

## PASIÓN FUTURISTA Y MATERIALISMO HISTÓRICO

### 1. Introducción: la inversión de la dialéctica hegeliana.

El materialismo histórico es una filosofía que, como materialista que es, pretende basarse en las leyes de la naturaleza. En este sentido, es una filosofía estrictamente analítica. Por otro lado, y ya que la economía política es su principal campo de investigación, esta ciencia no puede recoger sus hechos de otra experiencia que aquella de las personas reales que, a través de la historia, constituyen los diferentes pueblos. Evidentemente, pues lo contrario significaría abstraer un concepto arbitrario de hombre y ofrecerlo como representación de la totalidad, y esto es precisamente lo que se trata de evitar.

Como filosofía, el materialismo histórico va a encontrar en la dialéctica hegeliana uno de los puntos de partida privilegiados para su método analítico. En la dialéctica de Hegel, la historia es el desenvolvimiento de los diferentes momentos del Espíritu Absoluto. A su vez, estos momentos, y por ello entendemos la pluralidad de los pueblos particulares con sus culturas y avatares, no son sino materializaciones del Espíritu Absoluto. La historia es, en Hegel, el tablero sobre el que se va a desplegar el juego dialéctico de múltiples fuerzas materiales que, encontrando en sí su contradicción, ponen ésta en otra fuerza para superarse a sí mismas en una nueva unidad.

Sin embargo, nos equivocaremos al considerar la Idea como principio del devenir dialéctico; éste es, advierte Engels, el primer error de Hegel<sup>1</sup>. Una interpretación materialista requiere, por el contrario, considerar el movimiento dialéctico no ya en el desarrollo y materialización de lo espiritual, sino en la confrontación de los pueblos existentes, cuyos intereses materiales son los auténticos motores del devenir. Así, la inversión de la perspectiva hegeliana requiere desdeñar como secundarias las formas ideales del dominio objetivo; y con ellas, al Espíritu Absoluto mismo, al cual hemos de declarar, por principio, inexistente. En los pasos dialécticos, el materialismo va a tratar de estudiar la aniquilación de las fuerzas productivas de pueblos reales, así como la consiguiente subsunción-acomodación de unas en otras. Del mismo modo, estudiará las formas culturales de significación como expresiones que son no originarias, sino derivadas de, y subordinadas a las fuerzas productivas.

Al sobrepajar las fuerzas que a ellos se oponen, y que no son sino su propia contradicción expuesta, los pueblos ganan estados superiores de poder material. El principio del devenir histórico es esa producción y continua sobrepaja de poder e intereses materiales; producción que debe,

---

<sup>1</sup> Engels, L., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica*.  
(<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/>)

como proceso material, distinguirse claramente de su reproducción, pues ya no sería ésta material, sino ideológica.

## 2. Ideología.

Si la producción de intereses y su satisfacción –superación- es el motor de la Historia, la fase de reproducción de este poder logrado es lo que llamamos ideología. Todos los pueblos existentes constituyen formas culturales: pero éstas no son sino la representación de sus intereses materiales como ideología más o menos acabada. La función de la ideología reside, pues, en la sustentación del ejercicio del poder en el orden de los motivos. Y debemos entender esta función con una doble aplicabilidad: la ideología ya conserva al pueblo unido como un cuerpo al servicio de intereses concretos de la clase que domina en ese pueblo, ya aglutina y dirige los movimientos del pueblo, como totalidad, respecto de sus pueblos rivales.

Sin embargo, toda ideología es falsa en tanto que oculta que los enfrentamientos se producen exclusivamente a causa de intereses materiales. Al considerar la ideología no como factor primordial, sino como principio aglutinante subordinado a los intereses materiales, desvelamos dos aspectos esenciales del proceso dialéctico. Por un lado, mostramos que la contradicción existente en el interior de todo pueblo no es sino la lucha de clases según intereses económicos; por otro, constatamos el modo en que estos pueblos pueden movilizarse los unos contra los otros. La ideología es, pues, reproducción ideológica de los intereses materiales de la clase dominante; es, también, condición necesaria para la objetivación de las contradicciones entre los pueblos, pues toda movilización y lucha debe justificarse mediante la ilusión de la Idea.

El segundo error de la dialéctica hegeliana es plenamente ideológico; consiste en fingir que el movimiento dialéctico queda coronado teleológicamente, declaración que se debía exclusivamente a la pretensión de Hegel de arrogarse el favor del emperador Francisco José. Si Hegel no hubiera cedido a su interés personal debía, empero, haber reconocido lo que él mismo creía realmente, es decir, que el movimiento dialéctico no tiene término. En efecto, pues suponer lo contrario –como Hegel acaba haciendo- no es más que ensuciar la dialéctica con una escatología, una falsa promesa acorde con la ideología protestante de la época; una mera justificación del poder dominante. En lugar de esta adición heterogénea y contraria a la esencia de la dialéctica (también la del Espíritu), Engels propone que llevemos las consecuencias de la teoría de la historia de Hegel hasta el final. Así, cuando se nos dice que las fuerzas en oposición son reales, debemos tener cuidado con lo que Hegel entiende por real. Que “lo real es racional” no quiere decir más que lo real es racional en tanto real, y ello desde el punto de vista del devenir histórico: en la racionalidad de un poder, en su

necesidad, reside la realidad de éste. Pero un poder político, puede, con el tiempo, perder su racionalidad, su necesidad: esto le sucedió a la República romana frente al Imperio, como al sistema feudal frente al capitalismo<sup>2</sup>. Cuando el poder deja de ser real, por ser ya irracional, no existe más que como mero residuo, que encara su ineluctable desaparición. De la misma forma, un poder se hace irracional cuando ya no es real, es decir, cuando se ve superado por su contradicción. En tales condiciones es, pues, cuestión de tiempo que caiga ante un poder rival, para dar lugar a una nueva unidad que no contendrá en sí sino los restos de aquel poder derrotado.

De esta forma, el método dialéctico explica cómo todo lo racional se convierte, con el tiempo, necesariamente en irracional, perdiendo su realidad. Aquí se constata, afirma Engels, el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana que, aunque no queda empañado por los dos errores señalados con anterioridad, debe ser recuperado, saneado y reconducido a su conclusión necesaria: la historia es el devenir constituido por la lucha de intereses materiales de los pueblos, y esta historia no conoce ni puede conocer final alguno. Marx y Engels van a aplicar este método a una diversidad de problemas históricos pero, en especial, al análisis del surgimiento del sistema capitalista, así como a las estructuras material e ideológica que hacen a éste posible.

A continuación resumiremos, basándonos en los desarrollos que Marx hace en sus Manuscritos, algunos de los aspectos más interesantes de las estructuras ideológicas del capitalismo. Nuestro objetivo es demostrar la urgencia, para la crítica marxista, de considerar el concurso de la fantasía humana, y principalmente aquella de contenido futurista, como una forma fundamental según la cual los individuos acceden al régimen capitalista como integrantes pasivos o activos del mismo. La fantasía del individuo le permitirá, por un lado, manejarse intelectivamente en los contextos de interacción social (las instituciones de mercado), y por otro, cimentar toda reproducción ideológica de los intereses capitalistas mismos.

### 3. La persona y el reconocimiento.

Todos los regímenes anteriores al capitalismo estaban fundamentados en el conocimiento. El conocimiento es principio de gobierno. Un individuo debe conocerse a sí mismo (gnothi seauton) para poder gobernarse, donde gobernarse significa no sucumbir a sus pasiones. Así, en Platón, el individuo tiránico es dominado por sus apetitos y pasiones irracionales (almas apetitiva y concupiscible), y el individuo democrático es fácilmente corrompible en tanto valora indistintamente a estas dos partes del alma y al alma racional; mientras que, según Platón, ésta es necesariamente superior y así debe ser reconocida. Por tanto, decimos que sabe gobernarse de aquel

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*

cuya alma racional controla a las almas apetitiva y concupiscible (apetitos y pasiones). Me gobiernan porque me conozco.

De la misma forma, en Aristóteles, un gobierno ordenado es posible sólo allí donde la virtud diferencial es reconocida por los otros. Si soy capaz de reconocer al virtuoso en su virtud específica, revelo con ello mi propia virtud política: me conozco como animal político en tanto que reconozco la virtud del otro. Este conocimiento constituye la confianza mutua, cuyo sólo concurso hace posible la sociedad: confío en el zapatero porque sé que es virtuoso, y de la misma forma en el navegante o en el político.

No ocurría de distinta forma en las sociedades medievales. En su dialéctica del amo y el esclavo, Hegel expone en lenguaje poético pero extremadamente concreto, cómo una conciencia no desea otra cosa que el deseo de las demás conciencias. La conciencia quiere ser reconocida. El Señor vence al esclavo sometiendo a éste a su persona, y el sometimiento del esclavo implica que él va a reconocer la superioridad del Señor. Tal reconocimiento da comienzo a la historia, y esto significa: la historia de los imperios y de las sociedades feudales.

Ahora bien: como decíamos, todas las sociedades antiguas y modernas anteriores al capitalismo habían estado, en realidad, basadas en el conocimiento y el reconocimiento. Volvamos por un momento a las sociedades medievales. En ellas, a medida que el desarrollo económico da lugar a núcleos concentrados de población, se produce un movimiento de abstracción, que va a dar lugar a un régimen personalista. Por un lado se constituye la persona, por otro su dominium, el territorio, de forma que uno y otro, persona y territorio, van a quedar indisolublemente ligados. Vemos inmediatamente cómo la persona no va a ser sino el Señor (Dios). De la misma forma, el noble feudal se constituye también en persona, y es a todos los efectos señor de sus tierras. En cuanto a las poblaciones establecidas en torno a los monasterios, como en torno a los feudos, no van a estar formadas más que por servidores de las personas de Dios o el señor feudal, únicas que verdaderamente han de ser reconocidas. Todos estos otros individuos, que no constituyen persona alguna, trabajarán directamente para su señor, como siervos. Ellos serán meros individuos anónimos: en esto consiste, precisamente, la abstracción. Todo siervo reconoce a su Señor, y el Señor reconocerá al siervo sólo en tanto que forma parte orgánica de su personalidad, esto es, en virtud de su pertenencia al grupo de siervos que satisface efectivamente sus intereses económicos.

Este sistema de relaciones va a ser absolutamente rígido y su rigidez, fundada precisamente en el reconocimiento, por parte del siervo, del carácter abstracto de su ser, así como del carácter inviolable de la personalidad del señor, que da sentido a cada dominium (territorio). De acuerdo con el materialismo dialéctico, no podemos olvidar que las relaciones, tal y como van a ser conocidas por todos los individuos, no son más que reflejos de las relaciones económicas reales, esto es, reflejos de la relación de dominación existente entre señores y esclavos.

El desarrollo económico y el enriquecimiento de algunos de esos señores mediante guerras dará lugar, con el correr del tiempo, al establecimiento de territorios mayores; en consecuencia, estos territorios estarán dominados por una personalidad aún más poderosa: el monarca, el más poderoso de los nobles, será aquel a quien los demás nobles rendirán tributo para poder conservar parte de su antiguo poder. Los monarcas se van a instituir como centros gravitatorios de una población, y los nobles formarán parte de su corte. Por otra parte, tal concentración de poder confiere al Rey un carácter sagrado. Se crean las grandes ciudades y, en ellas, entidades corporativas que satisfarán las demandas de esa corte: los gremios.

Quienes trabajan en los gremios son los artesanos, tan anónimos como los siervos. Nada cabía esperar de los gremios medievales sino lo que ya se sabía de ellos. Esta escuela hace tal cosa, aquélla esta otra. Una escuela recibe siempre los encargos por parte de las mismas instituciones y personas. Existen relaciones inamovibles en lo económico, y esta rigidez se refleja ideológicamente en el reconocimiento de unos por parte de otros. "...sé que es mi Rey, y por tanto...", o bien: "eres mi siervo, luego..."

#### 4. Fantasía e impersonalidad.

El comercio entre las ciudades medievales supone el origen de una nueva clase capitalista. Según Marx, esto significa que la sociedad feudal llevaba en sí el germen de su propia destrucción. ¿No eran los comerciantes, sólo provisoriamente subordinados a los nobles, la contradicción interna de la sociedad feudal que iba, más tarde, a objetivarse y a superar a esa sociedad feudal?

Pero esto podía ser observado, y así lo fue, por muchos pensadores que vivieron en la época de acumulación de poder por parte de los primeros burgueses. El comerciante no es una persona arraigada a la tierra, él no tiene patria. Y si no tiene patria, no conoce el significado del territorio: luego, necesariamente, tampoco conoce a la persona. En una sociedad cuyas relaciones ideológicas están basadas en el reconocimiento, como es la sociedad personalista basada en el territorio, el comerciante es aquel que no reconoce. También es el extranjero, el que no es reconocido. El comerciante sólo reconoce el dinero, que no es más que un medio de intercambio; al igual que su esfera de relaciones económicas no está ligada a la tierra, tampoco lo está el esquema de sus motivaciones, su ideología.

Un comerciante pone necesariamente su esperanza en las demandas que los consumidores tienen de un producto. Pero, ¿de dónde surge su conocimiento acerca de estas demandas? No de lo ya conocido: el comerciante no es un siervo que entrega el diezmo, no es un artesano que recibe encargos periódicos. El comerciante, en efecto, no puede conocer de antemano las demandas. Por ello debe ofrecer lo inesperado, lo que no es

aún conocido y que, seguramente, proviene de otra región. Por otra parte, debe seducir a sus clientes para que ese producto desconocido, que él trae, sea reconocido, pues sólo entonces ese producto será deseado, y quizá comprado. La demanda debe ser excitada, el deseo debe ser creado.

No hay más medio para operar esta excitación que acudir a la fantasía: frente al territorio conocido, el mundo imaginado. Pero la fantasía debe regir, sobre todo, por cuanto el comerciante no conoce: debe arriesgarse en sus negocios. Él va a buscar su demanda, debe adivinarla o imaginarla. Guíase no por el conocimiento, sino por la imaginación o la suposición: ahí reside el riesgo en el que comerciante vive instalado.

Es Hobbes quien, en la incipientemente dinámica Inglaterra de su siglo, avanzaba que los hombres se regían principalmente por sus pasiones. El ciudadano, que desde Aristóteles a Maquiavelo debía reconocerse en su virtud, va a conocerse de ahora en adelante por la imaginación, así como por la suposición de que todos estamos regidos por sus mismas pasiones. Años más tarde, Mandeville o Hume profundizan sobre esta nueva teoría política, a la que Adam Smith dará perfecto acabado para asestar el golpe definitivo a la forma más evolucionada de personalismo territorial: el sistema monopolístico de Colbert, que cobraba sentido en el vértice culminante de poder económico e ideológico: el Rey Absoluto. Ya no vamos a encontrar más un fundamento para la vida política en la virtud del ciudadano individual, aquel que se gobierna a sí mismo y que, así, se reconoce y reconoce a los otros: en la línea de pensamiento de Mandeville, todos los individuos necesitan estar sometidos a sus pasiones, a su imaginación, pues sólo ellas los capacitan para generar situaciones comerciales.

Pero esto significa, al mismo tiempo, el fin de toda personalidad. Y ello por dos razones. En primer lugar, como el dinero no reconoce territorios ni personas, todos somos iguales ante él y, al no instituirse otras relaciones de conocimiento que las mismas leyes del intercambio (las leyes de la competencia), toda personalidad queda anulada. En segundo lugar, la despersonalización será patente en la definición de todo individuo por el solo cálculo de sus ingresos y propiedades. Como toda ideología capitalista va a basarse en la imaginación y en las pasiones individuales, las relaciones humanas serán cosa de la fantasía y la suposición. Ya no estaremos ante una situación de conocimiento y reconocimiento (que una compleja cuestión de equilibrios metaestables en el caso de las virtudes diferenciales aristotélicas, una asimilación inmediata en la relación Rey-súbdito). La situación será, en cambio, de suposición, de juego y de negociación: su resultado se presentará en la comparación relativa de cantidades numéricas, y no en la constatación de un carácter o función cualitativamente inequívocos.

## 5. Competencia y teoría de juegos.

Queda suficientemente explicado cómo el sistema de relaciones inaugurado por el capitalismo se basa en el explícito desconocimiento de toda persona: y ello porque el capitalismo despersonaliza, se trata de un sistema de dominio impersonal. Pero, ¿no decíamos que el individuo establecía, al menos respecto de las leyes de la competencia, unas nuevas relaciones de conocimiento?

Sostendremos que el individuo no conocerá, realmente, las leyes de la competencia, sino que accederá a las instituciones del mercado con la mera ayuda de la fantasía, de su imaginación. Siguiendo de nuevo a Marx –y en esta ocasión, más de cerca-, trataremos de demostrar cómo el capitalismo necesita, en muchas fases de la interacción entre sujetos económicos, de la ignorancia total y explícita, es decir, de la falta de información: carencia que va a ser paliada mediante el ejercicio activo de su fantasía. La falta de reconocimiento que da lugar a la despersonalización se compensa con la provisión de cantidades ingentes de fantasía tal y como lo precisa su necesidad de crear una demanda, es decir, una provisión de sujetos excitados por sus pasiones, y por ello consumidores potenciales. La fantasía, pues, es el modo privilegiado según el cual los individuos se relacionan ideológicamente con el sistema de la oferta y la demanda, que constituye: la fantasía y las pasiones constituyen, para el individuo, sus únicos puntos de enganche para con el todo de relaciones económicas capitalistas.

Marx ilustra este punto perfectamente en dos párrafos de sus Manuscritos, al respecto de los mecanismos de competencia. En Beneficio del Capital, en primer lugar, Marx expone cómo el capitalista puede mantener el precio de mercado de su producto por encima de su precio natural. Ello lo consigue ocultando a los demás parte de sus conocimientos al entrar al mercado. El capitalista hurta al público y a sus rivales información, así él pueda obtener ventaja de este desconocimiento de los otros:

“En primer lugar, mediante el secreto comercial, cuando el mercado está muy alejado de sus proveedores, es decir, manteniendo en secreto el cambio de precio, su alza por encima del nivel natural. Este secreto logra que otros capitalistas no arrojen igualmente su capital en esta rama.

En segundo lugar, mediante el secreto de fábrica, cuando el capitalista con menores costos de producción suministra sus mercancías a un precio igual o incluso menor que el de sus competidores, pero con mayor beneficio.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía* (<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>)

Es notable que Marx conciba estos mecanismos de ocultación del conocimiento e ignorancia de información relativamente al margen de lo que él considera como ideología. Esto es claro. Pues la ideología es una trama de concepciones del mundo, o un sistema de ideas tal, que está orientado a preservar el ejercicio del dominio sobre los individuos más desfavorecidos (el proletariado) por parte de una clase dominante (los capitalistas). Parece, por tanto, que la ideología ha de ser pensada, más bien que como falta de conocimiento, como un sistema de ideas positivo, una acción que se ejerce efectivamente sobre los individuos más desfavorecidos: el derecho, la propaganda, la educación escolar. En contraste, estas relaciones de información (de ocultación de información) parecen ser connaturales al ejercicio de la competencia capitalista, es decir, es el modo en que los capitalistas se relacionan entre sí en el contexto de las instituciones de mercado.

Que la interacción, en un contexto de competencia, está forzosamente ligada al desconocimiento –y, por tanto, a la fantasía y la suposición- lo sabía ya Pecqueur, a quien Marx cita en sus manuscritos:

*"La competencia no expresa otra cosa que el intercambio voluntario, y éste mismo no es otra cosa que la consecuencia inmediata y lógica del derecho individual de uso y abuso de los instrumentos de toda la producción. Estos tres momentos económicos son, en el fondo, uno solo: el derecho al uso y abuso de la libertad de comercio y la competencia arbitraria, con los siguientes resultados: cada uno produce lo que quiere, como quiere, cuando quiere, donde quiere; productos de buena o mala calidad, mucho o poco, demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado caro o demasiado barato; cada uno ignora si venderá, cuándo venderá, cómo venderá, a quién lo hará, ni si lo que adquiere sigue siendo lo mismo que lo que compró. El productor hace caso omiso de las necesidades y los recursos, de las ofertas y las ofertas. Él vende cuando quiere, cuando puede, a quien él quiere, al precio que quiere. Y él compra de la misma forma. En todo esto, él no deja de ser juguete de la casualidad, esclavo de la ley del más fuerte, simplemente está preso de los más ricos... Mientras que en un momento dado hay escasez de la riqueza, en otro hay desbordamiento y residuos. Mientras que un productor vende mucho o muy caro, y con beneficios enormes, otro no vende nada o vende a pérdidas... La oferta ignora a la demanda, y la demanda ignora a la oferta. Usted produce sobre la base de una confianza en la manera en que se manifiesta el gusto de moda entre los consumidores; pero luego, cuando usted está listo para entregar su mercancía, la fantasía ha pasado y se ha fijado en otro género... consecuencias infalibles, la permanencia y la universalización de las bancarrotas, las decepciones, las ruinas súbitas y las fortunas improvisadas; las crisis comerciales, las recesiones, la congestión o las escaseces periódicas; la inestabilidad y depreciación de*



*los salarios y ganancias; la pérdida o el desperdicio enorme de recursos, así como del tiempo y los esfuerzos en el ámbito de la competencia feroz"*<sup>4</sup>

Al sistema de la competencia, los productores concurren naturalmente con una información insuficiente o escasa, que deben suplir mediante la fantasía y la imaginación. En consecuencia, el sistema de competencia es un sistema basado en la imaginación, pero también en la volatilidad de las pasiones: "...cuando usted está listo para entregar su mercancía, la fantasía ha pasado y se ha fijado en otro género". Esto es algo que el psicoanálisis, como ya antes Arthur Schopenhauer, saben sobradamente: una vez el deseo ha sido excitado, la carga de objeto es fácilmente trasladada a otro objeto. Mediante la constatación de esta translabilidad del deseo, el psicoanálisis, traducido por Edgard Bernays en teoría de las public relations, proporcionará al capitalismo unos servicios impagables a partir de 1920.

No nos debe extrañar, por otra parte, que la teoría de juegos ofrezca unos resultados semejantes a los análisis de Marx y Pecqueur. La teoría de juegos nos enseña que en toda interacción entre sujetos semejantes –y lo han de ser precisamente en virtud de sus pasiones- podremos encontrar puntos de equilibrio en los que esta interacción tiende a cesar o estabilizarse. Ahora bien, toda interacción conlleva intercambios de información entre los agentes que interaccionan, y este trasvase de información sirve a los agentes de base para la toma de sus decisiones; decisiones que se traducen en beneficios o pérdidas. Los equilibrios coinciden con aquellos momentos en que los individuos participantes o agentes bien no pueden seguir jugando, bien no desean hacerlo, o bien han alcanzado un resultado o acuerdo definitivo bajo ciertas condiciones.

Toda persona iniciada en teoría de juegos conoce, al menos, dos tipos de equilibrios: uno de ellos, el óptimo de Pareto, es llamado óptimo porque los resultados son los que benefician a la mayor parte de individuos, de forma que, si se alterara este equilibrio, el beneficio de la colectividad disminuiría. Este equilibrio se gana sólo en los llamados juegos cooperativos, que se caracterizan, asimismo, por un máximo en la cantidad de información útil compartida por los individuos participantes. En contraste, un sistema de competencia -en el que toman parte individuos egoístas- tenderá hacia lo que se conoce como equilibrio de Nash. El equilibrio de Nash representa un estado de una "partida" en que ninguno de los individuos tiene incentivo alguno para cambiar su estrategia suponiendo que los demás tampoco la cambien. Los equilibrios de Nash se caracterizan, además, por ser máximamente probables en interacciones en las que la cantidad de información útil transmitida es mínima.

Por consiguiente, el patrón de interacción privilegiado en el sistema de competencia será aquel en que el conocimiento y el reconocimiento sean

---

<sup>4</sup> Íbid.

mínimos o, también, aquel que maximiza la fantasía y la suposición como únicas formas de relacionarse informativamente con los otros agentes.

Estos resultados, que ligan el concepto de cooperación al de conocimiento y reconocimiento y que, en contrapartida, muestran cómo el mecanismo de competencia se desprende de una interacción con ocultación de conocimientos y predominio de la fantasía o la imaginación, nos parecen tremendamente significativos y útiles para futuras investigaciones.

## 6. Ideología (II). La gestión del dolor.

Si todos somos iguales ante el dinero, también lo somos ante nuestras pasiones (Hobbes, Mandeville). Pero una vida encadenada a las pasiones no encuentra satisfacción en el goce mismo. En efecto, y como ya nos advirtiera Schopenhauer: desde el momento en que disfrutamos de un objeto, ya advertimos la pronta terminación de ese disfrute mismo, a la cual sigue una nueva fase de sufrimiento, esta vez carente de objeto. Nuestra pasión apela entonces a nuestro conocimiento o, en ausencia de éste, a la imaginación, de forma que nos sea presentado nuevo objeto de deseo.

Vivir encadenado a las pasiones significa estar sumidos en un círculo vicioso, en el que la satisfacción de los deseos siempre es meramente transitorio, sucediéndole inmediatamente una nueva angustia por la ausencia de otros objetos de goce. Pero no es el disfrute mismo, sino sólo la representación o la anticipación del disfrute, sólo la imaginación, la que permite esta satisfacción.

“Solamente el instante en que irrumpen aquellos cambios nos conmueve con inusual energía en forma de profundo lamento o intenso júbilo; pero ambos desaparecen pronto porque se basaban en un engaño. Pues no surgen por el placer o dolor inmediatamente presentes sino únicamente por la apertura de un nuevo futuro que ahí se anticipa.”<sup>5</sup>

Según Schopenhauer, el hecho de que no es el disfrute de un objeto, sino la representación de su futuro disfrute, lo que nos satisface, implica que vivir encadenado a las pasiones es, en realidad, vivir encadenados al mundo de la mera representación. Ordinariamente puedo esparcirme en el consumo reiterado de diferentes objetos para calmar mis pasiones. Sin embargo, eventualmente puedo encontrar obstáculos insalvables, que hacen imposible esta momentánea satisfacción de mis pasiones. Concentraré entonces mi dolor sobre circunstancias externas como un enemigo, o el gobierno: nace la paranoia, la jeremiada. Que tal circunstancia externa sea contingente es lo de menos: vista la situación de carencia como contradicción en el sujeto, si el

---

<sup>5</sup> Schopenhauer, A. *El Mundo Como Voluntad y Representación I*. Madrid. Trotta. 2009. (Trad. Pilar Lopez de Santa Maria Delgado)

sujeto quiere superar su contradicción, no encuentra otro camino sino la objetivación de la misma. Por otra parte, el individuo se encuentra atrapado en este círculo vicioso de contradicciones, objetivaciones y superaciones de su deseo.

La cantidad de dolor en toda sociedad es constante (Schopenhauer<sup>6</sup>): pero este dolor puede estar bajo control, o bien extendido, desenfrenado, desorganizado. Pero un dolor descontrolado de esta forma produce el descontento social, que atenta contra la viabilidad de toda sociedad. Es por ello que una sociedad debe estar prevenida ante la posibilidad de la desorganización del dolor, que se daría inevitablemente si un número demasiado elevado de individuos no pudieran satisfacer sus pasiones regularmente y conforme a sus fantasías (es decir, según ellos lo han imaginado). La generalización del dolor no es, pues, otra cosa sino una mala distribución del dolor. Cuando el dolor es aberrante, disperso, errático, se lo percibe como omnipresente: te puede pasar a ti. El descontento social procede, entonces, no sólo de la incapacidad de satisfacer los deseos individuales, lo cual ocurre a menudo: procede, en mayor medida, de la incapacidad colectiva para dar concreción a sus fantasías, así como de satisfacerlas con una mínima regularidad: la precariedad, la inseguridad.

Inmediatamente, se nos hace evidente que ninguna sociedad puede necesitar más el prevenirse contra el descontento social que una sociedad en que el ejercicio de las pasiones está máximamente extendido. En efecto, pues una sociedad tal no vive en la expectativa cierta que sólo proporciona el conocimiento, sino en la mera fantasía sustitutiva, que es consustancial a la imprevisibilidad y, por tanto, proclive a la proliferación incontrolada del dolor.

Se precisa, pues, una gestión colectiva del dolor. Pero, ¿cómo se organiza el dolor? No podemos modificar la cantidad de dolor directamente (pues, si escuchamos a Schopenhauer, ésta ha de ser constante), sino sólo indirectamente y a través de la modificación de los fines y medios según los cuales las pasiones son satisfechas. No podemos aniquilar el dolor, pero sí regularlo, distribuirlo, periodizarlo e incluso darle forma: importancia de los mecanismos de sublimación (Freud).

Toda cultura no es sino un sistema de organización de los afectos, lo que significa: un sistema de prevención del dolor desorganizado. Vamos a distinguir, como hace Marx entre unas técnicas materiales y unas técnicas ideológicas de gestión del dolor. Las técnicas materiales son los medios de producción, las instituciones y las corporaciones objetivamente existentes, y todas ellas están basadas, en mayor o menor medida, en el conocimiento: deben estarlo pues, de lo contrario, no ofrecerían los resultados esperados. Por otra parte, y con respecto a la ideología, ¿no es una ideología un sistema de organización de las fantasías? Y si las fantasías apuntan a algo que los individuos imaginan poder obtener, ¿no debe toda ideología llevar en sí una promesa? La particularidad de la ideología capitalista frente a, por ejemplo,

---

<sup>6</sup> Íbid.

la ideología cristiana, sería que aquélla no ofrece, como ésta, el objeto de satisfacción de las pasiones individuales en un más allá, sino en la inmediatez de un futuro inminente sobre la tierra.

## 7. El futurismo como ideología capitalista.

De aquí que el futurismo sea la forma depurada de una religión capitalista. Para ser religioso, no se precisa que uno crea en algún dios que creó el mundo y preside un cielo al que sólo sus adoradores tienen garantizado el acceso. De hecho, una religión puede también fundar su mito en el futuro. Y más concretamente, puede fundarlo en un futuro en el cual la tecnología es instituida como Providencia capaz, por sí sola, de producir la abundancia. Sólo hemos de sustituir a Noé por los jedis, al Libro del Apocalipsis por algún tipo de bizarra agenda transhumanista o cibernética, a Abraham por el señor Spock y a las iglesias por Silicon Valley.

Esta religión no va a caracterizarse por su universalidad, sino por traer el mensaje de los nuevos futuros, individualmente imaginados, a la universalidad fáctica: lo cual hará a través de la ciencia ficción y los programas multimillonarios de innovación que, constantemente, en ella se inspiran. Así, los sacerdotes del Nuevo Milenio profetizan no lo que hemos de esperar en el otro mundo, sino lo que inevitablemente ha de realizarse una o dos generaciones después. Con ello limpian la herida producida por las falsas promesas que otros, tal como ellos, crearon con anterioridad; renuevan así el imaginario de la abundancia capitalista, contribuyendo a crear nuevas demandas (ver *El futuro como propaganda*, de C. Moreno). Su mensaje no proviene de un mítico pasado, del cual ellos son receptores y conservadores; ellos son, en cambio, raíz de futuros imaginarios, cuyo destino es ser realizados, e inmediatamente devorados, en un presente sin raíz.

Si todo orden social precisa de un sistema de gestión de los afectos, y si tal sistema será una ideología que sirve a los intereses de la clase dominante, nos parece obvio que el capitalismo no podría proseguir sin la fantasía de un futuro de abundancia que sacraliza a la tecnología. Por ello, creemos que no se presta la debida atención al consumo masivo de productos culturales como *Star Trek*, *Wall-E* o *Big Bang Theory*, pues, aunque aparentemente inofensivos, ellos son portadores de mensajes sobre un futuro imaginario; y es precisamente sobre mensajes de esta índole que debe instalarse, por necesidad, toda ideología capitalista. La pregunta que ello nos plantea, y con que nos vemos impelidos a concluir este ensayo, es la siguiente: ¿está capacitado el materialismo histórico para pensar el futuro?