la intensificación del proceso de división del trabajo; y d) *concepciones históricas*, como la teoría de la “lógica” que gobierna el devenir histórico y el antagonismo de sus agentes sociales, con la cual Marx explica el paso de una sociedad con un sistema de producción determinado hacia otra sociedad con un sistema de producción diferente, transición que presupone en el sistema de producción vigente la generación de sus propias contradicciones histórico-materiales.

Esas concepciones de diversa índole que se hallan en las obras de Marx, siguen siendo —lo diré con Ortega— “el tema de nuestro tiempo” (Cfr. Ortega y Gasset, 2005). Y lo son a pesar de la transformación y diversificación que ha sufrido el sistema de producción capitalista y la situación laboral de los trabajadores, ya que con todo y esas transformaciones del capitalismo, éste no ha logrado superar las contradicciones que genera, e incluso, en muchos casos —como sucede, por ejemplo, en las crisis ecológicas—, no sólo no las ha superado, sino que las ha agravado (Cfr. Rothman, 1972).¹

¹ No ignoro, pues, que los fenómenos sociales ligados al capitalismo aparecen hoy con medidas, formas y direcciones distintos a los que contempló Marx en el siglo XIX. Sin embargo, y a pesar de lo formidablemente adaptable que el capitalismo se ha mostrado a lo largo los años, los temas de fondo que estructuran las directrices del pensamiento marxista siguen teniendo una base real en el presente, ya que aún no han sido resueltos los problemas derivados de la injusticia social, el pauperismo, la marginación, la explotación infantil y el colonialismo imperialista. Y todavía más: las nuevas condiciones materiales que ha creado o catalizado el capitalismo, tales como el desarrollo de la tecnología y la ciencia, el proceso de globalización y de democratización de los bienes y servicios, entre otros muchos fenómenos, introducen en nuestro mundo, no sólo maravillas y proezas, sino nuevas relaciones de poder (político, económico,

En segundo lugar, el interés hacia Marx también está sostenido por un elemento, ya no de contenido, sino de forma: una cantidad significativa de sus escritos tiene la peculiaridad de servir, al mismo tiempo que de mapa orientador en materia de economía política, filosofía, e historia, también como un incentivo combativo para la *praxis* política y hasta de exquisito “aperitivo” literario. Pues, en efecto, además de hondos pensamientos, en sus obras se advierte el estilo de una prosa elocuente y penetrante, en la cual se consigue maridar con gran fortuna la claridad, la profundidad, el rigorismo y la sistematicidad. Extraña alquimia que no todos los pensadores han podido conciliar. Piénsese, por ejemplo, en Hegel, que fue profundo y sistemático, pero oscuro; o en Nietzsche, que fue claro y profundo, pero cuya obra resiente la falta de rigorismo y sistematicidad. Pues bien, Marx, que en *El capital* hace gala de un pensamiento analítico de sublimes alturas, es el mismo sujeto que en *Miseria de la filosofía* ridiculiza con una maestría cercana a la Comedia Vieja las ideas de Proudhon y que en el *Manifiesto del partido comunista* expresa en una prosa memorable y cargada de indignación —dos elementos de la literatura política ciceroniana— sus concepciones sobre la realidad social. De modo que quien lee desde el punto de vista literario las obras de Marx se da cuenta de que el autor de ese libro tan soporífero para los poetas que es *El capital*, también es el autor de muchas páginas caracterizadas, o bien por una mordacidad inmisericorde y destructiva contra sus adversarios ideológicos, o bien por una noble y sincera compasión hacia las víctimas de las injusticias provocadas por el capitalismo, o bien por una densa red de silogismos y análisis lógicos y económicos, que en momentos llega a puntos irrespirables, como si se tratara de la penetración psicológica de un Husserl empeñado en sondear el *modus operandi* de la “psique” que da vida al capital. ¿Quién, pues, que verdaderamente guste de enriquecerse con pensamientos plasmados en literatura de alta calidad, puede no sentirse atraído hacia este pensador?

Es conveniente recordar también que los escritos de Marx poseen un aura incendiaria, la cual ha sido perfeccionada por la iconografía y el imaginario colectivo que tenemos del marxismo y de los movimientos socialistas. Pienso que esto se debe a que sus ideas tocan temas tan concernientes y apremiantes a cada persona, máxime si ésta vislumbra en ellas una posible solución a sus problemas, que fácilmente pueden encender los ánimos de quien

ideológico, etc.) cuyo éxito y complejidad, por muy paradójico que esto parezca, han servido también para revitalizar la importancia y permanencia de las ideas de Marx.

las asume. De allí también que, como le sucede a las grandes filosofías que dividen en dos hemisferios a la humanidad entera, el marxismo polarice con suma facilidad a las personas. Y eso no es un dato baladí, pues ¿acaso no fue la silueta de Marx quien rompió más de una amistad (¡la política por la amistad!) entre los intelectuales del siglo pasado, algunas de ellas de manera definitiva?

Por todo ello, de Marx puede decirse lo mismo que se dice en el *Satiricón* 44 acerca de Safinio: *pipere, non homo* (Cfr. Petronio, 1997). Pues como la pimienta, allí donde Marx se posa no puede perdurar la indiferencia. Y, así, la conmemoración que en este 2018 se celebra con motivo del bicentenario del nacimiento de Marx, debe motivarnos, al mismo tiempo que para meditar sobre su pensamiento y sus problemas —que son también los nuestros—, para imitar en la medida de nuestras posibilidades la amplitud de sus cualidades, que con esfuerzo y constancia podemos hacer nuestras.

El presente artículo es, pues, mi modesta aportación para tan importante celebración. Se trata de una reflexión en la que expreso mis ideas acerca de lo que considero la última posibilidad real de supervivencia del marxismo, la cual creo ver en sus postulados críticos acerca de los “horrores” del capitalismo, pero no en los augurios promisorios que presupone en la idea de la revolución social hacia el socialismo o hacia el comunismo. Se trata, pues, de una meditación en la que propongo quitarle al marxismo lo que tiene de “rojo” y revolucionario a cambio de concentrar nuestra atención en lo que tiene de “negro” y sombrío. Sobra decir que soy consciente de que una postura semejante, mirada por los ojos llenos de fe de un marxista militante, pasa por ser una ideología paralizante y desesperanzadora, además de situarme a mí como un cómplice de la ideología burguesa.

Ante tal idea, confieso que no es mi intención servir a los intereses de nadie —si soy presa de ello inconscientemente, debo decir que también vivo siempre, y de manera poco sana, auscultándome—, y que sólo soy fiel a mis propias intuiciones. Si estoy convencido, como lo estoy, de que el marxismo es una gran filosofía del ser social del hombre, es únicamente porque veo en él una reflexión sofisticada y cruda acerca de la condición antagónica del género humano, a través de la cual son expuestas con mucha agudeza la injusticia, el sufrimiento, el idiotismo y, en una palabra, la *maldad* inherente a nuestra materialización social y natural en el seno de la vida. Como expongo al final del artículo, considero que los

aspectos redentoristas y melioristas del marxismo carcomen la sustancia principal de la teoría, ya que no son sino una insistente renovación de la utopía, que bien pueden servir para la praxis, pero que sirven en vano para la ciencia.² De este modo, pienso que en el marxismo parasitan dos elementos antitéticos que expreso según el conocido título de Stendhal: *rouge et noir*. “Rojo” porque hay una parte en él que cree en la acción combativa, en la organización y en la posibilidad de que la fraternidad universal entre los hombres se efectúe: el rojo es el símbolo de la lucha y *luchar* es el verbo de la esperanza; “negro” porque también hay en el marxismo un aspecto que sabe que a la historia la gobierna la guerra y el antagonismo, y que el hombre no es más que un *lupus homini*: el negro es el símbolo del *mal* y el mal es el sustantivo que el verbo luchar no puede erradicar. ¿Qué color, entonces, expresa con mayor nitidez el meollo del marxismo? El pesimismo responde: *noir au lieu de rouge*.

2. Realidad y utopía: descripción crítica y descripción imaginativa en Marx

La obra de Marx se caracteriza primordialmente por ser una detenida y minuciosa reflexión sobre los *procesos de producción*. Cuando se habla de “producción”, ésta debe entenderse en sentido amplio, no sólo como la producción de esa “célula económica” que es la mercancía, sino también de todas aquellas facetas a las que Marx asigna un lugar en la llamada “superestructura”. La moral, la política, los valores, el derecho y la religión; cada uno de esos dominios de la realidad del hombre son *productos* de su ser social y están incluidos dentro de las reflexiones sobre la producción en las obras de Marx.

Los tipos de sociedad (antigua, feudal, capitalista, socialista) también entran en el esquema general de la filosofía de la producción marxista, ya que son el producto de una serie de condiciones y circunstancias materiales que advienen a la realidad por la interacción de diversas fuerzas y elementos históricos (Cfr. Marx & Engels, 1955). En la interpretación

² Meliorista y no precisamente optimista, pues entiendo por *optimismo* la actitud teórica cuyo principio fundamental radica en creer que la confección del mundo (las leyes que lo rigen, el estado de cosas que estas leyes producen, etc.) es óptima y, en cuanto tal, no hay posibilidad de que pueda mejorarse ni tampoco empeorarse. El *meliorismo*, en cambio, es una postura mucho más próxima a la idea de lo *posible*, ya que plantea la posibilidad del mejoramiento del mundo y, al hacerlo, introduce en el marco de lo histórico o temporal la potencialidad humana para poder transformar la *qualitas* de su mundo. Evidentemente, desde este punto de vista Marx es un completo meliorista ya que es un fiel creyente de la transformación del mundo humano hacia lo mejor (el socialismo o comunismo).

marxista de la historia acerca de la producción de esos distintos tipos de sociedades, se deja ver la clara aplicación de la filosofía hegeliana, pues la transición de un tipo de sociedad a otro se explica por el hecho de que la sociedad vigente genera las contradicciones que, tarde o temprano, se le contraponen en una relación antagónica cuyo resultado da lugar a la instauración de un nuevo tipo de sociedad. Como puede apreciarse, tal esquema no es sino la fórmula de Hegel (tesis-antítesis-síntesis), pero traducida al lenguaje del materialismo marxista (Cfr. Marx, 2012).

De los antagonismos entre los distintos tipos de sociedades, se tiene la idea general de que el marxismo se concentra primordialmente en aquel en el que se contraponen la sociedad moderna de tipo capitalista y la sociedad de tipo socialista o comunista.³ Sin embargo, la reflexión de cada uno de estos tipos de sociedad encuentra un sitio peculiar en el pensamiento de Marx, pues mientras la sociedad correspondiente al sistema de producción capitalista fue la realidad histórica que el propio Marx atestiguó verídicamente durante su vida, la sociedad del sistema de producción socialista fue tan sólo una imagen de la posible sociedad futura que advendría una vez llegado el punto crítico de las contradicciones materiales de los países capitalistas. Esa diferencia capital se traduce en un doble modo de tratamiento en las obras del filósofo, pues mientras el análisis del sistema de producción capitalista parte y se mantiene en la *descripción crítica* de cómo es lo *real-efectivo*, el “análisis” del sistema de producción socialista se circunscribe en una suerte de elucubración hipotética cuya base epistemológica no es otra que una serie de *descripciones imaginativas* acerca de cómo *sería* lo *real-posible*.

Como puede verse, la descripción crítica del marxismo consiste en analizar la naturaleza y los elementos de un sistema de producción realizado en el presente, a saber: el régimen de producción capitalista. De hecho, la obra fundamental de Marx, *El capital*, no es sino un

³ A lo largo del artículo me refiero al socialismo y al comunismo —más al primero que al segundo— sin ahondar en sus diferencias y peculiaridades respectivas, ya que únicamente me interesan en lo que ambos tienen de oposición común al capitalismo. Por lo demás, se sabe que Marx considera al socialismo como el primer escalafón o fase revolucionario en el que comienza el proceso gradual de desintegración del capitalismo, y cuyo principio fundamental reza: “a cada quien sus capacidades”; el comunismo, en cambio, es una etapa de madurez revolucionaria en la que debido a la alta productividad y realización de los elementos socialistas se espera una abundancia de bienes y servicios capaz de llevar el principio socialista a su perfección ético-política: “a cada quien según sus necesidades”. A pesar de las obvias diferencias entre socialismo y comunismo, diferencias inobjetablemente sustantivas, ambos términos coinciden en su naturaleza ideal anticapitalista, y por ello los uso indiscriminadamente.

trabajo que tiene como propósito describir críticamente (recuérdese que la obra lleva por subtítulo “Crítica de la economía política”) el modelo de producción imperante durante el siglo XIX, el cual, si bien es cierto, no constituyó en aquel tiempo el sistema global de producción, también es cierto que Marx centró explícitamente su estudio en los países donde el capitalismo se impuso con mayor efectividad, principalmente Inglaterra. Así, el talante crítico del marxismo, al estudiar el mecanismo con que opera el capitalismo, expresa el modo *científico* del mismo. De allí que tanto Engels como Marx insistan en distinguir su socialismo, el cual adjetivan de “científico”, de aquellos otros socialismos procedentes de los pensadores franceses del siglo XVIII, los cuales son adjetivados de “utópicos” (Cfr. Engels, 1998). ¿Qué es lo que hace científico al socialismo de Marx y Engels? El analizar y explicar las causas reales, las condiciones históricas y materiales así como las leyes de contradicción entre los agentes sociales antes que el fantaseo acerca de cómo serán las sociedades ideales anticapitalistas. Así pues, el socialismo científico se enfoca en llevar a cabo una autopsia del presente y una arqueología del pasado para prever científicamente y objetivamente la imagen del futuro; en cambio, el socialismo utópico fantasea sobre el futuro al mismo tiempo que ignora —o fantasea— las condiciones y leyes reales del pasado y del presente.

Ya desde el prólogo a la primera edición de 1867 de *El capital*, vemos de manera notoria la intención científica que motiva al filósofo. En esa presentación a su obra, Marx (2012) relaciona con un acertado símil el talante de su propia investigación con el que realiza el físico en el ámbito de los “procesos naturales”, introduciendo con ello una clara analogía entre el análisis científico de la naturaleza y el análisis científico de la economía:

El físico observa los procesos naturales allí donde éstos se presentan en la forma más ostensible y menos velados por influencias perturbadoras, o procura realizar, en lo posible, sus experimentos en condiciones que garanticen el desarrollo del proceso investigado en toda su pureza. En la presente obra nos proponemos investigar el *régimen capitalista de producción* y las *relaciones de producción y circulación* que a él corresponden. El hogar clásico de este régimen es, hasta ahora, *Inglaterra*. Por eso tomamos a este país como principal ejemplo de nuestras investigaciones (p. XIV).

Inclusive, desde unas líneas anteriores al pasaje citado, se vuelve a recurrir a una analogía con las investigaciones llevadas a cabo en el campo de la ciencia natural, específicamente la biología celular; en efecto, el autor menciona que el primer capítulo de la obra está dedicado al análisis de la mercancía y que, por muy engorroso que parezca, es necesario aplicar una ardua reflexión abstractiva para comprender tanto la “forma de mercancía” que adoptan los productos derivados del proceso de trabajo como la “forma de valor” que revisten dichos productos una vez que advienen en mercancías, todo ellos por la simple razón de que la mercancía es la “*célula económica* de la sociedad burguesa” (Marx, 2012, p. XIII).

Las analogías que establece Marx en el prólogo de su obra fundamental son algo más que un artificio literario. Indican la dirección fundamental del trabajo, tal como la había pensado su autor: detallar el funcionamiento de un organismo vivo y distinguir conceptualmente los distintos órganos y sistemas que le dan estructura y lo mantienen funcionando. Por ello, al leer *El capital* se aprecia en sus páginas que se trata de una suerte de vivisección realizada sobre el cuerpo de un animal gigantesco (el régimen de producción capitalista) cuya comprensión se inicia con el desmembramiento *genético* (cómo se produce y qué es lo que produce) y *morfológico* (gracias a qué y a quiénes se produce) de su *estructura celular* (la mercancía).

Ese afán por querer describir “científicamente” la naturaleza del capitalismo es lo que le brinda a *El capital* su carácter sistemático y objetivo. Por lo tanto, las reflexiones que Marx lleva a cabo en dicha obra están enmarcadas dentro de una intención primordialmente analítica, y referidas a una entidad realmente “viva” y objetiva de la sociedad. Así pues, las ideas que Marx propone siguiendo esas pautas y orientaciones “científicas” están fundamentadas en una descripción crítica, pues la descripción llevada a cabo en ellas mantiene los límites cognoscitivos que la propia realidad analizada les impone. Por eso mismo, en una obra como *El capital* se evidencia la carencia de especulaciones que no tienen una base real en las condiciones materiales del presente estudiado.

En cuanto a la idea de la sociedad de tipo socialista o comunista, entendida como la imagen de un nuevo modelo de sistema de producción y repartición de poderes económicos y políticos, no sólo diferente, sino incluso contrario al instalado por la mecánica del

capitalismo, se trata de la postulación de un modelo de sociedad que en el momento en que se postula no tiene una realidad efectiva y material en el mundo, salvo aquella que le brinda una existencia en calidad de *ideal* o *fantasía*. Es cierto que Marx, a diferencia de lo que se piensa comúnmente, no se entrega demasiado a la especulación e imaginación de esas otras formas de sociedad que representan una alternativa a la sociedad de tipo capitalista (Cfr. Cropsey, 2009; Sánchez Vázquez, 2007). De hecho, y como ya señalé, una de las críticas que Marx y Engels realizan en el *Manifiesto del partido comunista* (1955) a los llamados “socialistas utópicos”, es aquella en la que, si bien admiten su carácter crítico con respecto a los perjuicios del capitalismo, así como su preocupación por las injusticias sufridas por la clase obrera, los amonestan arguyendo que sus teorías pecan de ingenuidad al presentarse como unos fabulosos castillos en el aire que representan felices sociedades futuras, las cuales, para ser realizadas según las ideas de los utópicos, deben apelar a la “filantropía de los corazones y de los bolsillos burgueses” (p. 48), pretiriendo con ello el hecho científico y objetivo del antagonismo y los intereses de clase. En sus propias palabras:

En la confección de sus planes tienen conciencia, por cierto, de defender ante todo los intereses de la clase obrera, por ser la clase que más sufre. [...] Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema, para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles. [...] Estas fantásticas descripciones de la sociedad futura, que surgen en una época en que el proletariado, todavía muy poco desarrollado, considera aun su propia situación de una manera también fantástica, provienen de las primeras aspiraciones de los obreros, llenas de profundo presentimiento, hacia una completa transformación de la sociedad (Marx & Engels, 1955, p. 47).

A pesar de que Marx no se abandona a las “fantásticas descripciones” de los utopistas franceses, puede apreciarse en escritos como *La guerra civil en Francia* y *Crítica del Programa de Gotha* la presentación de un buen número de ideas que perfilan imaginariamente cómo sería el modelo de sociedad de tipo socialista. Resumidas algunas de las características que se muestran en ese modelo de sociedad, se pueden enumerar:

a) la propiedad común, social, sobre los medios de producción; b) la remuneración de los productores conforme al trabajo aportado a la sociedad; c) la supervivencia del Estado, a la vez que se inicia, desde el Estado mismo, el proceso de su propia destrucción; d) la apertura de un espacio cada vez más amplio a la democracia al transformar radicalmente el principio de la representatividad, y e) la autogestión social al devolverse a la sociedad las funciones que usurpaba el Estado (Sánchez Vázquez, 2007, p. 167).

Como puede apreciarse por los elementos enumerados, la nueva sociedad que reemplazaría al sistema de producción capitalista estaría regida por relaciones antitéticas con respecto a las que imperan en el sistema de propiedad privada de los medios de producción y de explotación laboral de los trabajadores. Entre los elementos que figuran en esa nueva sociedad resaltan la paulatina destrucción del Estado y el comienzo de la autogestión social, lo que hace recordar esa imagen ideal de “la especie humana como fraternidad universal” (Cropsey, 2009, p. 761).

Así pues, las descripciones que realiza Marx acerca de aquella sociedad ideal están fundadas, en último término, en una suerte de imaginería que intenta ser lo más racional posible y que se empeña por ser consecuente con los principios que rigen el movimiento y los cambios históricos según son postulados por las directrices teóricas del materialismo dialéctico. Pero, a pesar de adecuarse a la “cientificidad” y estructuración lógica de los procesos históricos, tal como los interpreta Marx, esa imagen futura del socialismo no deja de ser el producto de una fantasía —en el sentido no peyorativo del término— que no tiene realidad más que en la imaginación. De ese modo, “el materialismo marxista, que empieza insistiendo en la necesidad de considerar al hombre empírico, paradójicamente acaba en una prescripción social sin ningún fundamento empírico ni precedente” (Cropsey, 2009, p. 761). Por ello, este segundo tipo de ideas que se encuentran en las obras de Marx, y que se distinguen de aquellos que utiliza para analizar el sistema de producción verdaderamente real y efectivo del capitalismo, tienen la particularidad de estar fundadas en una serie de *descripciones imaginativas*, cuyo objeto descrito no se halla en el presente, sino en un supuesto porvenir que hasta el día de hoy no ha llegado a realizarse.

En resumen: el estudio del capitalismo es lo único científico que las obras de Marx contienen y por ello los análisis que a él se refieren están sostenidos por la descripción

crítica de sus leyes y de sus elementos; en cambio, el “estudio” del socialismo es lo utópico de sus reflexiones, pues se refieren a lo que no existe en el presente y, a pesar de que su existencia se considere como una consecuencia necesaria y lógica de las contradicciones del capitalismo, lo que a él se refiere en la obra de Marx se mantiene en todo momento en los límites de una descripción imaginativa y especuladora.

3. La (ir)realización del ideal socialista

Una de las confusiones que más asedian a la teoría marxista y que más perniciosamente se incubaba en torno a ella, afectando, no sólo la imagen que el hombre promedio tiene del marxismo, sino incluso también la que tienen los “intelectuales” de él, se refiere a la falsa equiparación que se establece entre la imagen de la sociedad socialista prefigurada por Marx y la concreción “real” de dicha imagen encarnada en los sistemas de gobierno socialista o comunista del siglo XX, y cuyo *exemplum* paradigmático es la formación de la Unión Soviética. Querer justipreciar la teoría de Marx procediendo con una equiparación de tal tipo, es decir, juzgando sus concepciones teóricas a partir de la crítica a los sistemas de gobierno que pretendidamente se asumieron —y se siguen asumiendo— como representantes del marxismo sin que lo sean en sentido estricto, es tan inadecuado como querer juzgar la doctrina del cristianismo recurriendo para ello al estudio de la Santa Inquisición. Pues, en efecto, los diversos tipos de “socialismos” que se instauraron a lo largo del siglo XX no fueron sino deformaciones o imperfecciones de las ideas de Marx, o bien porque se trataron de sistemas sociopolíticos que se concretizaron gracias a la actuación de agentes distintos a los que Marx consideró que liderarían la transición de la sociedad burguesa a la proletaria, o bien porque fueron sociedades que no presentaron las etapas histórico-materiales necesarias que presupone el esquema explicativo del materialismo dialéctico, el cual indica que la transición hacia una sociedad de tipo socialista es la consecuencia necesaria que provocan las contradicciones de una sociedad altamente industrializada y capitalista, o bien por alguna otra razón que no figura en las ideas que Marx realizó acerca de la historia.

Aún hoy, y a pesar de que muchos estudiosos se han empeñado en desmitificarla (Cfr. Nikolic, 1995; Sánchez Vázquez, 2007; Flores Olea, 2010), la confusión paradigmática entre “idea” y “realidad” del socialismo en que se incurre con mayor frecuencia sigue

siendo aquella que establece una relación de identidad entre la imagen del socialismo prefigurada en las ideas de Marx y la concretización histórica del llamado “socialismo real”, principal, pero no únicamente, el que se refiere al socialismo soviético. Parece, pues, como si nuestra memoria histórica no pudiese desligarse de la imagen que tenemos de la URSS de Stalin, de la China de Mao o de la Cuba de Castro como “patrias” del socialismo y, por ende, del marxismo. Y eso presupone un gran peligro, porque la imagen de esas y muchas otras “patrias” del socialismo se constituye reiteradamente de forma bastante diferente a la que tuvieron en un principio, cuando fueron consideradas las redentoras del mundo. Ese cambio de imagen acentúa por lo regular la peoría que entraña el modelo de sociedad socialista, en la cual se destaca la aplicación jurídica y burocrática de un Estado con tintes totalitarios, la existencia de una clase trabajadora que accede en alguna medida a la propiedad común de los medios de producción, pero que sigue sin beneficiarse de la plusvalía que genera su trabajo, de una sociedad empobrecida y obligada a tener que abrir sus puertas al capitalismo exterior, tanto para modernizar su propia industria como para acceder a los bienes y servicios ofrecidos por los avances tecnocientíficos, etcétera. Todo ello muestra una imagen poco socialista y aún más poco convincente del “socialismo reales”, cualquiera que sea su adjetivo (soviético, chino, cubano, etc.). Si, además, agregamos a ello la presuposición general con la se establece una relación de paralelismo entre las ideas de Marx y las deformaciones del socialismo, tenemos entonces que la propia teoría marxista se ve afectada por la imagen peyorativa que se tiene de los “socialismos reales”.

Ciertamente, cada “socialismo real” tiene particularidades que deben ser atendidas independientemente para la comprensión cabal de los mismos, considerando los factores históricos y materiales específicos que los condicionan. No obstante tales particularidades, se puede pensar que si todos los “socialismos reales” han corrido una misma suerte, a saber, el desprestigio y la perversión al mismo tiempo que la capitalización y el acomodamiento a las exigencias de la modernidad industrial y económica, esto se debe a que en ellos rige una suerte de ley fatídica común que gobierna sus posibilidades y sus contradicciones. De ser así, y tal como sucede en la biología, el estudio de uno sólo de esos “especímenes” podría mostrar el carácter de la especie entera a la que pertenece. Así pues, las reflexiones acerca del “socialismo real” instaurado en la URSS, pueden revelar las “*ontological*

contradictions” de los demás “socialismos reales” —no sé si también de todos los *socialismos posibles*—, por lo menos en lo que ellos tienen de tragedia común al verse enfrascados en la tarea de realizarse sobre la base de un mundo cuyas condiciones materiales los obligan a transformarse obligadamente (Cfr. Nikolic, 1995).

Tal idea está apoyada también por el hecho de que el propio Marx, al analizar el capital moderno, toma como punto de partida el país de mayor desarrollo capitalista, Inglaterra. Con el estudio del capitalismo británico, Marx no pensó que estuviera haciendo un análisis atomizado en torno a una realidad hermética y cerrada, que poco o nada incumbiría a las otras naciones del orbe. Al contrario, comprendió muy bien que Inglaterra, como paradigma real del capitalismo, significaba la clave de bóveda para comprender, no tal o cual capitalismo referido a tal o cual nación, sino la *lógica* del capitalismo en su conjunto. Por ello, Marx (2012) escribió en *El capital*: “Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (p. XVI).

Del mismo modo, pienso que al reflexionar sobre la situación del “socialismo real” instaurado en la URSS, y al ser dicho socialismo la forma más *desarrollada* del mismo hasta ahora,⁴ pudiendo decir así que si Inglaterra fue para Marx el desarrollo culminante del capitalismo, para nosotros la URSS no es más que la Inglaterra del “socialismo real”, es posible vislumbrar a través de él la lógica y las contradicciones que determinan la perversión histórica de los llamados “socialismos reales”.

Dicho esto, lo primero que es preciso decir del “socialismo real” instaurado en la URSS es que se trató de un fenómeno social cuyo componente más evidente fue el *anacronismo*. Con esto quiero indicar que fue un fenómeno cuya realización se dio en un tiempo para el cual no estaba aún preparado, pues las condiciones histórico-materiales de Rusia en los tiempos de la revolución bolchevique no coincidieron con el programa socialista de ideología marxista que dicha revolución pretendió concretizar. La falta de coincidencia debe advertirse principalmente entre el fundamento teórico marxista que la revolución

⁴ Recuérdese que al socialismo de la URSS también se le ha dado el nombre de *socialismo desarrollado*, queriendo indicar con ello que se trata del socialismo más sofisticado y maduro conseguido, tras del cual caminarían los incipientes socialismos “subdesarrollados”.

defendió y la aplicación pragmática de dicho fundamento. Pues, en efecto, la teoría marxista establece que es la sociedad capitalista altamente desarrollada la que, una vez que produjese las contradicciones inherentes a su desarrollo, produciría también la crisis social que determinaría su extinción como sociedad capitalista y su nacimiento como sociedad socialista. Además, según Marx el agente social que encabezaría ese movimiento debía de ser la clase trabajadora, que es precisamente el producto contradictorio que genera el capitalismo. Sin embargo, a principios del siglo XX el pueblo ruso seguía siendo fundamentalmente agrícola y campesino, su industria era mínima y, por tanto, más que clase trabajadora había una suerte de “clase” servil y campesina, profundamente empobrecida y desorganizada. La imagen de una Edad Media en plena época moderna.

¿Cómo fue posible, entonces, que la primera revolución socialista sucediese en un país que no contaba con las condiciones históricas que Marx había determinado? O mejor aún, ¿cómo fue posible que esa revolución se haya sostenido y a qué costo lo hizo? Pues bien, pese a que Rusia no contaba con las condiciones materiales necesarias para la instauración del socialismo tal como las prescribe la teoría de Marx, los revolucionarios bolcheviques se afanaron por establecer el socialismo “saltándose” las precondiciones histórico-materiales para su advenimiento. Por lo tanto, y quizás sin advertirlo del todo, los socialistas soviéticos inevitablemente volvieron las tornas del marxismo: no fueron ya las condiciones materiales las que produjeron lógicamente al socialismo, sino la aplicación forzada de los *ideales* socialistas la que creó un programa político y económico para realizar las condiciones histórico-materiales, lo cual significa, en el lenguaje de Marx, derivar la forma de la “base” a partir de una de las formas de la “superestructura”, procedimiento que a todas luces es totalmente contrario al marxismo.

De acuerdo con Nikolnic (1995), el socialismo de la URSS manifestó, así, un fallo fundamental en su “*principio organizativo*” (p. 12), a saber: no fue la realidad la que propició la transición del capitalismo al “socialismo real”, sino que el aparato ideológico de éste construyó por medio de una política económica forzada su realidad. La ideología llevó a los socialistas a entender en dos sentidos sus propias circunstancias. Primero, interpretaron ideológicamente su inmadurez histórico-material, tanto al inicio de la revolución como en el transcurso de la misma, con vistas a creer que estaban preparados

para la creación del socialismo; en otras palabras: pretirieron su atraso industrial y su medievalismo social con el fin de creer que estaban listos para consolidar un régimen cuyo gobierno corriera a cargo de una clase que para ese entonces era inmadura (la clase de los trabajadores). Segundo, tuvieron que ligar la praxis de la ideología socialista al programa del “socialismo real”, lo cual significó otro alejamiento con respecto a las ideas de Marx, pues para éste la noción de “ideología” es fundamentalmente negativa, pero para los socialistas fue, no sólo positiva, sino incluso necesaria, ya que al carecer de las condiciones materiales necesarias para el sostenimiento del socialismo, fue preciso crear un programa ideológico que determinara y mantuviera las directrices pragmáticas de sus proyecciones políticas. De este modo, el “socialismo real”, al estar tan dependiente de su ideología, tomó rápidamente la forma de una política autoritaria y ortodoxa, la cual buscó suprimir todo aquello que contradijera el ideal político del *partido*. Como consecuencia natural de esas condiciones, surgió una fusión entre el partido y el Estado (Cfr. Sánchez Vázquez, 2007). Es bien conocido que esa identificación hizo que el programa de acción política soviético adquiriera paulatinamente la imagen de una suerte de partidocracia. Además de ello, si bien se intentaron hacer reformas para eliminar la propiedad privada y la clase capitalista, con el fin de poder integrar a los trabajadores (que *formal*, mas no *realmente*, fueron los dueños de los medios de producción) al campo de beneficios reales producidos por el trabajo y al campo de la participación efectiva en la vida política, lo que sucedió en realidad fue un fenómeno híbrido (ni capitalista ni socialista) de condiciones poco satisfactorias para los ideales de una filosofía como la de Marx: se creó una “contrarrevolución burocrática” que se adueñó de los puestos del poder y que creó un “cáncer” parasitario en la supuesta sociedad de los obreros. (Cfr. Flores Olea, 2010; Sánchez Vázquez, 2007).

El proceso de contradicción trágica en la URSS, causada por el anacronismo de su tentativa al pretender fundar un régimen social de producción socialista en un tiempo en el que, debido a sus condiciones internas y externas, no estaba preparada para tal empresa, nos muestra la tragedia a la que están condenados los “socialismos reales” impuestos *ideológicamente* —que no es la misma tragedia de ese otro socialismo no ideológico, sino histórico y científico, que está más próximo a las ideas de Marx, el cual, lejos de ser *impuesto* desde la ideología, es *producido* naturalmente por y desde la realidad.

Una de las contradicciones más evidentes que obligó a los países “socialistas” a desapegarse de los ideales marxistas fue la necesidad en la que se vieron envueltos para adaptarse a las condiciones presentes de la realidad económica que había consolidado el capital. Ya se piense en la URSS, en China, en Cuba o alguna otra de las antiguas “patrias” del socialismo, se nota en sus procederles la flexibilidad obligada que tuvieron que asumir para adaptarse y convivir con las políticas económicas del capitalismo (el monopolio, la restricción económica, el proteccionismo, etc.), o bien se vieron en la necesidad de industrializarse y modernizarse hasta adquirir el aspecto de incipientes emporios industriales y expansionistas, como en el caso de China, que figura al día de hoy —cuando todavía se hace llamar socialista— como una de las potencias económicas que compiten continuamente contra Estados Unidos en torno al mercado del petróleo en el Medio Oriente.

Parece, pues, que al estar acosados por las leyes monopólicas de restricción, de coerción y de competencia económica, los países que intentan fundar un tipo de gobierno socialista son orillados a una extraña paradoja: o le hacen frente a las potencias capitalistas introduciendo en sí mismos la propias mecánicas del capitalismo, pero con el alto precio de capitalizarse a sí mismos en alguna medida, o bien niegan la introducción de las mecánicas del capitalismo a costa de hacerle frente con la aplicación intensiva y organizada del trabajo de los obreros, quienes, como sucedió en el caso de la Unión Soviética, toman paulatinamente el aspecto de unos seres condenados a la explotación en beneficio de un Estado que mientras más se consolida genera mayor desigualdad entre los trabajadores y la burocracia que le sirve de organismo, generando con ello una forma de gobierno de tintes totalitarios y negadora de las libertades y derechos individuales.

Así pues, el fracaso del “socialismo real” mostró que los países pretendidamente socialistas no eran del todo socialistas (Cfr. Sánchez Vázquez, 2007). Tal fracaso motivó que los opositores del marxismo creyeran que con el derrumbe de los “socialismos reales” también se demostraba el “derrumbe” del pensamiento de Marx. Se acusó entonces a éste de ser un “profeta” pretendidamente científico, pero cuyas profecías habían sido desmentidas por la historia, y cuando los teóricos del marxismo quisieron establecer las diferencias entre teoría y concreción de las ideas de Marx, con el fin de salvaguardar la vigencia del pensamiento

marxista, algunos vieron en dicha actitud el encubrimiento de una filosofía *ad hoc* (Cfr. Popper, 1952), incapaz de reconocer su fracaso científico y predictivo. Ciertamente, es muy notorio el papel de “profeta” que Marx reviste en sus obras, pudiendo decir incluso que más que una filosofía científica su pensamiento da la apariencia de ser una filosofía religiosa, en cuyo credo anida una gran doctrina redentorista. No se equivocó Schumpeter (1996) al decir: “*El marxismo es una religión*” (p. 5). Pero, a pesar de ese carácter profético y religioso, ajeno a la cientificidad de la crítica objetiva y real a la que debe ampararse el estudio de la economía política, las elucubraciones proféticas de Marx, como ya indiqué, son mínimas si se las compara con sus reflexiones dedicadas al estudio del capital, las cuales sí cuentan con el carácter analítico que nada tiene que ver con las predicciones ni los dogmas redentoristas.

Por lo tanto, los “socialismo reales” no representan el cumplimiento de las profecías de Marx, sino la concreción de una multiplicidad de realidades pretendidamente apegadas a las ideas del filósofo, pero que en realidad son el producto de un hibridismo político entre la imposición ideológica del pensamiento marxista y las circunstancias reales de cada país “socialista”. Esto quiere decir que no se le puede imputar a Marx la falta de cientificidad por el simple hecho de argüir que los “socialismos reales” se convirtieron en algo ajeno al ideal socialista. Debido a ello, algunos creen que el ideal socialista de Marx, si bien no se ha dado históricamente por la falta de condiciones históricas para su realización, sigue latente en el mundo de las posibilidades de la utopía, entendida ésta no en el sentido peyorativo, sino en el sentido positivo del “principio de esperanza”, el cual la sitúa como “la esperanza y el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera-pero-que-contiene-en-sí-posibilidad-real-de-llegar-a-ser” (Flores Olea, 2010. p. 405).

Si esto es así, entonces el aspecto profético de Marx, con todo y su irrealdad utópica, se mantiene dentro del horizonte de lo posible y, por tanto, infunde esperanzas a quienes creen en el aspecto redentorista del marxismo. Los pesimistas, en cambio, no pueden coincidir con la interpretación que el “principio de esperanza” hace de la utopía, porque el pesimismo tiene su propia interpretación del ideal socialista: se trata de algo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera* porque no *contiene-en-sí-la-posibilidad-real-de-llegar-*

a-ser algo distinto a lo que es. Tal interpretación no es sostenida porque el pesimista confunda el “socialismo real” con el ideal de Marx, sino porque el principio meliorista que anida en la idea del socialismo exige condiciones y promete resultados que para el pesimista no pueden realizarse debido a la configuración ontológica del mundo y de los hombres. De este modo, para el marxista meliorista la irrealización del ideal socialista es momentánea, ya que precisa del momento adecuado para su advenimiento; en cambio, para el marxista pesimista, el ideal del socialismo es una irrealización definitiva, pues lo que supone es el mejoramiento del mundo, y el *mejoramiento* es precisamente la tesis que el pesimismo rechaza, no por mero capricho acrítico y temperamental, sino porque está sostenido gracias a una comprensión axiológicamente negativa de las leyes del mundo. Si esto es así, es decir, si el marxista pesimista niega el ideal del marxismo, entonces ¿qué lo hace ser marxista? Pues bien, lo que lo hace ser marxista es precisamente lo que el marxismo no encuentra ni en sus profecías ni en su utopía: la maldad y el sufrimiento que el capitalismo genera. En efecto, lo que el pesimista puede encontrar de atrayente en el marxismo se halla en las descripciones críticas que éste lleva a cabo en torno a la realidad presente y viva, la cual, como explicaré en el siguiente apartado, está gobernada por una ley cósmica incapaz de ser erradicada: el πόλεμος.

4. La “schopenhauerización” del marxismo

El título de este apartado no es un simple amaneramiento verbal. Soy consciente de las incompatibilidades, a todas luces irreconciliables, entre los principios filosóficos de la metafísica schopenhaueriana y el materialismo histórico que sirve de fundamento a la concepción marxista de la realidad. ¿No son ambas cosmovisiones tan repulsivas entre sí como lo son el agua y el aceite? Ciertamente lo son.

Se sabe, por ejemplo, que Schopenhauer postula una imagen de la realidad centrada en la idea de una voluntad tan absoluta y determinante que a Marx le parecería el simple formato germano del idealismo platónico, con todo lo que para el filósofo de Tréveris tendría eso de peyorativo. Y ya que, como todo idealista, Schopenhauer postula una realidad estacionaria y no se preocupa por atender a los hechos particulares de los acontecimientos y a las leyes que los rigen, su filosofía, vista con los ojos de Marx, parecería estar repleta de esas fantásticas generalizaciones de la metafísica decimonónica que manifiestan una penosa

carencia de sentido crítico sobre la historia. Además, la concepción del hombre que tiene Schopenhauer, extraña combinación voltairiana de compasión por sus sufrimientos y de repulsión por sus estupideces, sería para Marx la típica actitud del intelectual burgués que se contenta con contemplar pasiva y “filosóficamente” el ser del hombre, pero que no se preocupa por luchar para *transformarlo*. ¡Transformarlo! Nada más ajeno a la filosofía de Schopenhauer que esa posibilidad transformadora en el ser del hombre (Cfr. Schopenhauer I, 2012).

A su vez, las ideas del marxismo le parecerían a Schopenhauer burdas e ingenuas reflexiones sobre temas anodinos que no logran tocar el núcleo último de la realidad y que, debido a su fascinación por los acontecimientos históricos y al hegelianismo que parasita en sus postulados teóricos, se pierde en datos y observaciones intrascendentes. En efecto, mientras la historia es para Marx la clave de bóveda para comprender el mundo, para Schopenhauer es una mera sobrehoz donde pastan y se alimentan las mentes mediocres (Cfr. Schopenhauer I, 2012). Por otro lado, la típica idea marxista que establece una relación de correspondencia entre la “esencia” del hombre y las condiciones materiales de su existencia, proponiendo con ello que no hay una naturaleza humana definida sino una constante transformación de lo que *es* el hombre, y con la cual se abre la posibilidad de la transformación positiva o negativa del género humano, sería vista como una simple fábula carente de fundamento, ya que el hombre está condenado a ser lo que la voluntad hizo de él y, por tanto, no hay posibilidad de cambiarlo ni para bien ni para mal. Así pues, esta filosofía mantiene la idea de una realidad estática y atemporal, ajena a todo historicismo; poéticamente expresada, su premisa fundamental la encontraríamos en el afamado verso de Machado: *hoy es siempre todavía*. O lo que es lo igual: el presente sigue siendo lo que siempre ha sido. De este modo, Schopenhauer torcería sustancialmente la onceava tesis sobre Feuerbach: antes de pretender transformar al hombre, es necesario saber si es *posible*. Y su respuesta es por supuesto negativa.

Así pues, entre estos filósofos alemanes se advierten diferencias irreconciliables en torno a sus principios. No obstante, algo maravilloso parece emparentarlos: la sensibilidad para comprender los fenómenos del mal en el mundo. Pues, aunque cada uno conduce sus reflexiones en direcciones y dominios diferentes, una revisión de sus escritos, por muy

somera que ésta sea, devela una preocupación auténtica por el sufrimiento, que es la expresión definitiva en que se encarna y manifiesta el mal en el mundo. Y si es cierto que “el hombre se halla en el *corazón*, no en la cabeza” (Schopenhauer II, 2012, p. 233), entonces la diferencia de principios entre Marx y Schopenhauer, que hace a sus “cabezas” enemigas, está compensada por la simpatía sufriente de sus “corazones”. Con lo cual volvemos a esa sabiduría ancestral que nos recuerda que el pensamiento y las ideas crean discordia, pero que el sufrimiento emparenta.

Sin embargo, decir que ambos filósofos se preocupan por el sufrimiento no significaría gran cosa si no se dijese también a través de qué ideas fundamentales convergen sus filosofías respectivas. Dejando a un lado las múltiples particularidades que en el pensamiento de cada uno de ellos existe acerca de los fenómenos en los cuales se materializa el fenómeno del mal, se puede decir que ambos comparten como principio unívoco el creer que el mundo está regido por la *ley del antagonismo*.

El término antagonismo es de origen griego y está relacionado con el verbo ἀνταγωνίζομαι, vocablo compuesto por la preposición ἄντα (frente, contra) y el verbo ἀγωνίζομαι (combatir, luchar). Así pues, antagonismo viene a significar la lucha que *algo* sostiene *contra* otro *algo*. Una definición así de amplia y abstracta, puede incluir desde la lucha que entabla una criatura puramente vegetal contra su medio como la lucha puramente psicológica que un hombre mantiene contra sus fobias. En realidad, cualquier tipo de relación antitética, la cual presupone por lo menos la oposición de dos alteridades, puede ser comprendida como la expresión del antagonismo del mundo, máxime si se trata de la oposición de dos entidades *vivas* que se batan entre sí *antagónicamente*, pues “agonía, ἀγωνία, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma” (Unamuno, 2003, p. 234).

En la filosofía de Marx, la idea del antagonismo está representada por una oposición doble: la lucha del hombre contra la naturaleza y la del hombre contra el hombre. Sobre el primer punto, Marx (2012) escribió muy interesantes reflexiones en donde describió que, debido a sus necesidades naturales, el hombre tiene que luchar contra la naturaleza para que, al transformarla mediante su fuerza de trabajo, construya a partir de ella un mobiliario de

objetos (herramientas, alimentos, construcciones, etc.) que le sirvan para su propia conservación y beneficio:

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas materiales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda (p. 130).

Por otro lado, el antagonismo entre los hombres es un punto neurálgico de la mayor parte de las reflexiones presentes en las obras de Marx. En el *Manifiesto del partido comunista*, una de las frases lapidarias de Marx y Engels (1955) dice que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases” (p. 19). Detrás de la idea de la “lucha de clases” yace como principio ontológico la concepción del antagonismo como motor de las transformaciones materiales de las sociedades; un antagonismo que moldea las etapas históricas de la humanidad, que es la base del progreso y que, en última instancia, se presenta como la ley que rige la lógica de la civilización:

Desde el principio mismo de la civilización, la producción comienza a basarse en el antagonismo de los rangos, de los estamentos, de las clases, y por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es lay a la que se ha subordinado hasta nuestros días la civilización (Marx, 1985, p. 52).

Considerado desde otro punto de vista, el antagonismo de la civilización se traduce históricamente en una batalla sin cuartel, en la cual los combatientes adquieren rostros y nombres diferentes, pero en la que la lógica de la guerra sigue siendo una e invariable: la pugna de unos contra otros. Así pues, ya sea que luchen troyanos contra aqueos, romanos contra galos, españoles contra indígenas o, desde el punto de vista económico, reyes contra esclavos, aristócratas contra plebeyos, capitalistas contra obreros, toda oposición implica la idea de una pugna de clase contra clase e, incluso, como muestra el darwinismo y la competencia monopólica, la lucha entre miembros de la misma “especie”. De allí que si “la violencia, la guerra, el pillaje, el asesinato, etc., han sido considerados hasta ahora como la

fuerza motriz de la historia” (Marx, 1979, p. 30), ello se debe a que el mundo está gobernado por la discordia, la competencia y la infame lucha de todos contra todos.

A pesar de que la filosofía de Marx presupone tales ideas en torno al antagonismo, también sostiene que la historia conduce hacia un fin lógico cuya característica en términos sociales es la instauración de un modelo de régimen socialista, cuyo modo de organización, de cooperación y de repartición de bienes y servicios, si bien no significa la consumación del paraíso sobre la Tierra, sí representa la superación del antagonismo con respecto a la “lucha de clases”. Se dijo líneas arriba que tales ideas representan la parte *meliorista* de las reflexiones de Marx, porque a través de ellas expresa su creencia acerca de la posibilidad de que el mundo presente se dirige hacia mejor. En calidad de meliorista, esa concepción tiene como base un doble juicio axiológico, gracias al cual se valora positivamente el ideal futuro y posible del socialismo al mismo tiempo que se valora negativamente la realidad presente y efectiva del capitalismo. En otras palabras: el ahora es malo, pero el mañana será bueno, siempre y cuando sea el mañana revolucionario. Tal como dicen Heller y Feher (1985) refiriéndose a lo que consideran un “mito” más del izquierdismo: “el mito de la Revolución no ha permanecido completamente intacto, pero aún conserva gran energía. Su principio central dice: la Revolución es la línea divisoria entre el presente (malo) y el futuro (bueno)” (p. 71).

Es evidente que el aspecto meliorista de Marx está ligado con la descripción imaginativa y no con la descripción crítica de su pensamiento. Lo cual quiere decir que su idea axiológica sobre el bien (o lo mejor) apunta a una realidad que no existe en el presente, pues en éste sólo existe el origen y el imperio del mal, cuyos fenómenos Marx encuentra en el la mecánica del capitalismo, en el empobrecimiento espiritual de los trabajadores, en la explotación del hombre por el hombre, en la pauperización de los muchos a favor de los pocos, etcétera. Y esa visión dantesca de la realidad, es básicamente la que le sirve, ya no a Marx, sino a Schopenhauer (2009) para mostrar que “en todas partes hay un adversario. La vida es una guerra sin tregua, y se muere con las armas en la mano” (p. 77). Y con tales palabras se resume sustancialmente la cosmovisión que tiene Schopenhauer acerca del antagonismo. En su filosofía, netamente pesimista, cada criatura, incluido por supuesto el hombre, se halla en una guerra sin salida, donde los unos se ven en la necesidad de

aprovecharse de los otros gracias al imperio que sobre el cosmos entero ejerce la “voluntad de vivir”, la cual es premisa y conclusión de la guerra misma. El estado de civilidad del hombre es considerado en este pesimismo como una mera mascarada que no prueba ninguna presunta mejoría en la vida humana, sino que sólo encubre falsamente su naturaleza antagónica y perversa (Cfr. Schopenhauer, 2009). Y en la medida en que la filosofía schopenhaueriana no postula ninguna posibilidad real de poder mejorar la vida humana, habiendo así en su pensamiento la concepción de una suerte de *lucha por la vida* regente del mundo natural, donde no hay propiamente criterios teleológicos para decir si éste ha progresado o se ha corrompido, se hace evidente que el carácter antagónico del mundo es un estado insuperable e inmejorable. De allí que las ideas socialistas que para Marx representan el aspecto de una transformación axiológica y materialmente positiva del mundo humano, en la filosofía de Schopenhauer no encuentren lugar más que en el apartado de las más cándidas fantasías.

Así pues, en la filosofía de ambos pensadores subyace como principio ontológico la idea del antagonismo del mundo. Marx acentúa ese antagonismo en el nivel de los fenómenos sociales y Schopenhauer en el nivel de la metafísica, pero esa diferencia de dominio no hace variar el principio mismo. Siendo así, pienso que hay una máxima ancestral capaz de resumir y enlazar mutuamente la sabiduría de ambos pensadores alemanes: πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι (Heráclito, Fr. 53).⁵ Así es, tanto el pesimismo como el materialismo histórico, el primero al interpretar el cosmos como “el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos” (Safranski, 2013, p. 12), y el segundo al interpretar la historia como una “lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta” (Marx & Engels, 1955, p. 20) entre los hombres, no son sino diferentes formas de expresar que *la guerra es el padre de todas las cosas*.

Al llegar a este punto, ya es posible comprender los elementos filosóficos que permiten pensar la filosofía de Marx en sentido pesimista. Si, como se dijo, el marxismo, en cuanto atiende a la descripción crítica del mundo real (el capitalismo), manifiesta un profundo trasfondo pesimista al valorarlo negativamente como origen y mantenimiento de grandes *males* sociales; y, además, si al describir imaginativamente la situación del posible esquema

⁵ La guerra es el padre de todas las cosas.

social del porvenir revolucionario (socialismo), se manifiesta meliorista y esperanzador por valorarlo positivamente, se muestra entonces que la filosofía de Marx únicamente tiene los “pies en la tierra” al describir los males de la vida, pero no los posibles bienes. Se trata de una filosofía cuya única verdad segura y científica está en saber que el capitalismo anida la inequidad y la injusticia, la miseria de unos y la pobreza de la mayoría; en suma: que la realidad entera es una fábrica que produce, más que mercancías, carnada para alimentar a la desdicha.

Así pues, la schopenhauerización del marxismo implica la tentativa de considerar la teoría de Marx sin sus aspectos redentores y melioristas, quedarnos únicamente con su descripción de los males de la vida y elevarlos al nivel estacionario y mítico —como la “voluntad” de Schopenhauer— de los males irremediables. Esa “elevación” supone considerar la realidad antagónica de las clases como un estado inalterable de la vida humana y contemplar la historia como la monótona sucesión de pugnas que están regidas por una ley cuya vigencia no puede suprimirse y cuyos actores, los hombres, no pueden ser transformados ni para bien ni para mal, sino tan sólo repetirse como un absurdo mar cuyas olas se suceden continuamente, pero cuyo oleaje permanece siempre. La schopenhauerización de Marx significa, pues, extirpar del marxismo los apéndices melioristas y utópicos, y dejarlo únicamente con su osamenta oscura, aquella en la que se nos recuerda que sin antagonismo no hay vida ni puede haberla. He allí, en la contemplación dialéctica del πόλεμος al que está condenado el ser social del hombre, donde puede comprenderse que la vida humana está condenada a una eterna “lucha de clases”, de violencias, de abusos y de pillajes.

5. Conclusión: noir au lieu de rouge

Marcuse (1959) dice que “los grandes pesimistas fueron utopistas sin remedio” (p. 49). Marx no se consideró a sí mismo un utopista y menos quizás un pesimista, pero a estas alturas de la reflexión histórica y de los estudios en torno a sus ideas, es manifiesto que sí fue un “utopista sin remedio”; falta saber ahora si también por ello pertenece a la clase de los “grandes pesimistas”. Para Tusquets Turrats (1963) Marx fue en el fondo un “optimista

a largo plazo” (p. 336).⁶ Y en ello hay algo de razón. Si es así, parece entonces que la relación que Marcuse establece al decir que los grandes pesimistas fueron también utopistas sin remedio parece no ser aplicable a Marx. Sin embargo, considero que una mirada más profunda acerca del carácter de la filosofía marxista puede mostrar los elementos suficientes para corroborar la tesis marcusiana en el propio pensamiento de Marx. Pues, en efecto, su innegable “optimismo a largo plazo” es tan sólo la respuesta teórico-práctica para querer trascender su arraigado pesimismo. En otras palabras: Marx es un “optimista” —más bien meliorista— mientras centra su atención en el ideal moral e histórico que proyecta en sus teorías (la utopía del socialismo), pero si lo hace es porque elige no querer la vida tal como la vida sobrevive. En el fondo, Marx es un filósofo-dinamita: su pensamiento está cargado de grandes impulsos destructivos. “El marxismo [...] se propone nada menos que acabar con occidente” (Cropsey, 2009, p. 777). ¿Por qué? Pues porque es una filosofía cuyo propósito fundamental está en querer cambiar el mundo, precisamente porque el mundo, tal como está constituido en el presente capitalista, no vale la pena ser prolongado.

Así pues, el meliorismo superficial de Marx se alimenta de su hondo pesimismo y, por ello, la utopía que plantea es la expresión de un espíritu que está insatisfecho con su mundo y que espera activamente el día en que éste advenga en paraíso, ya que, como apuntó Schumpeter (1996): “*El socialismo marxista también pertenece a los subgrupos que prometen el paraíso sobre este lado de la tumba*” (p. 5).

Marx no fue un utopista en el sentido en que lo fueron Owen y Fourier, pero sí en un sentido nuevo que por más nuevo que se quiera imaginar también tiene mucho de *utópico*. En efecto, ya he dicho que la utopía puede entenderse en dos sentidos: como el lugar que no existe ni tiene posibilidades de existir, y como el lugar que no existe en el presente, pero que no por eso carece de posibilidades para existir (Cfr. Jonas, 1995; Flores Olea, 2010; Sánchez Vázquez, 2007). La filosofía de Marx plantea como posibilidad real y *necesaria* el advenimiento del socialismo y, por ello, se podría pensar que su utopía es del segundo tipo, es decir, de los lugares que no existen actualmente, pero que, dadas ciertas condiciones necesarias así como un número de elementos indispensables para su consumación, puede

⁶ Tusquets Turrats, en un ensayo agudo e ilustrador, llama a Marx “optimista a largo plazo”, pero según he dicho en la nota 2, prefiero el término meliorismo para calificar su filosofía.

llegar a realizarse. El “socialismo real” ha demostrado ser distinto a los principios del marxismo y anidar contradicciones internas y externas insalvables, de modo que no se puede ver en él la realización de la utopía marxista. ¿Se darán algún día las condiciones materiales y “espirituales” (organización, cohesión, participación conjunta) para la realización de la revolución que establezca definitivamente la transición del “infierno” capitalista al “paraíso” socialista? Los partidarios del “principio de esperanza” creen que sí, pues consideran posible que tales condiciones materiales y tal cooperación entre los hombres pueda acaecer algún día; pero los pesimistas absolutos optan por negar dicha posibilidad, pues para ellos pensar en torno a lo posible no es, como se cree comúnmente, fantasear con lo que uno quiera, sino considerar la realidad en sus justos alcances y probabilidades, para que a partir de la comprensión del estado de cosas del presente, puedan preverse las cosas realmente posibles del futuro.

El estado presente de las cosas de nuestro siglo muestra un panorama desalentador para la utopía marxista: la increíble adaptación del capitalismo pese a sus contradicciones y diversas crisis, una clase trabajadora contentadiza con los estímulos laborales y con el confort que brinda el *panem et circenses* de la tecnociencia y el espectáculo modernos, la desilusión general causada por los anteriores proyectos fallidos de corte “socialista”, la falta de auténtica cohesión social y de convicciones entre la gente y, para resumir esta lista que podría ser extensísima,⁷ el sentimiento de impotencia que tienen las personas al sentirse superadas, individual y conjuntamente, por ese Leviatán de dos cara que, o bien tiene el aspecto del poder político, o bien el aspecto del poder económico. Una situación así, ¿nos permite creer en la *posibilidad real* —no fantasiosa— para consumir la utopía marxista? A mi parecer, creer que existe tal posibilidad no es menos arbitrario e ilusorio que creer en la posibilidad de que reinen globalmente los filósofos platónicos. No sin ironía, el propio Schopenhauer (2009), decía burlescamente acerca de su propia utopía: “si gustáis de planes utópicos, os diré, que la única solución del problema político y social sería el despotismo de los sabios y los justos [...] Esta proposición es mi utopía y mi república de Platón” (p. 149).

⁷ Reitero: *auténtica* cohesión social. Y no la parafernalia efímera y desorganizada que de vez en cuando tiene lugar en diversas partes del orbe, sobre todo aquella que surge gracias a los acontecimientos que consiguen despabilar por algunos días o semanas el amodorramiento de la sociedad y que sirve —o eso parece— para infundir nuevamente solidaridad y entusiasmo a todo un pueblo, principalmente a esos cretinos desarraigados y desorientados a los que se les llama comúnmente el “presente” y el “porvenir” de la humanidad, es decir, los jóvenes.

Naturalmente, el filósofo pesimista sabe que ese “plan utópico” es imposible de llevar a cabo a partir de las condiciones del presente, y no precisamente porque Schopenhauer crea que toda fantasía es irrealizable, sino porque la fantasía que subyace a la utopía —y aquí podemos hablar tanto la platónica como la marxista— hace depender sus posibilidades del trabajo conjunto de unos seres que son fundamentalmente egoístas.

En resumen: podemos ver que una parte del pensamiento de Marx es innegablemente meliorista, sobre todo en su aspecto “profético” y axiológicamente positivo, del cual dependen en gran medida los bríos revolucionarios y militantes que inciden en sus simpatizantes. Es este el aspecto que más aproxima al marxismo a los idealismos de diverso género, porque lo convierten en una filosofía de tentativas y elucubraciones imaginativas. Si esto lo “rojo” del marxismo, entonces la historia y el presente demuestran que lo rojo del marxismo no es tan intenso que pueda enrojecer la realidad oscura del capitalismo. La otra parte de la filosofía de Marx, aquella en la impera el estudio analítico de la sociedad capitalista, la disección de sus distintas relaciones y complejos, es su aspecto “negro”, dantesco, schopenhaueriano. Y no sólo eso; también es lo que le queda al marxismo de real, pues, en efecto, la vigencia de Marx depende más de sus descripciones sobre la maldad derivada del sistema de propiedad privada de los medios de producción que de sus arengas sobre la “tierra prometida”. De otro modo: si el marxismo sigue vivo no es tanto porque siga encendida la llama de la lucha, sino más bien porque sigue al rojo vivo la llama del mal que alimenta la miseria de la vida. De allí que la lucha que sigue en pie, y que cada día más se rarifica, sea tan sólo una consecuencia del mal que sigue operando, y que cada día más se sofisticada.

Por ello, querer menospreciar la filosofía de Marx por el “fracaso” que tuvieron sus “profecías” con respecto a la instauración del régimen proletario y a la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, es proceder de manera muy superficial con una teoría cuya profundidad no se halla precisamente en las “profecías”, sino en las “realidades” que describe y explica. Por lo tanto, la schopenhauerización del marxismo, es decir, su interpretación en sentido “negro” y pesimista, aparece como una explícita apropiación axiológicamente negativa de las ideas de Marx, pero al mismo tiempo se

ostenta como la justipreciación de las leyes del mundo, cuya única legalidad hasta ahora ha sido la preeminencia ontológica del antagonismo.

Para concluir, es preciso decir que la consideración pesimista del marxismo, ciertamente, es poco compatible con la idea “roja” de la lucha organizada y comprometida. El pesimista, que postula una naturaleza humana incapaz de ser modificada axiológicamente, ¿por qué razón o ideal lucharía? Ciertamente, por ninguno, pues para el verdadero pesimista todo ideal está arruinado desde el momento mismo en que se siente caído en el seno de la vida. Nacer es ser arruinado. Porque al nacer se nos arroja, como a los gladiadores, a la arena de la vida, lugar donde o se mata o se muere. ¿Cómo puede haber entonces fraternidad en una vida cuya relación es la competencia desde el momento mismo en que se nace? Se dirá que hasta los mismos gladiadores cooperaban entre sí, así como en la vida cada uno de nosotros coopera con sus familiares y amigos, y que allí está la prueba de la posible unión que puede dar vida a la revolución de una lucha organizada al grito de “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Pero, el problema no es que esa fraternidad pueda darse, sino cuánto puede durar antes de empezar a deformarse. Pues también más de un gladiador, un amigo, un familiar y un proletario, apenas viesan la oportunidad de sacar ventaja a costa de sus compañeros, no dudarían en velar por su propio beneficio: *vita arena est*. Y la razón de tal discordia que gobierna la vida, no es vista por el pesimista como un fenómeno que dependa de la praxis humana. Es algo más originario, mucho más próximo a nuestra vida animal y vegetativa que a nuestra vida racional. Schopenhauer diría, y básicamente todo pesimismo llega al mismo punto, que se trata de una fuerza ciega y omnipotente imposible de erradicar. Por lo tanto, no es que el pesimista interprete *pesimistamente* al marxismo por su falta de voluntad para la praxis política, sino que renuncia a tal praxis porque lo que interpreta pesimistamente es tan sólo lo que el marxismo busca transformar: la realidad del mundo. Y con ello, el pesimismo reintroduce al marxismo en la intuición que le brinda desde dentro toda su fuerza filosófica: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*.

Referencias

- Cropsey, J. (2009). Karl Marx. En L. Strauss y J. Cropsey (Comps.). *Historia de la filosofía política* (pp. 754-778). México: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1998). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona: Debarris.
- Flores Olea, V. (2010). *La crisis de las utopías*. Barcelona: Anthropos.
- Heller, Á. y Feher, F. (1985). *Anatomía de la izquierda occidental*. Barcelona: Península.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Marcuse, L. (1956). *El pesimismo*. Buenos Aires: Leviatán.
- Marx, K. (1979). La ideología alemana. En K. Marx y F. Engels. *La ideología alemana. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Tesis sobre Feuerbach*. México: Cultura Popular.
- _____. (1985). *Miseria de la filosofía*. Moscú: Progreso.
- _____. (1990). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____. (2012). *El capital I. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1955). “Manifiesto del partido comunista” en *Obras Escogidas I*. Moscú: Progreso.
- Nikolic, M. (1995). *The causes of the breakdown of “real-socialism”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega y Gasset, J. (2005). El tema de nuestro tiempo. En *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*. México: Porrúa.
- Popper, K. (1952). *The open society and its enemies. Vol II. The hide tide of prophecy: Hegel, Marx and aftermath*. London: Routledge.
- Rothman, H. (1972). *La barbarie ecológica. Estudio sobre la polución en la sociedad industrial*. Barcelona: Fontamara.
- Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. México: Tusquets.
- Sánchez Vázquez, A. (2007). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schopenhauer, A. (2009). *El amor, las mujeres y la muerte*. México: Coyoacán.

- _____. [2012]. *El mundo como voluntad y representación* (Vols. I-II). México: Fondo de Cultura Económica.
- Schumpeter, J. A. (1996). *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Routledge.
- Tusquets Turrats, J. (1963). Pesimismo y educación en la Unión Soviética. En *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*. Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Unamuno, M. (1983). La agonía del cristianismo. En *Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo*. México: Porrúa.