

Aquí llega el sol

Gabriel Ríos

JUAN CARLOS MALDONADO deja de escribir cartas a Lena. Imaginamos que en su adolescencia conoció el miedo y de pronto le fue divertido ser cínico; había una cierta grandeza en enlodarse y ser rebelde; trataba de ser listo, atrevido e ingenioso. Fue así como una noche deseó a la mujer más extraña y bella, cuya voz daba la sensación de una caricia: sin saberlo se había enamorado y quedado para siempre en el club de los *teenagers*.

Nuestro héroe, como en alguna novela de Gabriele d'Annunzio, es un coleccionista, poeta, *snob* y filántropo, pero en esta ocasión no sale airoso de las pruebas a que lo someten el erotismo y las drogas: desgarrado por conflictos interiores, sufre del materialismo y vacío metafísico; Eva María, Óscar, Legui, Fumarola, Gonino y otros asfódelos aprecian su cháchara.

El odio es puro y no se puede frenar con amor, ni por miedo a la represión y al castigo: la semilla del misántropo, del machista que converge en lo social e individual se visualiza en el violador, psicópata y asesino en serie.

El destino le depara un sueño en una sala de cine: un anciano y una preciosa mujer toman asiento a su lado; el perfil de ella es puro, destaca sobre el fondo sombrío del empapelado que ilumina la luz del candelabro... Al día siguiente fue cuando agredió al viejo, loco de celos, sólo porque el extraño disfrutaba del misterio de su ser interno.

Este intento de fábula se reacomoda de alguna manera con la idea de que la literatura es una contaminación y una feliz ocurrencia.

Pero volvamos sobre las huellas de Juan Carlos Maldonado, para recomendarle la lectura de la novela *La muerte del cervo*, de D'Annunzio, en la cual se representa al hombre moderno como un centauro mutilado, que resucita el mito primitivo, al unir su genio con la energía de la tierra.

En ese sentido y para estimular al enfermo, unas palabras de Hans Hinterhauser sobre la legitimidad de la nostalgia: “Un canto alterno a la sagrada naturaleza, siempre y cuando se renueve la escena de la lucha entre el centauro y el ciervo y los sexos se erijan con su acostumbrada violencia”.

Exhumar el cuerpo del personaje no es algo distinto. Se la ha pasado los últimos años de su vida, blasfemando: como una traslación a otro mundo, se le retrata a mitad de esta centuria, caminando por la calle, pensando en su amorcito que no lo ve desde aquella noche en el Gran Vals, cuando se reconocieron en la obsesión descarnada de sus voces diamantinas, en medio de sonrisas desgranadas en el siseo de hombres y mujeres que parecían muertos vivientes.

Se dice en *Aquí llega el sol*, que quién sabe si el consumo de psicofármacos por toda la sociedad no sea la preparación para el amor: la estética de la novela es como la sonrisa de un profeta que intenta alcanzar la alteridad; es un modo de ser que consiste en hacer revisiones irrelevantes —reflejos dialécticos— o farsas que incluyen tristezas, pero también la forma más pura de la fantasía, la domesticidad de la angustia; el arte es a lo que se refiere Benedetto Croce, cuando bebe el digestivo que le invitan José Asunción Silva y Antonio Marimón.

El mundo de la simulación es un trabajo anónimo, a la vez colectivo y muy personal, se comenta en *Aquí llega el sol* y en otro momento Maldonado escucha a Eva María, quien habla de sus puterías, del misterio de la presencia de la vida animal neutralizada. •

GABRIEL RÍOS es escritor. Sus colaboraciones han aparecido en los suplementos *La Jornada Semanal (La Jornada)* y *El Ángel (Reforma)*, así como en la extinta revista *Equis*.

El inquietante señor Marx

Manuel Guillén

KARL MARX NO ES UN ESPECTRO ni un hallazgo arqueológico. Tampoco un extraño metafísico cuyo pensamiento el tiempo logró archivar de una vez para siempre. Contrariamente, sigue vivo como referencia obligada en un mundo globalizado y unilateral; en muchas ocasiones impertinente; otras, puntual y precisa; las más de las veces, pretexto para apuntalar vicios intelectuales recalcitrantes (de las guerrillas del mundo a las hordas de globalifóbicos que a lo mucho sólo de oídas lo conocen). Su intentona de retomar y completar la tarea analítica sugerida por Kant, en el sentido de que la historia tiene una razón de ser, sigue siendo tema enmarañado, apasionante y debatible: la *ciencia de la historia*



pretendió tener la fórmula para predecir comportamientos históricos futuros con base en pautas históricas pasadas y presentes; la *lucha de clases* representó (o intentó representar) para el saber histórico lo que la teoría general de la gravedad para la física determinista de su época. No obstante, Galileo y Newton acertaron; Marx, no.

La teoría histórica de Karl Marx parte de una doble confusión: la primera es pensar, o querer pensar, que Hegel no dio cuenta de la realidad material, empírica, de la historia de las sociedades. La segunda es la ilusión de pensar que su propia teoría, el *materialismo histórico*, no era una teoría metafísica.

Verdaderamente, Marx es, ante todo, un filósofo de su época; ligado a ésta, su pensamiento logró deslumbrar al mezclar con la especulación filosófica elementos de otras áreas del pensamiento que, con el tiempo, han pretendido convertirse en ciencias: la economía y la sociología.

Todo y lo único que hay en su larga diatriba contra la ideología de su tiempo, que le era contemporánea o inmediatamente anterior, es la descripción, el enfado y el lamento de una época particular de la historia moderna: el encumbramiento de la mecanización, la erupción de la edad industrial, la explosión urbana, el desgarramiento campesino. En este sentido, vivir y pasear por los barrios obreros europeos decimonónicos debió ser una experiencia abominable.

[En el trance de su ida a Berlín para realizar sus estudios universitarios] Comparada con Tréveris o Bonn, Berlín era una ciudad inmensa y populosa, moderna, fea, presuntuosa e intensamente seria... [Marx] Se sintió templado por la tensa y trágica atmósfera

en que de pronto se vio inmerso y, con su acostumbrada energía, comenzó al punto de explotar y criticar su nuevo contorno.¹

Para entonces, el mundo ha llegado a un nivel intolerable de desarrollo. El choque entre el campo y la ciudad, entre poseedores y desposeídos, ha hecho crisis: “La división del trabajo dentro de una nación se traduce, ante todo, en la separación del trabajo industrial y comercial con respecto al trabajo agrícola y, con ello, en la separación de la ciudad y el campo y en la contradicción de los intereses entre uno y otro”.²

Da inicio una de sus ideas fijas. Que el hombre es su trabajo. El gradiente diferencial entre los seres humanos y el resto de las especies es la clase de transformaciones que los hombres son capaces de realizar sobre su entorno y sobre ellos mismos gracias a la fuerza laboral. La esencia humana es este carácter fabril; la capacidad de moldear a placer (o casi) entorno y circunstancias: “Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”.³

De este punto nuclear surge, entonces, el motor de la teoría: los modos de producción son los ineluctables generadores de la faz del sistema social. A partir de ellos, por ellos y a través de ellos, la sociedad adquiere sus características esenciales. División de clases. Dueños y masa trabajadora. Terratenientes y desposeídos. Grupos de poder y grupos de obediencia. Señores y siervos. Gobernantes y gobernados. Todo aquello que constituye a la sociedad tiene como nutriente el modo de producción imperante en ésta o en aquella época. Así la tribu, la comuna, el feudalismo y, finalmente, el capitalismo, punto de no retorno de la descomposición social producto de la doliente brecha abierta por el modo de producción con base industrializada del siglo XIX. Existe una “trabazón entre la organización social y política y la producción”.⁴

Es con el capitalismo que se da el remache a la creciente tendencia de la sociedad a conformarse, dentro de los modos de producción, con base en la *división del trabajo*. A medida que ha aumentado población y necesidades; explotación y ganancias, cada vez más se ha hecho necesario instaurar la división del trabajo; parcelizar las actividades, que cada grupo social se haga cargo de ésta o aquella fase de la producción en todas sus ramas (fabril, agrícola, de servicios, etc.). Pero la división del trabajo es en sí mismo un desarrollo social

perverso, puesto que genera “la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y sus productos; es decir, la propiedad...”⁵

Con base en este principio metafísico panexplicativo (ya que es un constructo teórico de recambio para dar cuenta de realidades diversas) Marx genera el vínculo con su explicación de la historia. Ésta es el desarrollo de los modos de producción a lo largo del tiempo, cuya tendencia es transformar con vitalidad creciente al hombre y a la naturaleza. Pero, inevitablemente, esa tendencia colapsará en el momento en que los hombres se conviertan en *objetos* de trabajo; *materia* laborable para el beneficio de unos cuantos congéneres que, a través de los siglos, se han hecho con la propiedad de la tierra y de los medios de producción:

[U]n determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio.⁶

Los hombres, así, se encuentran atrapados en un círculo sin fundamento de resolución natural, ya que su naturaleza es acrecentar los principios que lo constituyen, llegar a sus últimas fases y consecuencias, llevando en ello el bienestar y la vida de miles, millones de personas a lo largo y ancho del planeta.

La solución, por supuesto, habrá de ser exógena al sistema. Desde la reflexión y la acción práctico-filosófica introducida por el pensamiento de Karl Marx.

Este desgarramiento social, este choque histórico funesto cuyas consecuencias no acaban de ser saldadas, ha detonado en Marx la idea y el proyecto de su sistema histórico. De la contradicción entre una vida semicomunal, de bienes naturales y satisfactores autoproducidos, y una vida de semiesclavitud, de bienes maquilados y remuneraciones que llevan al borde de la mera supervivencia biológica, surge para el filósofo de Renania la necesidad, el deber, de promulgar y promover el cisma social; deshacer la contradicción, quebrar el sistema, acabar con la opresión, profetizar “la abolición de la propiedad privada” y “derrocar la base de todo lo existente”,⁷ por medio de la acción revolucionaria. Un tifón que arrasará con el sistema social hasta ahora conocido y cuyas placas tectónicas en movimiento yacen en los linderos del modo de producción, en el patio de

desechos del sistema capitalista, en sus piezas de reuso: en la clase obrera urbanizada.

El problema no es que el diagnóstico social de Marx haya sido erróneo. En efecto, la mecanización y la maquinización decimonónicas introdujeron en el sistema social nuevas e inesperadas variables (la principal de todas, la acumulación de riqueza y bienes de producción por unos cuantos individuos) que, por una parte, en sí mismas fueron, y han sido, difíciles de asimilar y solventar; por otra, provocaron una aceleración generalizada en el sistema social (creación de grandes centros urbanos, modificación del consumo, sobre explotación de los recursos naturales, incluyendo al hombre, explosión económica expansionista, etc.) que no podría ser controlada ni balanceada sino hasta bien entrado el siglo xx.

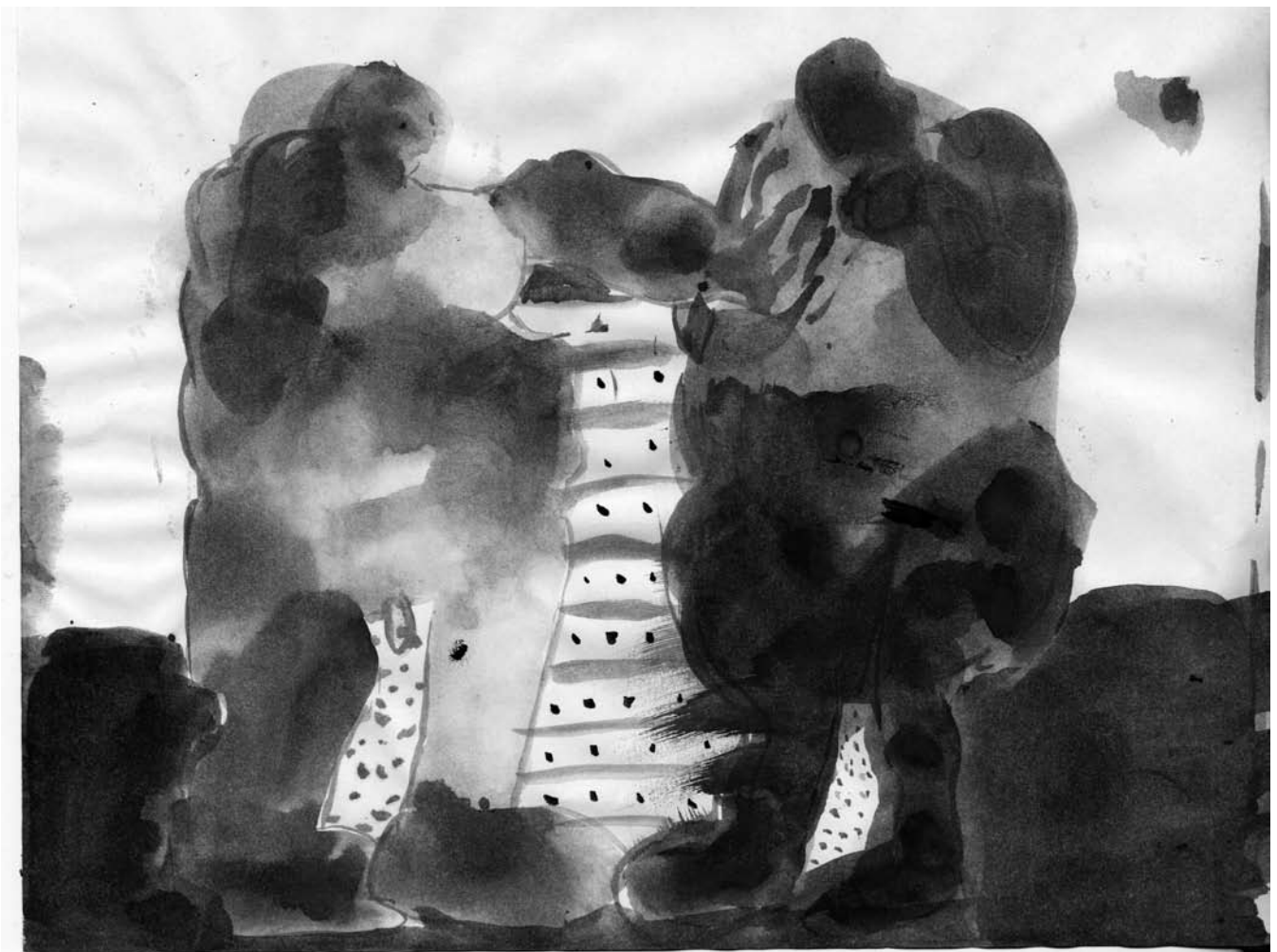
El problema es que su metafísica sí que es errónea. Cegado por la fastuosidad de la tragedia social que causara la primera era industrial del mundo, extrapoló lo que eran variables socio-económicas temporales, acotadas y finitas, hacia la totalidad del desarrollo histórico de la humanidad: “el proletariado sólo puede existir en un plano *histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su acción, sólo

puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal”.⁸

Pero esto fue y es falso. El sistema social es una entidad viva, multiforme y multipolar cuyo devenir implica la acción e interacción de todos y cada uno de sus componentes. Al respecto, clarifica Niklas Luhmann:

(i) Contra toda apariencia, el marxismo y otras teorías “izquierdistas” similares carecen de toda radicalidad –no de radicalidad política, pero sí de radicalidad teórica. A la vista del estado actual del desarrollo científico, los instrumentos conceptuales no son lo suficientemente abstractos... El problema único de la propiedad de los medios de producción se considera así la cuestión central de la sociedad moderna. Esto permite esa transferencia de la crítica de la dominación desde la política a la economía, pero no permite un análisis penetrante de las realidades sociales...⁹

(ii) La sociedad moderna es un sistema sin portavoz y sin representación interna... La búsqueda de un *a priori* en el interior de los sistemas funcionales de la sociedad es un empeño vano, e igual de fútil es el lamento por la decadencia de la cultura y la crisis de legitimación... Una de las cuestiones fundamentales de la orientación teórica y política del presente reside entonces en ver si se puede tolerar la idea de una sociedad carente de centro...¹⁰



(iii) [E]n los sistemas diferenciados no existe ningún lugar privilegiado (algo así como una central omnisciente), desde el cual pueda ser escrutado todo el sistema, incluyendo al mismo sistema central. Por el contrario, la diferenciación siempre significa que en el sistema se crean una pluralidad de subsistemas que no se pueden observar recíprocamente, ni tampoco evaluar unos a otros con exactitud y seguridad. Aún así, estos subsistemas se afectan mutuamente...¹¹

No obstante esta punzante realidad social, la furiosa fe de Marx en su perspectiva y postulados era inquebrantable. Poseedor, a decir de Berlin,¹² de un tremendo vigor intelectual, regaba tozudez doctrinaria a lo largo de sus argumentaciones panfletarias. Aquí se liga su teoría de la historia, cabalmente metafísica, con la otra confusión, la que le impidió comprender con objetividad la teoría hegeliana que le antecedía: “[La transformación] de la historia en historia universal no constituye, ni mucho menos, un simple hecho abstracto de la ‘autoconciencia’, del espíritu universal o de cualquier otro aspecto metafísico, sino un hecho perfectamente material y empíricamente comprobable...”¹³

El “hecho comprobable” del que habla es el modo de producción, la división del trabajo, los engranes del sistema económico. La teoría efectúa, quizá sin plena conciencia de ello, un corte profundo en la realidad, eliminando la observación de su complejidad consustancial. La sinécdoque trasvasa el sistema de afirmaciones marxiano trastocando el pretendido análisis histórico materialista. Ahí donde Hegel llevó el concepto de historia a sus últimas consecuencias, expandiéndolo a la totalidad de los acontecimientos humanos, Marx lo comprime en una sola cara del prisma social, el nivel de las relaciones económicas.

Como todo gran teórico, Karl Marx parte de la diferenciación respecto de sus antecesores. Irremediablemente, filtra las teorías que le preceden a través de sus propios intereses y obsesiones. Son el marco de referencia del que parte su innovación teórica, la sacudida del pensamiento que, a pesar de todo, generó en la intelectualidad occidental. El trasfondo propicio para ello fue el más grande sistema filosófico creado desde Aristóteles, el sistema hegeliano.

En la visión de Marx, en su necesidad de destacar sobre el magno fondo de la filosofía del Espíritu, ésta ha fracasado estrepitosamente; sus postulados son letra muerta y sus afirmaciones metafísica vacía. Asistiríamos, así, al “proceso de putrefacción del Espíritu absoluto. Al apagarse su última



chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes de este *caput mortuum*”.¹⁴

Pero no se contenta con sólo esto. Va más allá de las que considera falacias y aberraciones de la filosofía de su tiempo, a la que acusa básicamente de mistificar el análisis y apartarse del desarrollo real, terrenal y empírico de los acontecimientos, para llegar a la que considera la clave de la generación misma de todo pensamiento filosófico.

La filosofía y, en general, toda formación ideológica, está condicionada por el modo de producción de la época en la que se desarrolla. Es un producto etéreo que se levanta, como una cortina de humo, sobre la dureza de las relaciones de propiedad, de riqueza y poder político. Los filósofos que le preceden o no se han dado cuenta de ello, o lo han pasado por alto intencionadamente:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.¹⁵

Entonces, Marx se halló en un dilema que siempre ignoró: si su teoría sobre la generación del pensamiento filosófico y de las ideologías en general es verdadera, entonces, su propio pensamiento es sólo un producto de su tiempo. Una construcción metafísica erigida sobre la pesada estructura de la economía al uso. Consiguientemente, la posibilidad de pensar la sociedad y la historia tal y como lo hizo obedece al modo de producción capitalista, a la primera revolución industrial.

Desde la época de su nacimiento, el marxismo histórico se dedicó largamente a salvar el escollo autorreferencial argumentado una y otra vez que la teoría de Marx no era ideológica porque era científica y, por lo tanto, empírica y verdadera.¹⁶ Por supuesto, esto fue y es falaz. Lo mismo ocurrió al positivismo lógico a principios del siglo xx. Ambos movimientos utilizaron un recurso común en las leyendas medievales sobre las argucias y engaños del demonio: la mejor manera que tenía para hacerse presente y ser adorado por los mortales era presentarse como si fuera un santo bañado de divinidad.

No obstante, Karl Marx apostó todo a este camino. Desesperó de los vientos etéreos del hegelianismo, de las abstracciones ontoteológicas; de la mirada punzante, pero lejana y neutral, del filósofo. Hizo lo que creyó necesario, lo que tenía en sus manos y en su cabeza, para tratar de cambiar la razón de ser de la filosofía.

Molesto y acaso desesperado por el mundo hostil en que le tocó vivir, quiso ser oráculo, demiurgo y hechicero de la historia. ¿Cómo era posible quedarse pasmado; ser un vil espectador intelectual de los acontecimientos del mundo, cuando éste es, cada día más, un lugar putrefacto de muerte y humillación? ¿Cómo o por qué tolerar el dolor ajeno, la opresión de las masas? Toda su vida filosófica fue el gran intento de modificar todo ello.

Bajó al inframundo. Intentó hacer descender los altos vuelos de la teoría hegeliana hasta lo más profundo y mundano de la sociedad. Para ello, decantó la observación filosófica por los terrenos de un trozo del sistema social, el modo de producción. Llegó a la microscopía de éste, al punto de la fuerza de trabajo, de las relaciones de propiedad, de las formas laborales. Desde allí buscó la clave de la redención de la humanidad, el gozne débil del sistema capitalista.

Pero quedó atrapado en las redes de esta microscopía. Al deslizar el pensamiento filosófico por los terrenos de

la economía y la sociología de las clases sociales, lo dejó romo. No se percató que un simple subsistema social no puede ser, nunca ha sido ni será, el sistema social todo. De la perplejidad y euforia inicial que causó su descubrimiento —a saber, descubrir los mecanismos de la desigualdad social de la primera era industrial—, pasó a la ilusión de creer que había descubierto la clave para toda filosofía futura. Pensó que la razón de ser de la filosofía era cambiar el sistema económico. Este reduccionismo lo confundió y confundió a decenas de seguidores suyos durante más de cien años. Al final, el peso de la realidad, esa que tanto luchó por cambiar, aplastó el grueso de su sistema y sus pretensiones pseudo mesiánicas y pseudo científicas. De éste, logramos rescatar su filo crítico. Logramos asimilarlo como uno de los momentos más polémicos del pensamiento occidental. Como fuente de tragedias históricas y como goce de la esencia cultural moderna: provocar al intelecto. •

Notas

¹ Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 50-51.

² Véase Marx, Carlos y Engels, Federico, “Feuerbach”, en *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1972, p. 20.

³ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ *Ibid.*, respectivamente en p. 39 y p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁹ Véase Luhmann, Niklas, *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1994, p. 39.

¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

¹² Véase Berlin, Isaiah, *op. cit.*, especialmente los capítulos 2-5.

¹³ Vid Marx, Carlos y Engels, Federico, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ El último gran intento de llevar esto a cabo lo realizó Louis Althusser hace treinta y cinco años. Su desesperado esfuerzo, no obstante, fracasó sin remedio ante el peso de las inconsistencias del pensamiento marxista. Véase, como ejemplo paradigmático, su libro *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1983.

MANUEL GUILLÉN hizo la carrera de filosofía en la UNAM. En los noventa fue becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma casa de estudios. Ha sido profesor de filosofía, reportero cultural y articulista de diversas revistas nacionales. Actualmente se dedica a la capacitación empresarial en el sector público