

# Ensayos

## SOBRE LA UTOPIA SOCIALISTA (\*)

Nietzsche trató de fijar la eternidad, aquí y ahora, con su teoría del eterno retorno y creación renovada de los seres y las cosas, para que ella no fuese la compensación intemporal de los sufrimientos temporales. Todos los ideólogos humanistas tratan de ofrecer un paraíso inmediato a cambio de la puesta en práctica de sus soluciones. Sólo Marx propugnó unas soluciones para el logro de una situación especial, intermedia, sin límites de poder ni tiempo, cuya función única de puente, hacia un paraíso tan difuso como aplazado, bastaría para justificar todos los excesos que en ella se cometiesen. Y esto es lo grave del marxismo, el aplazamiento de su promesa, porque todos los que colocan más allá de un presente cognoscible y práctico, la realización de su objetivo esencial, no hacen otra cosa que negar su viabilidad: el dictador que dice preparar, con sus procedimientos excepcionales, un más allá democrático, no hace otra cosa que negar las posibilidades democráticas de su situación; la religión que asegura la felicidad para el otro mundo parte del supuesto de que en éste no hay felicidad posible; el socialismo que dice defender el humanismo en una sociedad de hombres libres para más allá de un feroz Estado totalitario, está negando la validez de su humanismo de hoy y de cada día que pasa.

Nada hay de extraño en estas verdades elementales que nos ofrece la vida de todos los días: los dictadores no son demócratas; las religiones creen que este mundo es un valle de lágrimas; los socialistas se niegan a respetar el valor de cada individuo. Lo extraño sólo puede producirse cuando los que no confían en las realidades de la existencia que vivimos, tratan de engañarnos haciéndonos creer que cuentan con los valores de hoy, con los valores que juegan en nuestro efímero existir, con los que tenemos que jugar. En esta inconsciencia es donde puede radicar la gravedad de unos

---

(\*) Del libro *Marcuse y el socialismo. El socialismo imposible*. Editorial Paraninfo, Magallanes, 21, Madrid, próximo a aparecer.

paraísos lejanos ofrecidos como una continuación mejorada de hoy que palpita en nuestra realidad. Por eso, puestos a medir la calidad de cada postura, habrá que proclamarla positiva en el dictador que exalte la fuerza, en la religión que exija el ascetismo en esta vida de dolor, en el socialismo que declare —sin tapujos— que la solución de todos los problemas se encuentra en la anulación del individuo. Se comprende que en esta sinceridad radique la potencia de todas las ortodoxias que se enfrentan con la vida del hombre decaído (del que perdió el paraíso y anhela volver a otro paraíso) sobre la base de negarle sus ilusiones vanas del presente.

De los escasos trazos con que Marx hizo su apunte de paraíso socialista para más allá del «período de la transformación revolucionaria, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado», para más allá de ese super-Estado creador del «Hombre Nuevo», creo yo que el lector conoce ya todos ellos: vida «natural» en libertad, sin Estado, sin dinero, sin mercancías, con una producción hecha por puro gusto por los hombres libres, voluntariamente asociados, sin división del trabajo, alternando funciones y actividades, viviendo el trabajo sólo como acción de la propia vitalidad y como acto de amor a los demás («Me convertí, para ti, en el mediador entre tú y la especie..., supe que me ratificaba en tu pensamiento y también en tu amor» (1) y disponiendo de mucho tiempo libre para el individuo, según el manoseado texto de *La Ideología Alemana*, pueda «cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado en el crepúsculo, criticar después de la cena».

Engels fue más parco, literariamente hablando, en la descripción del paraíso: «El primer acto por el cual se manifiesta el Estado realmente como representante de toda la sociedad, es decir, la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la sociedad, es al mismo tiempo el último acto propio del Estado. La intervención del Estado en los asuntos sociales se hace progresivamente superflua y acaba por languidecer. Al gobierno de las personas se sustituye la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción. El Estado no es «abolido»; muere... A partir de este momento los hombres harán su historia plenamente conscientes... La Humanidad saltará del reino de la necesidad al reino de la libertad» (2).

Para Bogdanov, uno de los fundadores del bolchevismo con Lenin, el paraíso socialista consistirá en «la fusión de las vidas personales en un todo colosal, armónico en las relaciones de sus partes, agrupando sistemáticamente

(1) MARX en la recopilación *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, I-III, pág. 546. Dietz Verlag, Berlín, 1932.

(2) *Anti-Dühring*, págs. 304, 305 y 307. Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

todos los elementos para una lucha común, la lucha contra la interminable espontaneidad de la Naturaleza» (3).

No puede llamar la atención, antes al contrario, la reacción de algunos socialistas actuales ante estos cuentos de hadas o ante peligrosas imprecisiones como el «todo colosal» de Bogdanov. Sin embargo, el problema de los discrepantes sigue siendo el mismo porque todo parte de que el ideal final, aplazado, no puede cubrir de ninguna manera la inmediata destrucción de la iniciativa individual y la imperiosa necesidad de acabar sistemáticamente con la libertad para poder mantener la negación de la propiedad, que son —la no iniciativa y la no propiedad— los dos auténticos fines de todo socialismo, aunque se presenten como simples medios y medios transitorios. Pero, de todas maneras, merece, la actitud de los discrepantes, nuestra atención por lo que pueda haber de realismo en sus críticas o en su afán de concretar algo más las promesas socialistas para el futuro.

El socialista alemán Wolfgang Abendroth declara abiertamente que «la sociedad sin clases es una *sociedad humana* y no está colocada fuera de la perspectiva histórica ni es un *paraíso*» (4), y el yugoslavo Mihailo Marcovic, en la misma línea de cruda sinceridad, apunta directamente a Marx, con sus baterías, cuando critica a los filósofos que «tienden a imaginar al hombre futuro como un ser libre de todas las contradicciones, de todas las formas de alienación, como una criatura despreocupada que consagra todo su tiempo a amar, jugar y disfrutar de la naturaleza. Sin embargo, la experiencia de aquellos países que fueron escenario de revoluciones sociales victoriosas y se esforzaron por edificar un mundo nuevo, no parece confirmar esta visión exageradamente optimista del futuro» (5). Y Marcuse se alinea, aunque sea ocasionalmente, con Marcovic al decir: «Aun así, es difícil imaginar lo que haría o dejaría de hacer el individuo completo de Marx, sencillamente en términos de ocupación y ocio. Existe un lamentable fondo de verdad en las censuras malévolas contra la visión de los individuos libres que pasan el día alternando entre la pesca, la caza y la actividad creadora» (6).

El socialista francés Maximilien Rubel, colaborador, en alguna de sus obras sobre Marx, del laborista Bottomore, no vacila en afirmar que «en cierto sentido, Marx es el más utópico de los utopistas: poco preocupado acerca de la ciudad futura, consagrado a destruir el orden existente, eleva

---

(3) V. UTECHIN: *Filosofía y sociedad: Alexander Bogdanov*, pág. 181 de «Revisiónismo».

(4) *La planificación y la sociedad sin clases*, en «Humanismo Socialista», pág. 405.

(5) *Humanismo y dialéctica*, en «Humanismo Socialista», pág. 114.

(6) *¿Un humanismo socialista?*, en «Humanismo Socialista», pág. 129.

la revolución al nivel de un requisito absoluto... En otras palabras, el hecho de que trabajadores adquieran conciencia de su alienación equivale *eo ipso* a que se capaciten tanto para destruir el capitalismo como para construir la utopía; una sociedad sin clases, sin Estado, sin dinero» (7). En este orden de cosas, Rubel participa de la misma posición crítica que los neosocialistas anteriormente citados; sin embargo, él trata de encontrar en el paraíso de Marx algún elemento concreto de solución realizable y cree encontrarla en el microcosmos social y localizado de una comuna cooperativa, sin intelectuales jacobinos ni dirigentes profesionales. «En el pensamiento de Marx —nos dice— la comuna de productores, la empresa cooperativa, la unidad de trabajo y cultura —en síntesis, la ciudad sin Estado ni dinero de la utopía— representan la resurrección, aliada a la tecnología moderna, de la comuna rural arcaica y de la cuña del comunismo primitivo» (8).

Esta comuna de productores no suele ser tratada con amplitud por ningún ideólogo socialista. Hay alusiones, en el profesor australiano Kamenka, *a su espíritu*, como fruto de la «creatividad espontánea, pero cooperativa, que distingue al hombre como ser universal y social del animal» y, en Matilde Niel, *a su necesidad*, como «colectividades pequeñas y responsables», para que la tecnología aparezca controlada «por la razón, por la amistad». Sin embargo, entre los políticos socialistas, con experiencia de Gobierno, no son pocos los que hablan resueltamente en contra. Una vez más, salta, como liebre perseguida por los galgos, la libertad, que por lo visto, había encontrado, en los países socialistas, refugio en la comuna de productores, en la empresa cooperativa, como antes en los Consejos Obreros de autogestión; se trata de esa maldita libertad de iniciativa, de criterio de gestión, que inexorablemente conduce a la personalización de beneficios, a la propiedad, a la idea de mercado, etc. El secretario del partido comunista polaco Gomulka, en mayo de 1957, en informe al Comité Central, señaló resueltamente que «si cada fábrica se convirtiese en una especie de cooperativa de los trabajadores, todas las leyes que rigen la empresa capitalista entrarían inmediatamente en vigor y producirían los resultados acostumbrados. La planificación y la administración centrales... tendrían que desaparecer.»

Marcuse, que criticó la visión del hombre ideal de Marx, con tiempo libre suficiente para cazar y pescar, pudiendo alternar su trabajo necesario con el cuidado de algún ganado doméstico y teniendo la libertad para criticar, por la noche, en las Asambleas, a sus mandatarios en la gestión de las asociaciones productivas, no oculta su pavor ante la posibilidad inmediata de que esta

(7) *Reflexiones sobre Utopía y Revolución*, en «Humanismo Socialista», pág. 236.

(8) *Ibid.*, pág. 238.

pacífica y democrática visión se convierta en real a través del capitalismo. Veamos con cuánta despreocupación intelectual lo dice: «Si esta visión se convirtiera en realidad mañana (¡y ahora existen muchas posibilidades de que se concrete, posibilidades que no existían cuando escribió Marx!), implicaría la negación misma de la libertad y la Humanidad» (9). ¿Es que la holgura económica y el tiempo libre para poder dedicarse a esparcimientos deportivos, como la caza y la pesca, pueden calificarse de manifestaciones inhumanas? ¿Es que alternar el trabajo con un *hobby* puede significar un ataque a la Humanidad? ¿Y quién puede aceptar como negación de la libertad el ejercicio diario de la crítica? El hecho de que el capitalismo haya conseguido cambiar las circunstancias y los supuestos que Marx tenía ante los ojos, cuando formuló su ideal de vida del «hombre completo», no puede cambiar el valor objetivo de esos logros humanos. No cabe, dentro de un cierto nivel de coherencia intelectual, que objetivos del socialismo sean calificados de inhumanos por el solo hecho de que puedan ser llevados a cabo por el capitalismo. Comprendemos el disgusto de Marcuse o de cualquier socialista al ver al proletariado mostrando conformidad con el principio de placer, que esas realizaciones pongan en línea de vigencia, e integrándose a las otras clases sociales para vivir prácticamente los efectos de una lucha irracional superada; se trataría, en todo caso, de un disgusto político al quedarse sin base para su revolución proletaria; pero lo que no es admisible es que se intente cambiar el signo que esas realizaciones objetivamente tengan y, menos aún, que con ese cambio ilógico de signo se persiga, en nombre del humanismo, cambiar los objetivos idealistas y lejanos del paraíso socialista por otros más duros y crueles para el individuo, con el objeto de fortalecer más, si cabe, la fase dictatorial, totalitariamente planificadora, absolutamente destructora de la iniciativa individual y sistemáticamente contraria a toda disconformidad, que el socialismo impone en ese primer período, llamado transitorio y que nunca ha rebasado. Según Marcuse, hoy, ante las innovaciones de la sociedad tecnológica, «el humanismo socialista ya no se puede definir en términos del individuo, de la personalidad redondeada ni de la autodeterminación» (10). Que es lo que él persigue siempre, por unos caminos o por otros, y sea cual fuere el tema que se aborde.

Cuando le conviene, Marcuse saca a relucir el amplio concepto que Marx tuvo de la libertad desde sus primeros manuscritos, pero ahora que le molesta esa visión del «hombre completo» en el paraíso socialista, no tiene inconveniente en asegurar que «en verdad, Marx revisó sus primeras ideas acerca de

(9) ¿Un humanismo socialista?, en «Humanismo Socialista», pág. 129.

(10) *Ibid.*, y en la misma página.

la libertad humana *al abstenerse de repetir estas visiones prácticas* y al examinar las condiciones de la liberación *antes* que las de la libertad conquistada» (11). El no es solamente partidario de ofrecer ningún paraíso, sino tampoco ningún anticipo —bueno o malo— de lo que vaya a ser la vida postcapitalista, que con tanto ahínco persigue y anhela, por el simple hecho de ser postcapitalista, pero que los demás tenemos derecho a considerar si nos conviene o no por motivos objetivos. Su argumento de tipo puramente formal y sofisticado no puede convencer al «hombre normal», el cual no desea cambiar realidades evaluables por incógnitas que se quieren presentar como no despejables. He aquí los argumentos de Marcuse en su libro *El marxismo soviético* (12): «No existe teoría marxista a la que quepa denominar, con pleno sentido, una "visión del mundo" en relación con las sociedades postcapitalistas, sean éstas de carácter socialista o no. No existe una teoría marxista del socialismo, porque las leyes antagónico-dialécticas que rigen la historia pre-socialista, no son aplicables a la historia de la Humanidad libre, y la teoría no puede predeterminar las leyes de la libertad. La teoría marxista tampoco puede "profetizar" más allá de las tendencias demostrables de la sociedad capitalista. El carácter esencialmente histórico de la teoría marxista *excluye las generalizaciones no históricas.*»

Hago punto y aparte para que el lector sopesé la gravedad de una argumentación que su autor, probablemente, sólo consideró como hábil. Se reconoce lo que vengo defendiendo en este libro: no existe una teoría del socialismo; desde luego, marxista, de ninguna manera, porque ninguna ha pasado de la crítica del capitalismo; y no puede haber una teoría del socialismo porque no tiene fines propios, ya que los que maneja pertenecen al anarquismo; el socialismo se agota en la negación de la propiedad privada, negación que es el medio que no puede ponerse al servicio del hombre libre porque requiere la supresión de todas las libertades para mantenerla vigente; el anarquismo tiene el recurso último de llevar su teoría, del hombre no coaccionado por ningún poder, hasta el extremo del anarquismo individualista, aceptando, como Marx Stirner, que sin propiedad no hay libertad, pero desarrollando un proyecto funcional de vida anárquica; en cambio, el socialismo no puede ofrecer otra vía funcional que la de un capitalismo degenerado, con el capitalismo del empresario único, monopolista, dictatorial, y ante esa realidad, en la que convergen todas las lacras y defectos del capitalismo, no le cabe ningún recurso a nada que sea verdaderamente social, porque la libertad renace ante cualquier convocatoria sincera a lo pluri-individual y, con la li-

(11) *Ibid.*, e igual página. Subrayados míos (J. M. DE B.).

(12) Página 145. Subrayado mío (J. M. DE BEDOYA).

bertad, renace la idea de propiedad. Sin embargo, esta cuestión no es la que ahora nos interesa, sino la falacia de «las generalizaciones no históricas» cuando se trata de cualquier visión del momento postcapitalista, de presentar una posible práctica del marxismo. Entonces, se pretende olvidar que el marxismo ha adquirido un nuevo carácter y contenido históricos cuando el socialismo gobernante lleva más de medio siglo en Rusia, más de veinte años en varios pueblos europeos y en China y más de diez años en Cuba. Es decir, que nosotros sostenemos que la teoría marxista y la socialista no marxista (siempre influenciada por el marxismo) puede «"profetizar" más allá (13) de las tendencias demostrables de la sociedad capitalista», porque las sociedades o pueblos marxistas y socialistas son fenómenos reales y ya vividos con sus tendencias perfectamente conocidas, estudiadas y demostrables. No hay ninguna razón válida para que Marx estudiara y trabajara sobre lo que él estimó que eran tendencias de una sociedad capitalista, con menos de medio siglo de actuación, y no sea posible hacer lo mismo con una sociedad socialista y desde un punto de vista socialista. ¿Quién ha dicho que muchas de las leyes antagónico-dialécticas que regían la historia presocialista no sean aplicables al capitalismo de Estado socialista? Y si la dialéctica es un método de crítica, sobre todo de crítica de las relaciones sociales, ¿por qué los marxistas no van a aplicarla a la realidad social que ellos han creado en muchos países para «"profetizar" más allá de las tendencias demostrables de la sociedad capitalista?». Aplicarse el método dialéctico a su propia experiencia, con honestidad (no como hacía Stalin al excluir el principio clave de la negación), permitiría a los marxistas conocer las tendencias de toda sociedad postcapitalista, de toda sociedad negadora de la iniciativa individual, del mercado libre y de la propiedad privada, y prever (ya que no predeterminar) el desarrollo ulterior. Todos los estudiosos tenemos derecho a que el marxismo, lo mismo que el laborismo, nos ofrezcan los resultados de un serio trabajo dialéctico sobre sus experiencias vividas para saber qué es lo que nos ofrecen de atractivo como resultado de las tendencias funcionales de una sociedad socialista.

---

(13) Ya vemos cómo MARCUSE no cree que se pueda trazar el esquema funcional de una Humanidad libre. A él le basta con que se destruya el capitalismo. Por no creer, no sólo no cree en los Paraísos futuros, sino que tampoco cree en su posible duración. Veamos: «Los paraísos perdidos son los únicos verdaderos, y no porque, retrospectivamente, la alegría pasada parezca más bella que lo que realmente fue, sino por que sólo el recuerdo procura la alegría sin esta angustia nacida de su carácter pasajero, dándole así una duración que de otra manera es imposible.» Página 202 de *Eros et Civilisation*, Ed. Minuit. París, 1963.

Por cierto, resulta inaceptable la traducción de la Edición Seix Barral, 1968, cuando en este párrafo asegura que la alegría pasada (o goce) *era realmente* más bella (o más hermoso).

A pesar de su oportunista oposición a toda anticipación sobre la vida socializada, Marcuse ha ofrecido también su versión del paraíso socialista. Ya hemos recogido su estampa en la página 298 de este libro. No puede ser más utópica y menos funcional; más ajena a las contradicciones de la vida y menos próxima a la realidad pasional de los hombres. Parece imposible que mentes rigurosas y trabajadoras como las de Marx y Marcuse sean capaces de caer en ingenuidades tan abultadas. A su vez, Marx acusaba a Fourier de proceder «con toda la ingenuidad de una *grisette*» cuando imaginaba el trabajo socializado como simple diversión en lugar de considerarlo como «tremendamente serio y que al mismo tiempo implica el esfuerzo más intenso» (14); y Marcuse critica a Marx porque «negó enfáticamente» que el trabajo pueda convertirse en un juego como anhelaba Fourier. A Marcuse no le importa contradecir la realidad de tantos y tantos trabajos *necesarios* a la sociedad que no pueden ser agradables y la imposibilidad psíquica de que ninguna tarea llevada a cabo por obligación se transforme en diversión o juego; para él, su paraíso preconcebido, tiene que asentarse *sobre una relación de la felicidad con la racionalidad que suponga la previa desaparición*, en esta última, *de cualquier vestigio del principio de rendimiento*, de cualquier influencia de la idea de productividad. ¿Es que se puede condicionar el funcionamiento de la razón humana, de cada racionalidad actuante, decretando la inutilización de elementos por ella ponderables en cada caso? ¿Qué hombre puede imponer a los demás que su razón deje de considerar factores de eficacia, de abundancia, de uso, de estética, de sensibilidad, de comodidad, de generosidad, de facilidad distributiva, etc.? ¿No pretende Marcuse situarnos en el trance poco intelectual de desear una fantasía extrahumana o tal vez antihumana? Por otra parte, Marcuse olvida que la felicidad exige muchas veces que el principio de rendimiento sea aplicado, por la razón, a mundos muy diversos: en la economía de la sensibilidad, del dolor, de los sentimientos, de la verdad y de la esperanza, muchas decisiones y actitudes necesitan de un previo razonamiento —para saber ganar o para saber perder— que en el mecanismo mental humano no puede ser ya otra cosa que un cálculo de resultados (con el signo más o con el signo menos), valorando cuantía y calidad, respecto a emociones, desgastes físicos, fuerza vinculativa, conveniencias, intensidad de la oportunidad y decisión, y naturaleza de los plazos. El propio Marcuse no puede prescindir de este cálculo en todos sus razonamientos, incluso cuando nos promete la muerte elegida y sin dolor para su sociedad no represiva.

---

(14) *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz Verlag, Berlín, 1953, página 505, en los borradores de la versión primitiva que figura como Apéndice en esta edición y no en otras.



Tomemos el tema, como ejemplo, analizando sus palabras: «Como todas las otras necesidades, la muerte puede ser convertida en racional indolora» (aquí ya tenemos la economía del dolor como supuesto racional); «los hombres pueden morir sin angustia si saben que aquello que ellos aman está protegido de la miseria y el abandono» (el principio de rendimiento frente a una miseria y a un abandono —hechos económicos— se concreta en una protección —más o menos efectiva— capaz de liberar a los hombres de la angustia misma de la muerte); «después de una vida colmada, los hombres pueden tomar sobre sí mismos la decisión de morir en el momento de su elección» (15) (la libertad de elegir el momento de la muerte aparece condicionado por una estimación sobre la rentabilidad de toda una vida que tiene que aparecer como colmada). Es decir, que cualquier proyecto de paraíso, cualquier anticipo de felicidad, cualquier fórmula de perfeccionamiento humano, no puede arrancar de hombres mutilados en su razón, en sus instintos, en sus resortes psíquicos o en sus tendencias complejas de naturaleza por una decisión profesoral de excluir, en ellos, aspectos de rendimiento, eficacia o conveniencia. Hay que servir al hombre —aun con la imaginación del soñador o con la mente del ideólogo— partiendo de este hombre, que somos, y no de otro distinto, que no somos.

JAVIER M. DE BEDOYA

---

(15) Las frases citadas forman un solo párrafo de la página 204 de *Eros et Civilisation*.

