



**JORDI MORILLAS**  
UNIVERSITÄT ZU LÜBECK

## **LA CUESTIÓN DEL SOCIALISMO EN KARL MARX Y FIÓDOR M. DOSTOIEVSKI**

### **1. Breve introducción histórica**

El socialismo o comunismo<sup>1</sup> es un movimiento político que nace con la Revolución Francesa, esto es, la rebelión llevada a cabo por la unión de campesinos y burgueses contra la nobleza (un estamento que, en rigor de verdad, desde 1682, año en el que el Rey Luis XIV la enclaustra en Versalles, apenas disponía ya de poder político alguno<sup>2</sup>), que acabaría afianzando la democracia liberal y el sistema capitalista de producción en el continente europeo.

---

<sup>1</sup> La distinción entre “socialismo” y “comunismo” la ofreció Engels en su prólogo a la edición inglesa del *Manifiesto comunista* de 1888: “En 1847 el socialismo era un movimiento de la clase media, el comunismo un movimiento de la clase trabajadora. El socialismo era, al menos en el continente, ‘de salón’; el comunismo era justamente lo contrario. Y puesto que nosotros opinábamos desde el principio que ‘la emancipación de la clase trabajadora tenía que ser la obra de la clase trabajadora misma’, no podía haber ninguna duda de cuál de ambas denominaciones teníamos que elegir” [4, 580-581]. Las obras de Marx y Engels se citan a partir de la siguiente edición: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Berlín: Dietz-Verlag, 1956-1990. En el texto se da la referencia entre paréntesis indicando volumen y página.

<sup>2</sup> “Después de la Fronda, la nobleza, vencida y en parte arruinada, fue domada” [Soboul 1994<sup>6</sup>, 28]. Escribe Alexis de Tocqueville que “a finales del siglo XVIII, la nobleza francesa no era ya más que una sombra de sí misma; había perdido a la vez su acción sobre el príncipe y sobre el pueblo. El rey aún extraía de ella los principales agentes del poder, pero, actuando así, sólo seguía instintivamente una antigua costumbre, no reconocía un derecho adquirido. Hacía ya tiempo que no existía noble alguno que pudiera hacerse temer del monarca y reclamar de éste una parte del gobierno” [Tocqueville 1994<sup>3</sup>, 14; cfr. 15-16]. Soboul agrega que “la aristocracia se aislaba de la nación por su inutilidad, por sus pretensiones, por su obstinada despreocupación frente al bienestar general” [Soboul 1994<sup>6</sup>, 34].

A pesar de que la burguesía, como fuerza dirigente de esta revolución profundamente anti-aristocrática, permitió en un primer momento toda una serie de excesos criminales [recuérdense las acciones de los jacobinos<sup>3</sup> y de los *sans-culottes*<sup>4</sup>], la Revolución pronto fue aplacada y llamada al orden con el establecimiento de un Directorio y con Napoleón Bonaparte. Con esta repentina conclusión, la burguesía mostraba a sus compañeros de lucha su deseo de no seguir con la barbarie<sup>5</sup> y, lo que era más importante, de no compartir con ellos los beneficios políticos y sociales alcanzados<sup>6</sup>. De esta forma, se daban por cumplidas las propuestas de Emmanuel J. Sièyes en su escrito de 1789 *Qu'est-ce que le Tiers-État?* [Sièyes 1973] y de Maximilien Robespierre, quien durante su dictadura defendió la tesis de que el exterminio sistemático de la nobleza se realizaba en nombre de la futura felicidad de la raza humana<sup>7</sup>. Lo que, sin embargo, la burguesía no pudo evitar

---

<sup>3</sup> Recuérdense las palabras iniciales del discurso de Marx en Bruselas en ocasión de la conmemoración del segundo aniversario de la insurrección de Cracovia del 22 de febrero de 1846, cuando sostuvo que “el jacobino de 1793 se ha convertido en el comunista de nuestros días” [4, 519].

<sup>4</sup> “Bajo el reino de Robespierre –según el ebanista parisino Richer, el 1º pradiel del año III [20 de mayo de 1795]– la sangre corría y no faltaba el pan’. El comportamiento terrorista estaba indisolublemente ligado a la reivindicación social” [Soboul 1987, 88; cfr. Marx 6, 107-109]. Sobre los *sans-culottes* puede leerse la todavía imprescindible obra de Soboul, 1968 [versión española de 1987].

<sup>5</sup> Marx escribió en este contexto que “si el Sr. Thierry hubiera leído nuestras cosas, sabría que la oposición decisiva entre el *Bourgeoisie* contra el *peuple* empieza naturalmente cuando deja de enfrentarse, como *tiers-état*, al *clergé* y a la *noblesse*” [28, 382].

<sup>6</sup> “El burgués acabó por vivir tan apartado del pueblo como el noble. Lejos de acercarse a él, rehuyó el contacto con sus miserias; en lugar de unirse estrechamente a él para luchar en común contra la desigualdad común, no hizo más que crear nuevas injusticias para su propio uso; así le hemos visto tan celoso para obtener exenciones, como al noble para conservar sus privilegios. Aquellos campesinos de cuyo seno había salido, no sólo eran ahora extraños para él, sino, por así decirlo, desconocidos; solamente después de haberles puesto las armas en la mano, se dio cuenta de que había excitado pasiones que ni siquiera había imaginado, que era tan impotente como para encauzarlas, y de las que había de ser víctima tras haber sido el promotor” [Tocqueville 1994<sup>3</sup>, 153]. De esta manera tan lúcida delinea Tocqueville el nacimiento del socialismo.

<sup>7</sup> Tanto Marx como Engels admiraban a Robespierre, como manifestaron públicamente en 1850, cuando participaron en una reunión internacional para celebrar su aniversario. Véase Rubel 1968, 36.

fue que apareciera un personaje que superaría en radicalidad a todos los anteriormente mencionados: François-Noël Babeuf, quien no sólo publicará el 30 de noviembre de 1795 en *Le Tribun du peuple* el *Manifeste des Plébéiens*, sino también lo llevará a la práctica con el movimiento *Conjuration des Égaux* [1796]<sup>8</sup>.

## 2. El socialismo: la cuestión económica

### 2.1. Marx

Teniendo presente este contexto, es comprensible que Marx comenzara su reflexión socioeconómica con el reconocimiento explícito de la Revolución Francesa como el evento político decisivo para la formación del socialismo<sup>9</sup>. De ahí que el pensador judío señale que el papel del burgués ha sido “extremadamente revolucionario en la historia” [4, 464], destacando, entre sus conquistas sociales más importantes, el haber mostrado cómo todo está determinado por tratos comerciales, por el dinero y por los medios de producción [4, 464-465]. Asimismo, su reducción de la sociedad a burgueses y proletarios [3, 53-54; 4, 463, 468] ha tenido como resultado el fomento de la destrucción de los estados-nación en nombre de un comercio sin fronteras que derivará finalmente en una centralización del poder político [4, 466-467]<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> El texto base es la recopilación de los escritos de Babeuf que, a petición de éste, realizó Ph. Buonarroti, 1828. Entre la extensa bibliografía sobre la influencia de Babeuf en la gestación del socialismo del siglo XIX, véase Tierno Galván 1967, así como Soboul 1987, 122-125 y Soboul 1994<sup>6</sup>, 366-370.

<sup>9</sup> Así lo reconoce Marx, cuando dice que “el movimiento revolucionario” que provocó 1789 “condujo a la idea *comunista* [...] Esta idea, consecuentemente elaborada, es la *idea de un nuevo estado mundial*” [2, 126]. En esta misma obra [*La sagrada familia*], Marx y Engels afirmaron que “la historia vital de la Revolución Francesa, datada en 1789 [...] enriquecida ahora con la conciencia de su significado *social* [...] no ha terminado todavía” [2, 131]. Para una visión resumida de la Revolución Francesa en Marx, hay que leer “La burguesía y la contrarrevolución”, *Neue Rheinische Zeitung*, nº 165 del 10 de diciembre de 1845, en 6, 102-124, en concreto 107-109. Para esta cuestión, véase asimismo Furet 1986 [en español, 1992].

<sup>10</sup> En las últimas líneas del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels justifican su afirmación de que “los trabajadores no tienen patria alguna”, sosteniendo que “ya con el desarrollo de la burguesía, con la libertad de comercio, el mercado mundial, la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de vida resultantes de ella

A todo ello, habría que añadir que “la época de la burguesía se distingue de todas las demás por los constantes cambios en la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, la eterna inseguridad y el movimiento” [4, 465]. Esta acción perpetua del burgués se manifiesta en un perfeccionamiento de los medios de producción, en una mejora de las redes de comunicaciones y en su capacidad para llevar “la civilización hasta las naciones más bárbaras” [4, 466], sometiendo a su paso el campo a la ciudad [4, 466]<sup>11</sup> y creando así “un mundo a su propia imagen” [4, 466]. En este sentido, la burguesía ha producido “maravillas completamente distintas a las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas, ha acometido empresas completamente distintas a las emigraciones de pueblos y las cruzadas” [4, 465]<sup>12</sup>.

No obstante todos estos logros revolucionarios positivos, la burguesía, presa de la mentalidad judía<sup>13</sup>, ha instaurado el reino del dinero. En efecto, “el dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera ningún otro dios a su lado. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y lo transforma en una mercancía. El dinero es el *valor* universal de todas las cosas constituido por sí mismo. Ha robado, por consiguiente, a todo el mundo, al mundo humano y natural, su valor

---

han ido desapareciendo cada vez más las diferencias nacionales y los antagonismos de los pueblos” [4, 479]. De esta manera, “el dominio del proletariado las hará desaparecer todavía más” [4, 479]. Véase, asimismo, 3, 60 y 16, 322-323.

<sup>11</sup> Entre las medidas revolucionarias expresadas al final del *Manifiesto comunista*, Marx y Engels exigían “la eliminación progresiva de la oposición entre ciudad y campo” [4, 481], es decir, pedían llevar hasta sus últimas consecuencias la labor de la burguesía revolucionaria francesa y eliminar así la vida campesina, objeto de profundo desprecio por parte tanto de Marx como de Engels.

<sup>12</sup> Con estas palabras elogiosas de las acciones de la burguesía, Marx y Engels pretendían hacer “total justicia al papel revolucionario que el capitalismo ha tenido en el pasado” [4, 590].

<sup>13</sup> La evidente identificación de todos los males de la sociedad burguesa-capitalista con el judío y el judaísmo se revela en las últimas líneas del texto *La cuestión judía*, donde Marx afirma que “tan pronto como la sociedad logre suprimir la esencia *empírica* del judaísmo, la usura y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible* porque su conciencia habrá perdido su objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá suprimido el conflicto de la existencia individual-sensible del hombre con su existencia a nivel de especie. La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad frente al judaísmo*” [1, 377].

característico” [1, 374-375]<sup>14</sup>. De esta manera, “el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado hasta el punto de que los cristianos se han convertido en judíos” [1, 373]. De ahí que “el judío, que aparece como un miembro especial de la sociedad burguesa, sea únicamente la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa” [1, 374]<sup>15</sup>.

Asimismo, el burgués ha probado que es “incapaz de garantizar a sus esclavos la existencia aun dentro de su esclavitud, puesto que se ve forzada a dejarlos llegar hasta una situación de desamparo en que no tiene más remedio que alimentarles, en lugar de ser alimentados por ella<sup>16</sup>. La sociedad no puede seguir viviendo bajo ella, es decir, su vida ya es incompatible con la sociedad” [4, 473].

Esta precaria situación del “producto más genuino” [4, 472] de la burguesía, esto es, del proletariado, Marx la describe en los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844 como “un salvajismo bestial, una simplificación completa, primitiva y abstracta de las necesidades” [41.1, 548]. De esta forma,

“incluso la necesidad de aire fresco deja de ser una necesidad para el trabajador, el hombre vuelve a las cavernas, mas ahora apestadas por el aliento pestilente mefítico de la civilización y que habita sólo de manera más precaria [...] La luz, el aire, etc., la más simple limpieza *animal* deja de ser una necesidad para el hombre. La suciedad, esta corrupción, podredumbre del hombre que *corre por las alcantarillas* [entiéndase esto literalmente] de la civilización se convierte para él *en un elemento de vida*. El completo abandono *antinatural*, la naturaleza putrefacta, se convierte en su *elemento*

---

<sup>14</sup> La crítica al poder del dinero es uno de los ejes vertebradores de la doctrina marxista. Véase, por ejemplo, 4.1, 549 y ss., así como *El capital*.

<sup>15</sup> De ahí que Marx afirmara en un artículo polémico contra Karl Heinzen que “usted puede y tiene que tomar la *revolución burguesa* como una condición de la *revolución trabajadora*. Mas en ningún momento la ha de considerar como su *fin último*” [4, 352], puesto que de lo que se trata es de realizar hasta sus últimas consecuencias la revolución que habían comenzado todos juntos y que la burguesía había frenado.

<sup>16</sup> Marx describe la táctica del burgués de la siguiente manera: “El trabajador debe tener sólo lo suficiente para que quiera vivir y debe querer vivir solamente para tenerlo” [41.1, 524; cfr. 41.1, 549].

*de vida*. Ya no existe ninguno de sus sentidos, ya no sólo en su forma humana, sino ni siquiera en una forma *no-humana*, incluso animal” [41.1, 548]<sup>17</sup>.

Con el fin de acabar con esta situación, el hundimiento de la burguesía y “la victoria del proletariado son igualmente inevitables” [4, 474]. Para ello, el proletariado se servirá de la filosofía, pues, “así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *intelectuales*” [1, 391]. De esta manera, “la cabeza de esta emancipación [humana, JM] es la *filosofía*, su corazón el *proletariado*” [1, 391]<sup>18</sup>.

Identificando posteriormente “filosofía” con “comunismo”, Marx proclama que el movimiento proletario debe volverse “comunista”,

---

<sup>17</sup> Las descripciones de la situación del proletariado, aunque siempre a partir de documentos públicos y casi nunca por observación y constatación propia, se pueden hallar en distintos pasajes de la obra de Marx, siendo quizás el lugar más significativo *El capital*.

<sup>18</sup> En el prólogo a su tesis doctoral, *Diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y Epicuro*, Marx sostenía que “la filosofía, mientras una gota de sangre haga latir su corazón absolutamente libre y conquistador del mundo, declarará siempre a sus adversarios junto con Epicuro: ‘No es impío aquel que desprecia a los dioses del vulgo, sino quien se adhiere a la opinión que el vulgo se forma de los dioses.’ [Epicuro, *Carta a Meneceo*, 123-124, JM]

La filosofía no lo oculta. La profesión de fe de Prometeo:

‘En una palabra, yo odio a todos los dioses’ [Esquilo, *Prometeo encadenado*, 975, JM], es su propia confesión de fe, su propia sentencia contra todos los dioses celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema. Nadie debe haber junto a ella.

Pero a los despreciables individuos que se regocijan de que en apariencia la situación civil de la filosofía haya empeorado, ésta les responde lo que Prometeo a Hermes, servidor de los dioses:

‘Has de saber que yo no cambiaría mi mísera suerte por tu servidumbre. Mejor seguir a la roca encadenado antes que ser el fiel mensajero del padre Zeus’ [Esquilo, *Prometeo encadenado*, 966-969, JM].

En el calendario filosófico, Prometeo es el más distinguido de los santos y los mártires” [41.1, 262-263].

Por su parte, el 16 de abril de 1795 Hegel había escrito en una carta a Schelling que “yo creo que no hay mejor signo de los tiempos que éste, en el que la humanidad se presenta ante sí misma con tanto respeto. Es una prueba de que desaparece la aureola de la cabeza de los tiranos y de los dioses de la tierra. Los filósofos demuestran esta dignidad y los pueblos aprenden a sentirla y a no reclamar su derecho rebajado por los polvos, sino a adquirirlo de nuevo por sí mismo, a apropiarse de él” [Hegel 1969, 24].

pues el proletariado, como “la defensora de toda la sociedad, aparece como toda la masa de la sociedad frente a la única clase dominante” [3, 47-48]. De esta forma, siendo “la capa más baja de la sociedad actual” [4, 473], “no puede levantarse, no puede incorporarse, sin hacer saltar por los aires toda la superestructura de las capas que forman la sociedad oficial” [4, 473]. Es decir, el proletariado “sólo podrá conseguir sus fines a través de la subversión violenta contra todo el orden social actual” [4, 493], pues “la violencia material se tiene que derribar con violencia material” [1, 385]<sup>19</sup>.

Partiendo de la premisa de que “la violencia es la comadrona de toda sociedad antigua que lleva en sus entrañas otra nueva” [23, 779], la destrucción de la burguesía se describe en el *Manifiesto comunista* como la expropiación de todo su capital y la centralización de todos los instrumentos de producción en manos del Estado, que es definido como “el proletariado organizado como clase dominante” [4, 481], esto es, como “*la dictadura revolucionaria del proletariado*” [19, 28]. En efecto, puesto que Marx considera que “toda situación provisional del Estado tras una revolución exige una dictadura y, ciertamente, una dictadura enérgica” [5, 402], la principal obligación del proletariado consiste en la conquista del poder político con el fin de destruir “*las diferencias de*

---

<sup>19</sup> En un artículo de 1848, Marx fue incluso más directo todavía: “Sólo hay un medio para *reducir*, para simplificar, para concentrar el dolor mortal asesino de la antigua sociedad y el sangriento dolor del nacimiento de la nueva, sólo *un medio*: el *terrorismo revolucionario*” [5, 457]. Para Marx era una obviedad que la violencia es el motor de la sociedad, pues como escribe en *El capital* “en la historia real tiene, como se sabe, el papel fundamental la conquista, el sometimiento, el robo con homicidio, en una palabra, la violencia” [23, 742]. De ahí que no pretendiera jamás que la victoria del proletariado se estableciera a través de unas elecciones democráticas o la subida pacífica al poder [cfr. su escepticismo en 34, 498-499]. Así de claro lo expresó Marx en el artículo I de *La sociedad mundial de los comunistas revolucionarios*: “La finalidad de la asociación es la destrucción de todas las clases privilegiadas, su sumisión a la dictadura del proletariado en la que la revolución se mantendrá hasta la realización del comunismo, que será la última forma de organización de la familia humana” [7, 553]. Esta tarea violenta de destrucción del proletariado no constituye para Marx una característica del proletariado, sino que, antes bien, lo define como tal, pues “cuando el proletariado anuncia *la disolución actual del orden mundial actual*, expresa únicamente *el secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución *fáctica* de este orden mundial” [1, 391]. Las llamadas a la violencia o a una guerra europea y mundial son constantes en la obra de Marx. Véanse a título de ejemplo las siguientes referencias 6, 149-150 ó 18, 160 y 300.

*clase*, todas las relaciones de producción en la que éstas se basan, todas las relaciones sociales que responden a estas relaciones de producción y a convulsionar todas las ideas producidas por estas relaciones sociales” [7, 89-90].

De ahí que en el *Manifiesto comunista* se afirme que los comunistas “no tienen ningún principio especial<sup>20</sup> con el cual quieran modelar el movimiento proletario” [4, 474] ni que sus proposiciones teóricas se basen “de ninguna manera en ideas, en principios inventados o descubiertos por este o aquel redentor de la humanidad” [4, 475]. Su deseo último es “la formación del proletariado en clase, el derrocamiento del dominio de la burguesía, la conquista del poder político por parte del proletariado” [4, 474], así como la supresión de la propiedad privada que, al igual que el capital, se socializará [4, 476], pues “con la eliminación de las diferencias de clase desaparece por sí misma toda la desigualdad social y política resultante” [19, 26]. Por consiguiente, el comunismo no se define como un “*estado de cosas*” o un “*ideal*”, sino como “el movimiento *real* que suprime el estado de cosas actual” [3, 35]<sup>21</sup>. El comunismo “se diferencia de todos los movimientos actuales en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres habidos hasta entonces, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados. Su institución es, por tanto, esencialmente económica” [3, 70].

## 2.2. Dostoievski

De la misma manera que Marx, Dostoievski considera que la Revolución Francesa constituye el acontecimiento histórico capital para comprender el surgimiento del socialismo en Europa [cfr. Morillas

---

<sup>20</sup> En la edición inglesa de 1888, Engels escribió aquí “sectario”.

<sup>21</sup> Su temprana definición del comunismo así lo establece, cuando sostiene que “es la posición como negación de la negación, por eso, el momento necesario *real* para el siguiente desarrollo histórico de la emancipación y recuperación humana. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es como tal la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana” [41.1, 546].



2010]. Concebida como el ascenso al poder de la burguesía [25, 159]<sup>22</sup> bajo el principio de *ôte-toi de là que je m’y mette* [25, 59], ésta pronto impuso cómo se debían interpretar los principios revolucionarios de *Liberté, égalité et fraternité*:

“Ya lo predijo el Abad Sieyès en su célebre panfleto que el burgués lo es *todo*. ‘¿Qué es el tiers état? Nada. ¿Qué debe ser? Todo’. Bueno, pues ha sucedido tal y como dijo. Sólo estas palabras se han realizado de todas las que se pronunciaron en aquel tiempo. Sólo ellas han quedado. Pero el burgués, no obstante, no se lo cree, a pesar de que todo lo dicho después de las palabras de Sieyès ha pasado y ha estallado como una burbuja de jabón. En efecto, después de él pronunciaron: *Liberté, égalité, fraternité*. Muy bien. ¿Qué significa *liberté*? Libertad. ¿Qué libertad? La misma libertad para todos de hacer todo lo que queramos dentro de los límites de la ley. ¿Cuándo se puede hacer todo lo que se quiere? Cuando tienes un millón. ¿Da la libertad a cada uno un millón? No. ¿Qué significa una persona sin un millón? Una persona sin un millón no es una persona que hace todo lo que quiere, sino una persona con la que hacen todo lo que quieren los demás<sup>23</sup>. ¿Qué se sigue de aquí? Se sigue de aquí que, además de la libertad, también hay la igualdad, es decir, la igualdad ante la ley. Sobre esta igualdad ante la ley sólo se puede decir una cosa y es que en la forma en la que ésta se aplica ahora cada francés puede y debe tomarla como una ofensa personal. ¿Qué queda de esta fórmula? La fraternidad. Este artículo es el más curioso y hay que reconocer que hasta ahora constituye la principal piedra de tropiezo de Occidente. El hombre occidental interpreta la fraternidad como una gran fuerza motriz de la humanidad y no se da cuenta de que no se puede tomar la fraternidad de ningún sitio, si ésta no existe en la realidad. ¿Qué hacer? Hay que crear la fraternidad, cueste lo que cueste. Pero resulta que no se puede crear la fraternidad, puesto que ella misma se crea, se da, se encuentra en la naturaleza”<sup>24</sup> [5, 78-79; cfr. Bohun 1996, 37-53 y 73-75].

---

<sup>22</sup> Las citaciones de la obra de Dostoievski se harán a partir de la edición crítica *Полное собрание сочинений в тридцати томах* [Leningrado: Nauka, 1972-1990], indicando entre paréntesis volumen y página.

<sup>23</sup> Sólo si se tienen presentes tanto el rango social de Dostoievski como las penalidades financieras que tuvo que padecer casi a lo largo de toda su vida, se comprenderán sus duras invectivas contra el dinero y los judíos en pasajes tan tempranos de su producción como el siguiente de *Humillados y ofendidos* [1861]: “Lo dije directamente: ¿Qué tipo de príncipes somos nosotros? Sólo de casta; y, en esencia, ¿qué hay en nosotros de principesco? En primer lugar, no una riqueza extraordinaria y la riqueza es lo más importante. El príncipe más importante hoy día es Rothschild. En segundo lugar, en el gran mundo actual hace ya tiempo que no se escucha nada de nosotros” [3, 238].

<sup>24</sup> En *El capital*, Marx tiene un pasaje semejante a éste en el que también comenta de manera irónica los principios de “libertad, igualdad, propiedad y Bentham” [23, 189-190; cfr. también el escrito *La cuestión judía*].

Asimismo, con la burguesía se entroniza el dinero, que es considerado a partir de entonces el valor más elevado [5, 76]. Esta adoración del dinero, identificado por Dostoievski con el judío<sup>25</sup> y, en concreto, con la familia Rothschild<sup>26</sup>, tiene como consecuencia que el burgués desee la paz social [24, 291] con el fin no sólo de producir y comerciar, sino también de mantener ocupado al proletariado. En efecto, “el capital es cobarde, tiene miedo a la guerra y se esconde” [25, 48], puesto que un conflicto bélico tendría como consecuencia una parada de la producción y, por tanto, un aumento del desempleo, esto es, que “el proletariado saldría a la calle. Y el proletariado es peligroso en la calle” [25, 48]. La burguesía “entiende perfectamente que el proletariado, siendo en el tiempo de su lucha contra los caballeros todavía insignificante y débil, puede muy bien fortalecerse y fortalecerse incluso cada día. Presiente a

---

<sup>25</sup> La cuestión del antisemitismo en Dostoievski ya fue planteada y descartada por el propio escritor como se puede observar, por ejemplo, en *Diario de un escritor*, marzo de 1877, capítulo II [25, 74-88]. De hecho, en esta respuesta a las críticas a su supuesto antisemitismo, Dostoievski explica que él no es antisemita, que él no odia a los judíos como pueblo, sino que su enemigo es la idea del judaísmo y sus ansias de acabar con “el ‘fracasado’ cristianismo” [25, 85] para cuyo fin se vale del socialismo, como explica en un apunte de su diario de 1881: “El judío [жуд]. Los Bismarcks, Beaconsfields, la república francesa y Gambetta y etc.: todo esto, como fuerza, es sólo un espejismo, y cuanto más, tanto más. El señor de ellos y de todo y de Europa es sólo el judío y su banca. Y he aquí que escuchamos: de repente él dice ‘veto’ y Bismarck sale volando como un segado tallo de hierba. El judío y la banca son los señores de todo ahora: tanto de Europa como de la Ilustración, de la civilización y del socialismo. Del socialismo especialmente, pues a través de él extirpará de raíz el cristianismo y destruirá su civilización. Y cuando no quede sólo más que la anarquía, entonces el judío estará en la cima de todo. Puesto que, predicando el socialismo, el judío se queda entre los suyos formando una unidad, y cuando se hunda toda la riqueza de Europa, quedará la banca del judío. El Anticristo vendrá y dominará la anarquía” [27, 59].

<sup>26</sup> Las referencias a los Rothschild se encuentran desde *Humillados y ofendidos* [3, 238], *Apuntes del subsuelo* [5, 133], *El jugador* [5, 226] y *Crimen y castigo* [6, 166 y 7, 411] hasta *El idiota* [8, 326-327, 384 y 387] y, sobre todo, *El adolescente*. De hecho, en esta obra no sólo se menciona que el burgués, es decir, el dinero ha suplantado y posee ahora más relevancia que la nobleza [13, 75], sino también se explica, en los borradores, que la idea de hacerse rico es una “nueva manifestación inesperada del positivismo” y del nihilismo [16, 185 y 45] que se basa “en un sentimiento de orgullo formado en la idea de la soledad” [16, 105; cfr. 16, 247 donde se habla de “una orgullosa soledad”], puesto que el que se ha convertido en un “Rothschild” se aleja de la sociedad [16, 220]. Sobre el origen de esta identificación entre el dinero y el ansia de hacerse millonario con la conocida familia de banqueros judíos de Frankfurt, véase 17, 296-299.

la perfección que algún día será completamente fuerte y, entonces, le echará de su lugar, como hizo entonces con los caballeros, y le dirá: ‘Quítate, que me pongo en tu lugar’” [25, 59]. De ahí que utilice todos los métodos posibles para mantener sujeto “por la fuerza al cuarto estado” [16, 33].

La burguesía teme al proletariado debido a la traición y a la posterior esclavización al que lo sometió, pues, una vez derrotada la aristocracia y alcanzado el poder, ésta proclamó que “ya no hacía falta ir más allá” [25, 152] y abandonó a sus compañeros de lucha, distanciándose de ellos y utilizándolos a partir de entonces como mano de obra en sus fábricas [cfr. 25, 59 y 152-153].

Durante su primer viaje a Europa en junio de 1862, que le llevó, entre otras ciudades, a Londres, la sede del capitalismo industrial de la época, Dostoievski pudo constatar horrorizado las condiciones en las que vivía este proletariado. Así, además de denunciar el trabajo infantil en las fábricas [27, 49], pudo ver a la masa londinense

“en unas proporciones y en una atmósfera tal que no veréis realmente en ningún otro sitio más en el mundo. Me contaron, por ejemplo, que los sábados por la noche medio millón de obreros y de obreras, con sus hijos, se extienden como un mar por toda la ciudad, agrupándose sobre todo en otros distritos, y durante toda la noche hasta las cinco de la mañana festejan el Sabbat, es decir, comen y beben hasta reventar, como ganado, para toda la semana. Todo esto toma su economía semanal, todo lo ganado con duro trabajo y maldiciendo [5, 70] [...] El pueblo es pueblo en todas partes, pero aquí todo era tan colosal, tan impresionante que es como si sintierais lo que hasta entonces sólo os imaginabais. Lo que aquí ya veis no es incluso el pueblo, sino la pérdida de la conciencia, de manera sistemática, sumisa, alentadora [5, 71] [...] Quien haya estado en Londres, quizás haya ido, por lo menos una noche, a Haymarket. Éste es un distrito en el que, por las noches, en algunas de sus calles, se agrupan por millares las mujeres públicas [5, 71] [...] En Haymarket, yo he visto a madres que llevaban a trabajar a sus hijas menores de edad. Niñitas pequeñas de unos doce años os toman de la mano y os piden que os vayáis con ellas” [5, 72].

Siendo éste el contexto social donde nace el socialismo, Dostoievski lo concibe en un primer momento como un estudio científico, crítico y estadístico de la sociedad [18, 132]. Esta teoría es como una “economía política, pero de otra forma” [18, 162], es como “una ciencia en ebullición, es caos, es alquimia antes de la química, astrología antes de la astronomía; aunque, como me parece, del caos actual se convertirá posteriormente en algo esbelto, sensato y benéfico para el bien común

justamente de la misma manera que la alquimia se convirtió en química y la astrología en astronomía” [18, 162].

Esta visión positiva del socialismo va intrínsecamente unida en Dostoievski a su convicción de que hay una compatibilidad con el cristianismo, en tanto que aquél representa una “corrección y modificación de éste de acuerdo con el siglo y la civilización” [21, 130]<sup>27</sup>. Su mencionado viaje a Europa de 1862 le hace darse cuenta, no obstante, de que el socialismo actual<sup>28</sup> esconde una realidad mucho más inquietante de lo que él había creído en sus años anteriores al presidio. Así, en 1863 escribe:

“Los socialistas quieren regenerar al hombre, *liberarlo*, presentarlo sin Dios y sin familia<sup>29</sup>. Concluyen que alcanzarán su meta transformándolo por la fuerza en un ser económico. Pero el hombre no cambia por causas *externas*, sino a través de un cambio *moral*. No dejará antes a Dios si lo convences matemáticamente, de la misma manera que no dejará la familia antes de que la madre quiera ser madre y el hombre no quiere prestar su amor a lo indecente. ¿Se podrá conseguir con las armas? ¿Y cómo se atreven a decir de antemano, antes de cualquier experiencia, que en esto reside la salvación? Y ello en riesgo de toda la humanidad. Basura occidental” [20, 171-172].

La principal crítica de Dostoievski se dirige contra la pretensión del socialismo de convertir y concebir al hombre como un “ser económico”. De ahí que “el *socialismo* actual en Europa suprima de todos sitios a Cristo y se esfuerce sobre todo por el *pan*, inste a la ciencia y afirme que el origen de toda la miseria humana se encuentra en la *pobreza*, en la

---

<sup>27</sup> De esta manera definió, por ejemplo, Dostoievski la doctrina de Fourier: “El fourierismo es un sistema pacífico que cautiva el alma por su elegancia, que seduce el corazón por un amor a la humanidad que fue lo que inspiró a Fourier cuando creó su sistema y que sorprende a la razón por su armonía” [18, 133; cfr. 11, 296]. De hecho, esta visión del socialismo del Dostoievski de la época del círculo de Petrashevski estaba basada en sus lecturas de las obras de George Sand [23, 32-37] y de los denominados “socialistas utópicos franceses”, así como en su amistad con Belinski y su círculo. Para más detalles, véanse los comentarios en la edición crítica 5, 363-364 y 18, 311-316.

<sup>28</sup> Para evitar malentendidos, conviene tener presente que, cuando Dostoievski habla de “socialismo”, se está refiriendo siempre al *socialismo francés* en su evolución a partir, sobre todo, de los acontecimientos de 1848 [25, 7 y 18].

<sup>29</sup> Es decir, el socialismo pretende acabar con todo, hacer *tabula rasa* [28.2, 154].

lucha por la existencia, en el ‘la culpa es del medio [среда заела]’<sup>30</sup> [29.2, 85]. Pues el socialismo, como ciencia centrada en la “distribución económica” y en la “cuestión del pan” [9, 151], tiene como único ideal el bienestar material del hombre [16, 164].

Frente a esta concepción estrictamente materialista del hombre, Dostoievski recuerda las palabras del Mesías a Satanás en el desierto, según las cuales “no sólo de pan vive el hombre” [Deuteronomio 8,3 y Mateo 4,4], sosteniendo que “Cristo explica de manera directa que, en el hombre, además del mundo animal, hay también el espiritual” [29.2, 85], es decir, que el hombre es algo más que una bestia, cuya vida consiste en satisfacer sus instintos más primarios. Los socialistas pueden transformar las piedras en panes<sup>31</sup>, pero el hombre, una vez que haya comido dirá: “Bien, ya estoy lleno, ¿y ahora qué hacemos?” [16, 78]. Y es que la sociedad no se puede fundar “en la carne, en ideas económicas, en la transformación de piedras en pan”, sino que ésta precisa de principios morales para subsistir [16, 431].

### 3. El socialismo: la cuestión religiosa

#### 3.1. Marx

El primer paso fundamental para liberar al proletariado de la penosa situación económico-social en la que se encuentra bajo el régimen burgués es para Marx la supresión de toda religión que, en la sociedad postrevolucionaria, había quedado reservada para el ámbito privado [1, 284]<sup>32</sup>. De este modo, “la crítica de la religión es la condición previa de toda crítica” [1, 378], puesto que la religión es la “*realización fantástica* de la esencia humana” [1, 378; cfr. 3, 143], la cual se define por el conjunto de las relaciones sociales [3, 6]. Así, “la lucha contra la religión es la lucha contra *aquel mundo* cuyo *aroma* espiritual es la religión” [1, 378] y que es utilizada por las clases bajas para evadirse de la realidad. Por este motivo, Marx la denomina “el *opio* del pueblo” [1,

---

<sup>30</sup> Este último término juega un papel fundamental en la problemática de *Crimen y castigo*. Véase 6, 196-199 y la explicación de 7, 380.

<sup>31</sup> Una buena panorámica de esta problemática se puede ver en 15, 408-409 y 17, 283-288.

<sup>32</sup> También aquí Marx pretende corregir y llevar hasta sus últimas consecuencias la Revolución Francesa [véase 2, 118 y ss.].

378] y sostiene que “la supresión de la religión como la *ilusoria* felicidad del pueblo es el requisito de su felicidad *real*” [1, 379]. Con el fin de “establecer *la verdad de este mundo*” [1, 379], “la crítica del cielo se transforma de esta manera en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*” [1, 379].

En este contexto, Marx menciona a Martín Lutero y a Ludwig Feuerbach, quienes, si bien son loables por sus esfuerzos liberadores, se quedaron a medio camino en sus respectivas tareas históricas. Así, mientras que, por un lado, Lutero “liberó al hombre de la religiosidad externa” [1, 386], por el otro, impuso esta misma religiosidad en el interior del hombre [“destruyó la creencia en la autoridad porque había restaurado la autoridad de la creencia”; 1, 386; cfr. 41.1, 530]. Por su parte, Feuerbach, aun cuando “reduce el mundo religioso a sus fundamentos mundanos” [3, 6], es decir, “diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*” [3, 6], es incapaz de liberarse de la abstracción de esta “esencia humana” [3, 6] e ignora “la actividad sensorial-humana *práctica*” [3, 6]. El autor de *La esencia del cristianismo* “no ve, por consiguiente, que el ‘sentimiento religioso’ es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad” [3, 7].

Para Marx, que se considera el consumidor de estos dos héroes de la liberación humana<sup>33</sup>, “el reflejo religioso del mundo real sólo

---

<sup>33</sup> Que Marx es un epígono de Feuerbach, es un hecho constatado en la investigación y que él mismo reconoció en una carta del 11 de agosto 1844 ante el propio autor [27, 425]; que, sin embargo, Marx expone de manera clara y consciente su labor destructiva y reformadora en conexión con Martín Lutero, se suele esconder, cuando no silenciar. De hecho, Marx mismo dice a continuación que el protestantismo representa “la verdadera postura de la tarea” [1, 386]. Así, es lícito afirmar que “hay ciertamente una línea inteligible de sentido que va de la destrucción de la autoridad eclesiástica de Lutero a través de la destrucción de símbolos dogmáticos en la generación de Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach a la destrucción de ‘todos los dioses’, es decir, de todo orden autoritario, en Marx. Mientras que sería incorrecto decir que el camino del protestantismo lleva con cualquier tipo de necesidad interna de Lutero a Hegel y a Marx, es cierto que el marxismo es el producto final de la desintegración de una rama del protestantismo liberal alemán” [Voegelin 1999, 352]. No es, por consiguiente, correcto afirmar que existe una línea “de Lutero a Hitler”, sino que ésta se define más bien “de Lutero a Marx” o, si se quiere ser todavía más preciso: “de Lutero a Hitler, pasando por Marx”. A pesar de que Marx intentó exculpar a la Reforma del surgimiento del socialismo [29, 25], históricamente es innegable que la tragedia

podrá desaparecer cuando las relaciones de la vida laboriosa práctica representen relaciones racionales transparentes diarias entre los hombres entre sí y con la naturaleza” [23, 94]. La razón de ello estriba en el hecho de que “la enajenación religiosa como tal sólo tiene lugar en el ámbito *de la conciencia* del hombre interior, pero la enajenación económica es la de la *vida real*, su supresión comprende, por consiguiente, ambos aspectos” [41.1, 537]. De esta manera, sería erróneo calificar al marxismo únicamente de ateo, puesto que no se trata de acabar sólo con la religión, sino de realizar *una transformación completa* en la existencia del hombre. De ahí que Marx afirme que “el comunismo empieza al mismo tiempo [Owen] con el ateísmo, pero el ateísmo está en primer lugar todavía muy lejos de ser *comunismo*, ya que todo ateísmo es todavía una abstracción. – La filantropía del ateísmo es, por tanto, en primer lugar sólo una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es al mismo tiempo *real* y tiende inmediatamente a la *acción*” [41.1, 537]<sup>34</sup>.

Este comunismo es descrito por Marx como “naturalismo completo = humanismo, como humanismo completo = naturalismo, es la *verdadera* resolución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre, la verdadera resolución del conflicto entre existencia y esencia, entre cosificación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que él es esta solución” [41.1, 536].

### 3.2. Dostoievski

Por su parte, Dostoievski también considera que la cuestión del socialismo es, amén de económica, principalmente teológica. Así, en *Los hermanos Karamázov* declara que “los que no crean en Dios se pondrán a hablar del socialismo y del anarquismo, sobre la reformulación de toda la humanidad según un nuevo estado, lo cual es tan endiablado como lo otro [la cuestión del ateísmo, JM]; son siempre las mismas

---

alemana empieza con la Reforma y sus sangrientas guerras de religión y acaba con el exterminio de más de 100 millones de seres humanos en todo el mundo en nombre de la ideología de Karl Marx, el Martín Lutero del siglo XIX.

<sup>34</sup> En este contexto aparecen dos conceptos técnicos marxistas que sirven para explicar el devenir histórico del hombre: “emancipación” [*Emanzipation*] que se opone a “alienación” [*Entfremdung*] o “auto-alienación” [*Selbstentfremdung*].

cuestiones, sólo que desde el otro extremo” [14, 213]. Es decir, economía y teología van íntimamente unidas. De ahí que Dostoievski afirme:

“El socialismo no es sólo la cuestión obrera o del denominado cuarto estado, sino que es, ante todo, la cuestión del ateísmo, de la plasmación moderna del ateísmo, es la cuestión de la torre de Babel que se construye precisamente sin Dios no para alcanzar los cielos desde la Tierra, sino para hacer bajar los cielos a la Tierra” [14, 25]<sup>35</sup>.

Que el socialismo se caracteriza por su ateísmo, Dostoievski lo pudo constatar ya en su juventud con Belinski [cfr. 21, 10-11, 157; 23, 40-41; 14, 500-501 y 15, 309]. Asimismo, en sus constantes definiciones del movimiento, el escritor resalta que éste pretende mejorar al hombre fuera de Cristo y contra Cristo, viendo en él “un producto orgánico de la vida occidental y de todas sus contradicciones” [20, 180]. En efecto, dentro de la interpretación dostoievskiana de la historia de Occidente [25, 5-9] el socialismo nace necesariamente en Francia, “según el modelo católico, con la organización y el fermento católico” [25, 145]. Para el escritor ruso, el catolicismo no sólo es la madre del socialismo, sino también de todos los males de Occidente:

“El catolicismo romano, habiendo vendido hace tiempo ya a Cristo por el poder terrenal, obligando a alejarse de sí a la humanidad y habiendo sido de esta manera la causa principal del materialismo y del ateísmo en Europa, este catolicismo dio por supuesto también origen en Europa al socialismo. Pues el socialismo tiene como tarea la resolución de los destinos de la humanidad no ya en Cristo, sino fuera de Dios y fuera de Cristo y debía nacer naturalmente en Europa en lugar del hundimiento cristiano en sus principios, en la medida en la que se pervertían y se perdían en la misma Iglesia Católica” [26, 85; cfr. 26, 89-90, así como también 8, 451 y 29.1, 146-147]<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> En sus apuntes para la novela *El adolescente* de 1874, Dostoievski ya había escrito que “el socialismo pretende, saliendo de la civilización cristiana, destruirla para crear, negando el reino de los cielos, sólo un reino terrenal. Es directamente el Anticristo” [16, 109; cfr. también 24, 164].

<sup>36</sup> Según los editores de la edición crítica [9, 514-515], esta concepción del socialismo como “catolicismo sin cristianismo” podría tener su origen en Augusto Comte. No obstante, esta idea se encuentra ya expuesta de manera diáfana en 1864, cuando en un cuaderno escribió: “*Demostrar* que el Papado penetró de manera mucho más profunda y completa *en todo Occidente* de lo que se piensa, incluso la antigua Reforma es un producto del Papado y Rousseau y la Revolución Francesa son



Sin embargo, esto no significa que el catolicismo y el Papa hayan desaparecido o sean combatidos en nombre del socialismo, sino que, antes bien, Dostoievski pronostica la unión del papado con los fines del socialismo:

“El socialismo es la fuerza futura para toda la Europa Occidental y, si alguna vez el Papado es abandonado y rechazado por los gobiernos de todo el mundo, es muy probable que pueda suceder que éste se precipite a los brazos del socialismo y se una con él. El Papa irá a todos los pobres, a pie y descalzo<sup>37</sup>, y les dirá que aquello que enseñan y aquello que quieren está ya desde hace mucho tiempo en el Evangelio, sólo que hasta ahora no había llegado el momento de reconocerlo, pero que ahora ha llegado y que él, el Papa, les entrega a Cristo y cree en el hormiguero. Al catolicismo romano [esto está ya más que claro] no le hace falta Cristo, sino el dominio universal: “Tenéis que uniros contra el enemigo. Uníos bajo mi poder, pues sólo yo soy *el poder universal* de todos los gobiernos y gobernantes del mundo, y marchemos juntos” [25, 160]<sup>38</sup>.

Dostoievski presenta esta unión en *El Gran Inquisidor*, poema concebido por el *socialista* Iván Karamázov [30.1, 68], donde se pretendía realizar una crítica tanto al catolicismo [cfr. testimonio de V. F. Puzykovich en 15, 482, así como 15, 198] como, sobre todo, al socialismo [30.1, 66 y 68]. La sociedad presentada por el Gran Inquisidor de una minoría que se adueña de la libertad de una gran masa de esclavos que viven en la más absoluta obediencia e ignorancia no es más que la aplicación última de los principios socialistas expuestos por Shigalev en *Los demonios*,

---

producto del cristianismo occidental y, finalmente, el socialismo, en todo su formalismo y fragmentitos, es un producto del cristianismo católico” [20, 190].

<sup>37</sup> En un contexto semejante, esta expresión había aparecido cinco años antes en su novela *Los demonios* [10, 323].

<sup>38</sup> En otro lugar, Dostoievski había escrito: “El Papa es el caudillo del comunismo” [24, 147]. Para un desarrollo más extenso de este tema, véase el artículo “Fuerza muerta y fuerzas futuras” en 22, 87-91. En un texto del 8 de octubre de 1873, Dostoievski escribió: “El Papa será capaz de salir al pueblo, a pie y descalzo, pobre y desnudo, con un ejército de veinte mil combatientes jesuitas, dispuesto a atrapar almas humanas. ¿Se opondrán a este ejército Karl Marx y Bakunin? Qué va; el catolicismo es capaz, cuando es necesario, de hacer concesiones, de conciliarlo todo. Y que vale la pena que el pueblo oscuro y pobre crea que el comunismo es lo mismo que el cristianismo y que Cristo sólo habló de él. Pues ahora hay incluso socialistas inteligentes e ingeniosos que creen que uno y lo otro es lo mismo y que toman en serio al Anticristo por Cristo...” [21, 202-203]. Entre estos “socialistas inteligentes e ingeniosos” Dostoievski contaba a Belinski [véase 21, 10-11; 14, 500-501 y 15, 309].

pues “el sentido [del poema] es que si tergiversas la fe en Cristo uniéndola con las metas de este mundo, entonces se pierde también al mismo tiempo todo el sentido del cristianismo, la razón cae indudablemente en la incredulidad y en lugar del gran ideal de Cristo se construye únicamente una nueva torre de Babel. La gran visión del cristianismo de la humanidad se rebaja hasta la visión de un rebaño animal y, bajo la apariencia de amor *social* a la humanidad, se manifiesta un nada ya disimulado desprecio hacia ella” [15, 198].

#### 4. El socialismo: la cuestión antropológica

##### 4.1. Marx

Los presupuestos antropológicos de Marx se definen en oposición a las interpretaciones abstractas que de la realidad y del hombre realizaron los primeros discípulos de Hegel. Así, el pensador judío sostiene que:

“en completa oposición a la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan, ni tampoco del hombre dicho, pensado, imaginado, representado para llegar, partiendo de ahí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre realmente activo y, a partir de su proceso de vida real se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida” [3, 26].

De esta manera y en plena armonía con los principios burgueses, Marx defiende la tesis de que lo que distingue el ser humano del resto de los animales es su capacidad de producir. Si bien es cierto que esta característica Marx la atribuye a ambos, la diferencia radica en que la actividad productiva del ser humano no está sometida a la necesidad [41.1, 515-518]. Asimismo, “produciendo sus alimentos, los hombres producen indirectamente su vida material” [3, 21; cfr. 3, 40], esto es, los hombres *son* lo que producen. Esta concepción productiva del hombre va íntimamente unida a una definición de la vida descrita como actividad [41.1, 515] y como “comer y beber, vivienda, ropa y algunas cosas más” [3, 28].

A partir de esta visión del hombre como un ser productivo, esto es, que trabaja y la vida como satisfacción de las necesidades básicas, Marx deriva como consecuencia lógica directa que toda creación

“espiritual” tiene su origen en unas circunstancias materiales determinadas:

“La producción de ideas, de representaciones, de la conciencia está en primer lugar directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres aparecen aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Lo mismo sucede con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo” [3, 26].

Es decir, toda producción intelectual tiene su raíz en “el hombre que realmente actúa” [3, 26], en el individuo que vive. En este sentido, Marx define el devenir histórico como lo que “está siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio” [3, 30], como “la sucesión de generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido” [3, 45; cfr. 3, 73]. En el prólogo a la edición alemana del *Manifiesto comunista* de 1883, se resume esta teoría que posteriormente se conocería como interpretación materialista de la historia o “materialismo dialéctico” de la siguiente manera:

“La idea principal inmediata del *Manifiesto* es que la producción económica y la estructuración social que de ella se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base para la historia política e intelectual de esta época; que, por tanto, [desde la disolución de la primitiva propiedad común del suelo] toda la historia ha sido una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadas y explotadoras, dominadas y dominantes a diversos niveles del desarrollo social; que esta lucha de clases, sin embargo, ha alcanzado ahora un nivel en el que la clase explotada y oprimida [el proletariado] no puede ya liberarse de la clase explotadora y opresora [la burguesía] sin liberar al mismo tiempo para siempre a toda la sociedad de la explotación, la opresión y las luchas de clases<sup>39</sup> [4, 577]<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> En nota a la edición alemana de 1890 del *Manifiesto*, Engels sostiene que Marx revolucionó la ciencia histórica de la misma manera que Darwin había hecho con la ciencia natural (cfr. 4, 577).

<sup>40</sup> Según esta concepción histórica, se partiría de la existencia de un “comunismo paradisíaco”, en el que la tribu sería la dueña de la propiedad y que en el transcurso del tiempo iría padeciendo toda una serie de degeneraciones, esto es, de cambios unidos a los medios de producción, que daría lugar a la creación del Estado, de las primeras ciudades y del feudalismo, teniendo su trágico final en el estallido de la Revolución Francesa y la instauración del capitalismo [3, 22-25]. En el prefacio a la

Con estas premisas, se entiende que Marx resaltara como una característica segura del paraíso comunista la función del *trabajo*. En efecto, entre las medidas revolucionarias que se proponen en el *Manifiesto comunista* se halla “la obligación de trabajar para todos” [4, 481] y una “unificación de la educación con la producción material” [4, 482]. Para Marx, el trabajo se define como “un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza” [23, 192]. Es decir, siguiendo lo establecido por David Ricardo, quien consideraba el trabajo como la fuente de todo valor, Marx sostiene que es “la primera necesidad vital” de los hombres [19, 21], quienes expresan su humanidad a través de la producción y el dominio de la naturaleza.

De esta forma, a diferencia de la sociedad capitalista burguesa, donde el trabajo se entiende como algo exterior al hombre, en el que éste no tiene ni las herramientas ni los instrumentos propios de producción ni es productor exclusivo [división del trabajo], se ve obligado a especializarse en un determinado oficio y su finalidad consiste en garantizarse la subsistencia, en la sociedad comunista el hombre recuperará tanto su dominio sobre los medios de producción como sobre el resultado de su trabajo. Marx prevé que, bajo el principio de “a cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades” [19, 21], las personas no tendrán un círculo exclusivo de actividad, sino que podrán formarse y desarrollarse libremente en cualquier rama. Así, gracias al hecho de que la sociedad regulará por sí misma la producción, “me posibilitará que yo pueda hacer hoy una cosa y mañana otra, por la mañana cazar, por la tarde pescar, por la noche apacentar el ganado, después de comer dedicarme a criticar, si me

---

*Contribución a la crítica de la economía política*, Marx lo expresaba de la siguiente forma: “Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido de antagonismo individual, sino de un antagonismo nacido de las condiciones de vida sociales de los individuos, mas las fuerzas de producción que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana” [13, 9].

place, sin tener que ser jamás ni cazador, pescador, pastor o crítico” [3, 33].

#### 4.2. Dostoievski

Para Dostoievski, las consecuencias últimas de este carácter economicista y ateo del socialismo van más allá de la economía y de la teología<sup>41</sup>, pues lo que pretende en realidad es *cambiar* al hombre convenciéndole matemáticamente de que podría vivir de forma *racional* [20, 172-173]. Con esta finalidad, el socialismo se apoya en la ciencia [27, 49], la cual, sostiene el escritor ruso, “en nuestro siglo, reniega de sus antiguas convicciones” [24, 164]<sup>42</sup>.

Para Dostoievski, el “pensamiento principal del socialismo es la *mecánica*” [7, 161], esto es, la regulación matemática de la existencia humana. Sólo de esta forma, afirman los socialistas, se podrán formular “nuevas relaciones económicas, elaboradas ya de antemano y calculadas además con exactitud matemática, de manera que todas las posibles preguntas se esfumarán en un abrir y cerrar de ojos, sencillamente porque se habrán encontrado todas las respuestas posibles. Entonces se levantará el palacio de cristal” [5, 113]<sup>43</sup>. En este punto, exclama Dostoievski:

“Por Dios, qué calculo más malo por vuestra parte, pues, ¿desde cuándo hace el hombre lo que le es ventajoso? Por el contrario, ¿no hace acaso siempre el hombre lo que le gusta y no lo que le es ventajoso, aun cuando él mismo vea con sus propios ojos que esto no le es ventajoso? El hombre tiene por lo general la tendencia innata, frente a casi cualquier cálculo, de pensar como lo *ventajoso para él* lo que le gusta y no otra cosa. Esto lo habéis olvidado” [16, 170; cfr. 5, 110-113 y 24, 299].

---

<sup>41</sup> De ahí que afirme en *El idiota* que “¡en ello radica nuestro error, en que todavía no hemos visto que esta cuestión no es exclusivamente teológica!” [8, 451].

<sup>42</sup> El ejemplo vivo de esta concepción del socialismo como construcción de la sociedad a partir de principios científicos Dostoievski lo tuvo en la figura de Alexander Herzen, a quien conoció en persona. Para su valoración, véase 21, 9, mientras que una explicación de sus principios se puede ver en los comentarios a la edición crítica en 12, 189. Véase, asimismo, Uglich 2014, 134-151.

<sup>43</sup> Entre las múltiples descripciones de un mundo feliz bajo el dominio de la ciencia, véase la narración *Sueño de un hombre ridículo* [25, 104-119].

En efecto, como se argumenta en la primera parte de *Apuntes del subsuelo*<sup>44</sup>, el hombre se niega a ser catalogado, a convertirse en “una tecla de piano o una clavija de órgano” [5, 112; cfr. 5, 114, 117 y 384], a vivir en un palacio de cristal<sup>45</sup>, en última instancia, a verse limitado por el muro, esto es, por “las leyes de la naturaleza, las conclusiones de las ciencias naturales y de las matemáticas” [5, 105]. No obstante:

“por supuesto, los socialistas tienen que escupirle y decirle que es un imbécil, que no ha crecido, que no ha madurado y que no comprende sus propios beneficios; que la hormiga, cualquier hormiga muda e insignificante es más inteligente que él, puesto que en el hormiguero todo está tan bien, todo está tan reglado, todos están tan llenos, todos son tan felices, cada uno sabe lo que tiene que hacer, en una palabra: ¡el hombre está todavía lejos del hormiguero<sup>46</sup>!” [5, 81]<sup>47</sup>.

Este carácter despreciativo e intolerante del socialismo frente al hombre es denunciado por Dostoievski, cuando afirma que la libertad que ellos defienden es “¡la libertad por la violencia, es también la unión por la espada y la sangre! ‘¡No te atrevas a creer en Dios, no te atrevas a tener propiedad, no te atrevas a tener personalidad, *fraternité où la mort*, dos millones de cabezas!’” [8, 451]<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Aquí conviene señalar que esta obra no está dirigida contra *¿Qué hacer?* de Chernishevski. Como se señala en el comentario a la edición crítica y una lectura diacrónica de la producción de Dostoievski [de *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano* en adelante] prueba, el combate contra el egoísmo racional se puede encontrar mucho tiempo antes de la publicación de la obra del revolucionario ruso. Cfr. 5, 361 y 379 donde se afirma: “Dostoievski vio en Chernishevski el sucesor de la inaceptable para él concepción ilustrada del hombre, cuyos fundamentos fueron edificados por los filósofos franceses del siglo XVIII, en particular por Rousseau y Diderot”. En los borradores a *Los demonios*, Dostoievski volverá a hacer referencia a este egoísmo occidental con la máxima francesa “Chacun pour soi” [11, 296, comentario 12, 364; cfr. también 16, 109].

<sup>45</sup> Para una explicación de este término, véase 5, 368, 384-385 y 7, 373-374.

<sup>46</sup> El origen de esta metáfora del hormiguero se encuentra en la obra de Chernishevski *Lessing, su tiempo, su vida y obra* [1856-1857]. Para otras apariciones de este importante término, véanse, por ejemplo, 5, 117-119; 20, 110, 187-188, 193, 205 y 23, 37.

<sup>47</sup> En sus apuntes a *Crimen y castigo*, Dostoievski afirma: “De acuerdo que se puede estar tranquilo, pero esto es pura chinería. ¡Y estos señores dicen que son progresistas! ¡Por Dios! Si esto es progreso, ¡qué es entonces la chinería!” [7, 161].

<sup>48</sup> “Y en su última desesperación proclama por fin el socialista: *Liberté, égalité, fraternité où la mort*. Bueno, aquí ya no hay nada más que decir y el burgués triunfa

Dostoievski describe la violencia implícita en el socialismo [26, 59-60] en su obra anti-revolucionaria *Los demonios*. La ideología aquí retratada no supone un distanciamiento de las doctrinas “utópicas” de los socialistas franceses ni tampoco del “genuino” socialismo [*pace* 12, 256], sino que lo que pretende el escritor es presentar en toda su crudeza las consecuencias últimas de la ideología pergeñada por Marx y Engels. Así, en la figura de Shigalev, quien es descrito como “un fanático por su amor a la humanidad” [10, 313], se expone cómo el socialismo, partiendo de la libertad sin límites, llega al despotismo ilimitado [10, 311]<sup>49</sup>. Este despotismo se caracteriza principalmente por sus ansias de igualdad, para la cual exigen rebajar “el nivel de la educación, la ciencia y el talento”, pues “sin despotismo no ha habido todavía ni libertad ni igualdad” [10, 322]. Lo que quiere el socialismo es obediencia, “obediencia completa, completa falta de personalidad” [10, 323]. Para ello, si es necesario, el socialismo exterminará a 100 millones de personas y, de esta manera, “aligerándonos, se puede saltar con más facilidad por encima del foso” [10, 314]<sup>50</sup>.

Es decir, para conseguir una sociedad libre, igualitaria y fraternal basada en el egoísmo racional y en la ciencia [27, 49], el socialismo intentará convencer matemáticamente al hombre y, cuando éste se resista, lo hará a través de la violencia *où la mort* [25, 160; cfr. 10, 199]. En este contexto, Dostoievski muestra que, en el socialismo, como resultado último de la idea romana adoptada por el catolicismo [25, 7],

---

finalmente” [5, 81; cfr. también 9, 458, 10, 473 y 22, 89-90]. En las variantes a un artículo publicado en agosto de 1880 [26, 154-161, aquí 158], escribió Dostoievski: “Incluso la última de estas palabritas: *où la mort* les gustó especialmente a nuestros demócratas, les entusiasmó” [26, 316]. Mas no sólo a los demócratas les encantó estas últimas palabras, sino también al Papa de Roma [24, 164]. Por último, señalar cómo Dostoievski pudo observar también esta característica violenta del movimiento socialista en la figura de Belinski [21, 380-381].

<sup>49</sup> Como déspotas se califican a Cabet, Fourier y Proudhon [10, 313]. En los cuadernos de apuntes para *Crimen y castigo* Dostoievski escribió que “el socialismo es la desesperación por organizar alguna vez al hombre. ¡Le organizan el despotismo y dicen que esto es la libertad!” [7, 161].

<sup>50</sup> La cifra de los cien millones no sólo recuerda a la facilitada por Stephan Courtois en su *Le livre noir du communisme. Crimes, Terreur, Répression*, sino también aparece, modificada, en otros pasajes, mas siempre como símbolo del elevado número de víctimas humanas que el socialismo exige para su realización [8, 451; 16, 5; 20, 189, 378 y 25, 61]. Para el origen de esta cifra, véase 12, 291-292.

sólo hay odio [16, 170]. Frente a este odio, el escritor defiende la fraternidad que se desprende del cristianismo ortodoxo [20, 177], cuya meta es el “ideal del hombre universal [*идеал общечеловечия*]” [20, 180]<sup>51</sup>. Asimismo, es en la ortodoxia donde se respeta y se fomenta la libertad y la personalidad, encontrándose en Cristo la única vía posible de mejorar el hombre a través de la moralidad [25, 60], pues Él “es el gran y definitivo ideal de desarrollo de toda la humanidad, presentándose ante nosotros de acuerdo con la ley de nuestra historia, en la carne” [20, 173; cfr. 20, 174]. Esta imagen de Cristo como garante de la moralidad se halla conservada en la nación rusa [5, 350 y 30.1, 236-237], que es calificada por Dostoievski como el “pueblo portador de Dios” [10, 199-200]<sup>52</sup>.

Sin embargo, ante esta identificación de religión con moralidad [24, 168 y 25, 60] Dostoievski advierte que “muchos creen que es suficiente creer en la moral de Cristo para ser cristiano. Ni la moral de Cristo ni la doctrina de Cristo salvarán el mundo, sino la creencia de que la palabra se hizo carne [...] Moralidad y fe es una y la misma cosa, la

---

<sup>51</sup> *Общечеловечие* constituye uno de los términos técnicos con el que Dostoievski indica su idea de la unión universal de todos los hombres en la ley de Cristo [véase en especial 20, 5-19, 170, 177, 179, etc. ó 26, 23]. Sin embargo, en su *Discurso sobre Pushkin* Dostoievski prefirió utilizar *всечеловек* [cfr. especialmente 26, 147-149]. Para un análisis de la recepción de estos términos, véase 26, 470-480 y 27, 327-328.

<sup>52</sup> Para comprender correctamente qué quiere decir Dostoievski cuando habla de pueblo es necesario leer la declaración de principios políticos que constituye el anuncio de la creación de su revista *Vremya* [*Tiempo*], en 20, 206-212, así como la narración *El muzhik Maréi* [22, 46-50]. Asimismo, es en este contexto donde hay que enmarcar el sentido de las palabras en el número póstumo de *Diario de un escritor* [enero de 1881]: “El socialismo del pueblo ruso no consiste ni en el comunismo ni en fórmulas mecánicas: él cree que se salvará sólo en última instancia por *la unidad de todos los hombres en el nombre de Cristo*. ¡He aquí nuestro socialismo ruso!” [27, 19]. En un esbozo, Dostoievski había escrito: “[El pueblo ruso] no anhela salvarse ni por el comunismo, ni por fórmulas mecánicas ni por las matemáticas” [27, 225]. Este “socialismo cristiano” fue combatido *avant la lettre* por Marx y Engels en su *Manifiesto comunista*, cuando escribieron que “nada más fácil que dar al ascetismo cristiano un barniz socialista. ¿No ha clamado también el cristianismo contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el Estado? ¿No ha predicado en su lugar la caridad y la limosna, el celibato y la muerte de la carne, la vida en celdas y la Iglesia? El socialismo cristiano es sólo el agua bendita con el que el clérigo bendice el enfado del aristócrata” [4, 484]. Véase, asimismo, el fortísimo ataque que se realiza en 4, 200.



moral surge de la fe, la necesidad de adoración es una característica inherente a la naturaleza humana” [11, 187-188]<sup>53</sup>.

En este contexto, el hombre del siglo XIX sólo tiene, según Dostoievski, dos opciones:

“la idea moral superior desarrollada para toda la vida de Occidente es el futuro socialismo y sus ideales y, sobre esto, no hay discusión alguna posible. Pero la verdad cristiana, conservada en la ortodoxia, es superior al socialismo. Aquí nos encontramos también con Europa... es decir, hay que resolver la cuestión: ¿El mundo se salvará por Cristo o por un principio completamente opuesto, es decir, por la destrucción de la voluntad, por la transformación de piedras en panes?” [24, 185].

Dicho de otra forma: el hombre, concebido por Dostoievski como un ser libre, tiene que elegir entre la ley del amor o la ley de la ciencia [24, 164-165].

## 5. Conclusiones

Tanto para Marx como para Dostoievski, la consecuencia directa de la Revolución Francesa fue la llegada al poder de la burguesía y, con ella, el predominio del dinero. Así, mientras que el primero la alaba por sus “obras revolucionarias”, Dostoievski la condena sin paliativos por la actual degradación moral [París] y social [Londres]<sup>54</sup> de Occidente [Bohun 1996, 38]. Asimismo, aun cuando ambos detectan el gobierno del dinero como algo nefasto para el hombre y lo identifican con el judío, Marx desarrolla una antropología en la que, siguiendo a pies juntillas los presupuestos burgueses, concibe al hombre como un ser puramente material, que se define ante todo por el trabajo. Por el contrario, Dostoievski critica esta concepción economicista del hombre por ser puramente burguesa y, por ende, judía<sup>55</sup> y por olvidar que el

---

<sup>53</sup> De hecho, aquí está la diferencia entre el cristianismo y el socialismo: mientras que el primero es moralidad y fe, el segundo es violencia y razón [cfr. también 21, 254]. Por otro lado, comentando el tema de su novela *Los demonios*, Dostoievski escribió que “quien pierde a su pueblo y la moralidad pierde la fe en la patria y en Dios” [29.1, 145], un motivo éste que ya había aparecido en *El idiota* y, de manera indirecta, en *Crimen y castigo*.

<sup>54</sup> Ya Herzen había dicho en *Principios y finales* [carta cuarta] que “París y Londres encierran el cuerpo de la historia universal”.

<sup>55</sup> En una carta, Dostoievski afirma que a los socialistas “les encanta enormemente el dinero y lo valoran incluso de manera excesiva” [29.2, 86]. La

hombre también posee una naturaleza espiritual. Además, Dostoievski observa, a diferencia de Marx, que el egoísmo burgués también se halla en el proletariado, pues en el fondo de su alma “todo su ideal consiste en ser propietarios y acumular tantas cosas como sea posible” [5, 78].

En el ámbito teológico, Marx defendió el carácter completamente enemigo de cualquier tipo de religiosidad del socialismo, sosteniendo que su doctrina quería ser a la vez científica y revolucionaria como el darwinismo<sup>56</sup>. Para Dostoievski, esta visión atea y materialista del hombre lleva a una limitación del ser humano que tiene como resultado su enclaustramiento en unos impenetrables muros, donde todo estaría calculado y programado de antemano y donde su libertad y su voluntad serían anuladas<sup>57</sup>. De ahí que afirme que “Cristo fundó la sociedad en la libertad”, mientras los socialistas “en la esclavitud y en la idiotez” [16, 14]. En efecto, el cristianismo se define como “un desarrollo extremo de la personalidad y de su propia voluntad” [20, 191], en el que se enseña,

---

conexión con el judaísmo vendría expresada en el siguiente texto ya citado de 1881: “El judío y la banca son los señores de todo ahora: tanto de Europa como de la Ilustración, de la civilización y del socialismo. Del socialismo especialmente, pues a través de él extirpará de raíz el cristianismo y destruirá su civilización. Y cuando no quede sólo más que la anarquía, entonces el judío estará en la cima de todo. Puesto que, predicando el socialismo, el judío se queda entre los suyos formando una unidad, y cuando se hunda toda la riqueza de Europa, quedará la banca del judío. El Anticristo vendrá y dominará la anarquía” [27, 59].

<sup>56</sup> Marx leyó *El origen de las especies* en noviembre de 1860, escribiendo un mes después a Engels que la selección natural contenía “el fundamento histórico-natural para nuestra visión” [30, 131, cfr. 30, 249 y 578; Engels ofrecería también en una carta años más tarde la interpretación canónica del darwinismo, véase 34, 169-172]. Aunque la posterior lectura de la obra de P. Trémaux, *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* [1865] provocó que prefiriera al autor francés al inglés [31, 248 y 257-258], se sabe que Marx le hizo llegar a Darwin un ejemplar de *El capital* [Rubel 1968, 135] y que incluso quería dedicarle el segundo volumen, a lo que el sabio inglés se negó [Rubel 1968, 153]. Por último, Engels, en su discurso en el entierro de Marx, estableció paralelismos entre ambas doctrinas, sosteniendo que, “así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana” [19, 335].

<sup>57</sup> Aun así, sería un error atribuir esta crítica al marxismo. Dostoievski se refiere en este punto, sobre todo, a las teorías sociales expuestas por los nihilistas rusos de su época y por los socialistas franceses anteriores a Marx. Así se entiende que A. P. Miliukov informe en sus memorias que Dostoievski había afirmado que “la vida en la comuna de Ícaro o en el falansterio se le presentaba más horrible y más repugnante que cualquier presidio [каторга]” [Миллюков 1990, I, 263].

frente al egoísmo racional, el sacrificio desinteresado del yo en favor del prójimo [20, 192-194; cfr. 20, 203 y 24, 291].

Otro rasgo del socialismo que une y, a la vez, separa a Marx de Dostoievski es el hecho de reconocer que está basado en la violencia y en el odio. Para Marx era evidente que la revolución sólo se podría realizar de manera violenta y a ello dedicó todos sus esfuerzos propagandísticos. De hecho, si bien se puede decir que con el *Manifiesto comunista* Marx creó el sistema, con *El capital* proveyó su justificación moral, ya que su propósito no era otro que “demostrar que el odio de clase del proletariado contra la burguesía está explicado y justificado por la ‘explotación’ del primero por el segundo” [Carr 1938, 260]. En este sentido, y teniendo en cuenta que el proceso revolucionario padecería de una fase dictatorial donde estaría permitida todo tipo de violencia, sería conveniente cuestionarse junto con Nicolai Berdiaev si realmente se puede esperar que la creación de una sociedad nueva y mejor provenga de hombres poseídos por un deseo tan profundo de venganza y de odio [Бердяев 1931, 78]. Pues, como afirma el Starez Zosima, cuando se reniega de Cristo, se acaba “inundando el mundo de sangre, pues la sangre llama a la sangre y quien desenvaina la espada perece por la espada” [14, 288; en estas últimas palabras hay una referencia a Mateo 26, 52].

A pesar de estas profundas diferencias, Marx y Dostoievski han sido calificados de profetas del siglo XX. Se sabe que el pensador judío puso sus esperanzas revolucionarias en un primer momento en Inglaterra para pasar posteriormente a Irlanda y a los Estados Unidos. Por lo que se refiere a Rusia, Marx manifestó siempre un odio visceral<sup>58</sup> que casi le acompañó hasta sus últimos días, a pesar de que aprendió el idioma y se interesó por el movimiento revolucionario del país<sup>59</sup>. En la denigración de Rusia como potencia revolucionaria participó sobre todo Engels, quien en 1875 sostuvo que “un hombre que pueda decir que esta revolución se puede realizar más fácilmente en un país porque

---

<sup>58</sup> En su artículo “Panславismo revolucionario”, Marx declara que el “odio a los rusos fue y es todavía hoy la *primera pasión revolucionaria* de los alemanes” [6, 286]. Asimismo, véanse sus constantes burlas de Alexander Herzen, quien opinaba que “la *old Europe* se verá renovada gracias a la sangre rusa” [28, 434-435] o que la libertad “se había ido de París a Moscú” [29, 324].

<sup>59</sup> Por ejemplo, por Chernishevski, a quien pretendía publicitar en Occidente [cfr. 33, 549 y 559].

en el mismo *no* hay proletariado, *pero* tampoco posee una burguesía demuestra con ello únicamente que tiene que aprender todavía el ABC del socialismo” [18, 557<sup>60</sup>].

No obstante este rechazo de Rusia, a la que Marx y Engels consideraban como la sede de la contrarrevolución europea, en una carta de 1870 Marx sostenía que “Rusia e Inglaterra son los dos grandes pilares del sistema europeo contemporáneo” [32, 659], mientras que en 1877 pensaba ya que la situación actual de Rusia daba claros indicios de que “la revolución comienza en esta ocasión en el Este” [34, 296]. Así lo expresaron más tarde los dos en el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto comunista*, donde afirmaban que “Rusia constituye la vanguardia del movimiento revolucionario en Europa” y que “si la revolución rusa es la señal de una revolución proletaria en Occidente, de manera que ambas se complementen, el régimen actual ruso de propiedad comunal del suelo puede servir entonces de punto de partida para un nuevo desarrollo del comunismo” [4, 576].

Dostoievski estaría de acuerdo con el análisis de Marx y Engels de que el socialismo, tal y como se ha producido en Europa, es completamente imposible en Rusia. Si bien el país se acercó a Europa con las reformas emprendidas por Pedro I, aceptando el tipo de vida burgués y alejándose del pueblo [20, 194 y 204], su situación social es completamente distinta a la europea. Tras el levantamiento de los decembristas en 1825, se formaron en los años 40 una serie de grupos de jóvenes intelectuales que difundían y discutían en pequeñas reuniones clandestinas las teorías socialistas de Saint-Simon y de Fourier. Esta generación fue bautizada por Dostoievski en sus apuntes de “nihilista” en el sentido de que “en esencia, los nihilistas éramos nosotros, los eternos buscadores de ideas elevadas. Ahora han llegado los zoquetes indiferentes o los monjes. Los primeros son los ‘eficientes’, los que muy a menudo se pegan un tiro, a pesar de toda su eficiencia. Los monjes son los socialistas, los que creen hasta la locura, éstos nunca se pegan un tiro” [16, 76]. No obstante esta auto-denominación de nihilista [27, 54], para Dostoievski está claro que

---

<sup>60</sup> La opinión de Marx se encuentra en su artículo “La liberación campesina en Rusia”, publicado en el *New-York Daily Tribune*, nº 5535 del 17 de enero de 1859 [ahora en 12, 673-682].

“el genuino nihilismo, el verdadero y de pura sangre, es el que está en el socialismo: aquí todos son monjes. Puro monasterio, fe ilimitada, loca. Por eso se niega también todo lo que es contrario al socialismo, a lo que ellos creen. Todo lo que no es su fe, se niega. *¿Y qué no es su fe?* Todo nuestro mundo. Pues se niega también todo nuestro mundo” [16, 77].

Lo que Marx y Engels ignoraron a la hora de hacer sus predicciones sobre Rusia fue que, en efecto, allí no había ni “proletarios” ni “burguesía”, mas sí *seminaristas*<sup>61</sup>. De hecho, los principales propagadores del socialismo en Rusia procedían de los seminarios<sup>62</sup> y fueron éstos los que le dieron el carácter radical y fanático que tomó en Rusia. Esta realidad fue constatada por Dostoievski, quien ya denunció que no había lugar en todo el mundo donde los ateos pudieran surgir más fácilmente que en Rusia, pues éstos *creían* fervientemente en el ateísmo [8, 276 y 452], el cual estaba basado fundamentalmente en “un odio animal, infinito a Rusia” [10, 111, cfr. 10, 514 y 12, 105]<sup>63</sup>.

Así se comprende que fuera precisamente este fanatismo de los socialistas rusos lo que les impulsó a que, a diferencia de sus camaradas europeos, pasaran rápidamente al sacrificio por la causa, esto es, a las acciones terroristas<sup>64</sup>. De ahí también que Dostoievski pudiera prever que era en Rusia donde “ahora se ponen las esperanzas”, donde “un dedo misterioso” apunta “a nuestra hermosa patria como el país más capacitado para llevar a cabo la gran tarea” [10, 314]. Esta profecía se cumplió en octubre de 1917, cuando los bolcheviques, bajo la égida de Vladímir Lenin, se sublevaron, dando lugar a una terrible guerra civil que acabaría con el establecimiento de la “dictadura del proletariado”, una dictadura que duraría más de 70 años y cuyas consecuencias económicas, morales, sociales y políticas continúan todavía hoy, 100

---

<sup>61</sup> La crítica a los seminaristas como fuente de ateísmo en Rusia es una constante en la obra de Dostoievski, sobre todo a partir de *El idiota*.

<sup>62</sup> Junto con la mayoría de los teóricos nihilistas del siglo XIX, habría que mencionar en este contexto el singular caso de J. Stalin.

<sup>63</sup> La exposición quizás más perfecta de este carácter religioso y fanático del nihilismo o socialismo ruso la realizó Nicolai Berdiaev en su obra *Orígenes y significado del comunismo ruso* [1937], en concreto en su ilustrativo capítulo II “Socialismo ruso y nihilismo”.

<sup>64</sup> Marx tuvo noticias y alabó estas acciones terroristas de los revolucionarios rusos. Véanse, por ejemplo, las cartas que remitió el 5 de noviembre de 1880 a Friedrich Adolph Sorge [34, 477] y el 11 de abril de 1881 a su hija Jenny [35, 179].

años después, padeciendo todos los habitantes de la antigua Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bohun, Michał, 1996, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice: Śląsk.
- Buonarroti, Philippe, 1828, *Conspiration pour l'Égalité dite de Babeuf*, Bruxelles: Librairie Romantique.
- Carr, Edward Hallet, 1938, *Karl Marx. A Study in Fanaticism*, London: J. M. Dent and Sons Ltd.
- Courtois, Stéphane, 1997, *Le livre noir du communisme. Crimes, Terreur, Répression*, Paris: Éditions Robert Laffont.
- Furet, François, 1986, *Marx et la Révolution française*, Paris: Flammarion. [1992, *Marx y la Revolución francesa*. Trad. de Eduardo L. Suárez. México: F.C.E.].
- Hegel, G. W. F., 1969, *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785-1812*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Marx-Engels-Werke [MEW]*, 1956-1990, Berlin: Dietz-Verlag.
- Morillas, Jordi, 2010, *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker*, "The Dostoevsky Journal: An Independent Review", 8-9, 1-24.
- Rubel, Maximilien, 1968, *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*. Zusammengestellt von M. Rubel. Übers. von Anjuta Dünnwald. München/Wien: Carl Hanser Verlag [original: Marx, K. [1963, 1965<sup>2</sup>]. *Œuvres, Economie I. Chronologie*, Paris: Gallimard].
- Sièyes, Emmanuel-Joseph, 1973, *¿Qué es el Tercer Estado?* Edición de Francisco Ayala. Madrid: Aguilar Ediciones.
- Soboul, Albert, 1968, *Les Sans-culottes parisiens à l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire [1793-1794]*, Paris: Éditions du Seuil [1987, versión española de María Ruipérez, revisión de Jesús Bravo, Madrid: Alianza Editorial].
- Soboul, Albert, 1987, *La revolución francesa*. Trad. de Pilar Martínez, Barcelona: Ediciones Orbis.
- Soboul, Albert, 1994<sup>6</sup>, *Compendio de la historia de la Revolución Francesa*. Trad. de E. Tierno Galván, Madrid: Tecnos.
- Tierno Galván, Enrique, 1967, *Baboeuf y los iguales. Un episodio de socialismo premarxista*, Madrid: Tecnos.
- Tocqueville, Alexis de, 1994<sup>3</sup>, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 1. Trad. Dolores Sánchez de Aleu, Madrid: Alianza Editorial.

- Uglik, Jacek, 2014, *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa: IFiS PAN.
- Voegelin, Eric, 1999, *The Collected Works of Eric Voegelin. Volume 26: History of Political Ideas. Volume VIII: Crisis and the Apocalypse of Man*, Columbia and London: University of Missouri Press.
- Бердяев, Николай А., 1931, *Христианство и классовая борьба*, Paris: YMCA-Press.
- Достоевский, Фёдор М., 1972-1990, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград: Наука.
- Милюков, Александр П., 1990, *Федор Михайлович Достоевский, [в:] Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: в двух томах*. Составитель А. Долинин, Москва: Художественная литература.



## ABSTRACT

### **Karl Marx's and Fyodor M. Dostoevsky's Conception of Socialism**

In order to provide the necessary background for the discussion on Marx's and Dostoevsky's conception of socialism we delineate a brief history of the French Revolution. Then, we analyze the social conditions of the proletariat and how socialism is defined for both thinkers as a mainly economic doctrine.

Later, socialism's theological question is discussed. We point out how Marx and Dostoevsky defend the thesis that religion is socialism's first target. To that end, we refer to the Marxist concepts of "alienation" and "emancipation" and Dostoevsky's predicted union of Catholicism with socialist ideals as it is exemplified in *The Great Inquisitor*.

Finally, Marx's and Dostoevsky's conception of man is explained, showing how the materialistic interpretation of the human being realized by Marx is radically rejected by Dostoevsky. Likewise, it is exposed the scientific and violent nature of socialism.

As a conclusion, we summarize the main similarities and differences between Marx and Dostoevsky and we treat the question about their prophetic character in relation to the socialist movement in Russia, and particularly to the Russian Revolution of 1917.

**KEYWORDS:** Karl Marx, Fyodor M. Dostoevsky, Socialism, Christianity, Russian Revolution