

---

# LA UTOPIA HECHA PEDAZOS

Ludolfo Paramio

---

*análisis y debate*

---



1

## *El mito de la sociedad reconciliada*

Como ya se ha señalado en innumerables ocasiones, la obra de Marx es a la vez una cierta culminación de la tradición ilustrada y una importante ruptura respecto a ella. Entre los puntos en que Marx recoge la herencia de la Ilustración se puede subrayar su creencia en el mito de la sociedad reconciliada, la sociedad sin conflictos internos. La meta a la que apunta más de un siglo de pensamiento europeo es la de una sociedad unificada, no escindida, en la que los conflictos de intereses ya no obstaculizarían la formación de la voluntad general. Es frecuente en nuestros días remitir a Rousseau en busca de los orígenes de una idea totalitaria de democracia en la que la disidencia no sería posible. Pero para hacer justicia a Rousseau hay que recordar que él parte del supuesto de que en la sociedad nacida del nuevo contrato social no van a existir razones para la disidencia.

En una sociedad sin conflictos el Estado pierde su razón de ser. Si no existen voluntades contrapuestas no tiene sentido una institución destinada a mediar entre esas voluntades o a imponer —parcial o totalmente— una de ellas mediante el recurso último a la coerción. Una sociedad reconciliada es también una sociedad transparente, una sociedad que puede conocerse a sí misma más allá de todo engaño y de toda opacidad. La ideología es la deformación del conocimiento consecuencia de la protección de un interés particular frente a otros intereses, más o menos mayoritarios. Una sociedad reconciliada es una sociedad sin intereses particulares, por definición, luego es una sociedad sin ideología, una sociedad perfectamente (auto) cognoscible. Sólo en una sociedad semejante cobra sentido el lema de Engels, el paso del gobierno de las personas a la administración de las cosas, como sólo en ella se puede pensar que una simple cocinera sin especial preparación esté capacitada para llevar a cabo esta administración de las cosas, según la aún incumplida profecía de Lenin.

El hilo conductor que lleva del pensamiento ilustrado a Lenin es la idea de que existe una esencia o naturaleza humana que se ha visto traicionada por la historia. El error, el falso conocimiento provocado por los prejuicios o por el engaño deliberado del clero, impide a los hombres organizar la sociedad de forma acorde con su naturaleza. La infelicidad humana, como de continuo subraya Rousseau, es fruto de la creciente disparidad entre lo que le exige su naturaleza y las artificiales apariencias que le impone la sociedad. Pero suponiendo que podamos recuperar la naturaleza humana anterior a los extravíos de la historia de la sociedad, o si cuando menos podemos construir el concepto de hombre natural, estaremos capacitados para reconstruir la sociedad sobre una nueva base, a la medida de la naturaleza humana.

Afirmar que Marx mantiene esa creencia en la existencia de una esencia humana, de una naturaleza inmutable del hombre, resulta desde luego muy polémico. Resulta mucho más sencillo pensar que Marx rompe con esa creencia y —a partir de la sexta tesis sobre Feuerbach— reduce toda supuesta naturaleza humana a un conjunto de relaciones sociales. Según esta posición, muy común, la necesidad del comunismo en el pensamiento de Marx no sería consecuencia de su mayor adecuación a la naturaleza humana, ya que el Marx *maduro* —para entendernos— no habría creído en la existencia de semejante entelequia, sino que sería consecuencia de las leyes de movimiento del capital, de la dinámica interna del capitalismo.

Esta tesis ha sido muy común, repito, en el pensamiento marxista de los años 70, heredero a su vez del antihumanismo que en los años 60 difundiera Louis Althusser en respuesta al ambiguo humanismo marxista en el que el llamado marxismo occidental <sup>1</sup> había tratado de encontrar una salida al laberinto del estalinismo <sup>2</sup>. Pero, en primer lugar, no resulta en absoluto autoevidente. Norman Geras acaba de argumentar de una forma tan sugestiva como convincente en el sentido opuesto, tratando de mostrar, por una parte, que la sexta tesis no implica una negación de la existencia de una naturaleza humana, y que, aunque Marx le hubiera dado esa significación, eso sólo demostraría, a la luz de la obra madura de Marx y del sentido común, que en un mal momento de la primavera de 1845 Marx hizo una observación descabellada (*a freak remark*) <sup>3</sup>.

Pero se puede ir más allá y conceder que Marx no se permitía a sí mismo en su obra madura la creencia en una naturaleza humana. Aún así, cabría sospechar con Colletti <sup>4</sup> que en su crítica del capitalismo Marx sostiene seriamente que éste constituye una realidad *invertida*, lo que parece exigir un concepto latente de naturaleza humana y, consiguientemente, de sociedad *natural*. Según esta interpretación Marx habría sido siempre un pensador internamente contradictorio, lo que resulta muy verosímil para quienes pensamos que efectivamente existe algo así como una naturaleza humana, y que forma parte indisoluble de esta naturaleza una cierta tendencia a la incoherencia.

Supongamos, sin mayores implicaciones, que Marx apuesta moralmente por el comunismo sobre la base de un concepto *latente* de naturaleza humana. Ahora bien, esto no nos puede permitir negar que en cualquier caso Marx cree demostrar la inevitabilidad del comunismo como consecuencia de las leyes de movimiento del capital. Las contradicciones internas del modo de producción capitalista determinarían de forma inexorable su sustitución por el modo de producción comunista, tras un intermedio llamado socialismo. A diferencia de éste, en el que aún subsistirán las clases sociales, si bien bajo una ordenación política transparente —la dictadura del proletariado—, el comunismo será ya una sociedad reconciliada, sin clase, en la que por no tener sentido la mediación ni la coerción el Estado estará condenado a extinguirse.

Tenemos así una historización del concepto de naturaleza humana, o, mejor dicho, la introducción de un concepto históricamente determinado que cumple en la filosofía de la historia de Marx el mismo papel que el concepto de naturaleza humana desempeña en la filosofía social de la Ilustración. Y no es muy trabajoso imaginar al origen del nuevo planteamiento. Por una parte, el concepto en sí de modo de producción es una reelaboración del concepto de modo de subsistencia de la Ilustración escocesa<sup>5</sup>. Por otra parte, su función en el pensamiento de Marx es la de sustituir al *Volkgeist* hegeliano como esencia históricamente determinada para la periodización del progreso humano hacia la libertad. El modo de producción es la versión materialista del idealista espíritu de los pueblos: en todo caso de tratar de hallar una explicación esencial de los momentos históricos-universales de la historia humana.

Lo que aquí importa es subrayar que el modo de producción se convierte en el pensamiento de Marx en una esencia que en su despliegue da cuenta de *todos* los aspectos de la vida social. En el contexto de la teoría sociológica contemporánea se ha subrayado que «la síntesis marxiana de la teoría sistémica de las crisis con una teoría de la acción social (lucha de clases) en el marco teórico de una sola crítica daba por descontada la existencia de un solo sistema social subyacente —el modo de producción capitalista— cuya lógica estructuraba y penetraba todas las esferas de la vida»<sup>6</sup>. El capitalismo, en efecto, explica en Marx tanto la dinámica del *sistema* como el comportamiento de los *agentes sociales*.

Esta doble explicación, a su vez, exige una reducción: los agentes sociales deben ser agentes determinados *inmediatamente* por el modo de producción: las clases sociales, en el planteamiento de Marx. Desgraciadamente, esta reducción, que ya en tiempos de Marx era bastante problemática —véase *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*—, se iría haciendo progresivamente insostenible en el siglo posterior a su muerte. Hoy en día resulta bastante evidente que, por una parte, los conflictos de clase no se traducen inmediatamente en conflictos políticos, sino que lo hacen a través de una compleja red de mediaciones, difractándose, por decirlo así, en formas interclasistas: el mejor ejemplo es el de los partidos políticos, concebidos en el marxismo clásico como partidos *de clase*, y evidentemente interclasistas en su realidad actual. Y por otra parte, también resulta obvio que los conflictos de clase no agotan las contradicciones sociales: el feminismo, el nacionalismo, los movimientos religiosos, pacifistas o de conservación ambiental pueden aparecer estrechamente entrelazados con conflictos de clase, pero desde luego no son explicables por ellos ni se reducen a ellos.

En este sentido parece obvio que el modo de producción no da cuenta de la acción social, lo que es otra forma de decir que sería ilusorio pensar que un cambio en el modo de producción pudiera llevarnos a una sociedad sin conflictividad, a una sociedad reconciliada. No sólo sería ilusorio; sabemos que *es* peligroso, pues el ejemplo de las sociedades del Este nos muestra que en nombre del mito de la sociedad reconciliada

se puede pretender negar cauce social de expresión a la conflictiva real, latente en estas sociedades, e incluso triturar toda identidad social que se oponga a la generalidad del partido/Estado. Aquí ya no se niega simplemente la posibilidad de oponerse a la voluntad general —siguiendo el peligro ya apuntado en Rousseau—, sino que una minoría institucionalizada, la *intellegentzia teleológica*, afirma representar la voluntad general por su conocimiento científico del proceso histórico<sup>7</sup>. El conocimiento de una esencia —el modo de producción— justifica a la vez la representación de la voluntad general y el carácter totalitario de dicha voluntad.

Más allá del argumento que los países del Este ofrecen para temer una interpretación esencialista de la sociedad en términos del modo de producción, la propia importancia de la economía como instancia determinante de la dinámica social también ha sido puesta en duda. Hay una lógica indudable en el razonamiento: el modo de producción es una categoría económica; si el modo de producción no explica la sociedad, bien puede ser porque la economía no posea una especial importancia dentro de la totalidad social. El argumento se ha visto reforzado por un renacer de la atención hacia las sobreestructuras —por contraposición a la infraestructura o base económica— que es uno de los rasgos dominantes del marxismo occidental, y al que incluso autores muy críticos hacia esa corriente han sucumbido —en el sentido de dejarse arrastrar en esa dirección más de lo que cabía esperar— en alguna ocasión<sup>8</sup>.

Ahora bien, no es evidente que una cosa conduzca a la otra. La publicación de una interpretación materialista clásica de la teoría de la historia de Marx parece haber devuelto recientemente una gran verosimilitud a la vieja tesis marxiana sobre el carácter determinante de la economía en la dinámica social<sup>9</sup>. Pero esta interpretación, elaborada en términos de explicación funcional, puede dejar campo no sólo a formas de acción social no determinadas económicamente, sino en general a una teoría del conflicto que lejos del reduccionismo clásico deje amplio campo a la distinción entre relaciones de dominación y relaciones de explotación<sup>10</sup>, distinción que incluso podría llevar a que los conflictos de clase, ejemplo paradigmático de conflictos originados en relaciones (*económicas*) de explotación, pudieran resultar subsumibles bajo el epígrafe más general de los conflictos originados en relaciones (*políticas*) de dominación<sup>11</sup>, en el marco de lo que los marxistas fundamentalistas critican como *hiperpolitización* de la economía por los teóricos neorricardianos<sup>12</sup>.

Pero incluso si se acepta que el plano de lo económico, de la reproducción *material* de la sociedad, posee una primacía a la hora de explicar la totalidad social, parece evidente que no la agota, que no constituye su esencia en el sentido literal del término. Por tanto, es necesario abandonar la ilusión central en Marx según la cual un cambio en el modo de producción permitiría la conciliación de la ordenación social con las exigencias de una naturaleza humana explícita o latente, y consiguientemente es preciso olvidar el mito de una sociedad reconciliada y transparente que habría sido el origen de la historia humana y debería ser su inevitable o cuando menos deseable culminación. El comunismo primitivo, o el hombre natural de Rousseau, probablemente no existieron nunca, pero al menos han sido ficciones útiles para el pensamiento social ilustrado. La pregunta es si el mito del comunismo sigue cumpliendo una función positiva para orientar la reflexión sobre la sociedad o la acción política emancipatoria en el mundo de finales del siglo XX.

La respuesta podría ser que no. Es muy posible que el mito de una sociedad sin clases, que por serlo sería transparente y reconciliada, no sólo sea un mito, lo que al fin y al cabo no tendría por qué ser un argumento negativo, sino que constituye un mito nocivo, en cuanto al propugnar la posibilidad de una sociedad sin disidencia justifique la represión de la disidencia real en sociedades tan sólo pretendidamente re-

conciliadas, y en cuanto al pretender la existencia de un núcleo esencial de la conflictividad social desorienta al pensamiento sociológico llevándolo a perder de vista el carácter descentrado de dicha conflictividad. Lo que, a su vez, lleva, cerrando el círculo, a justificar el establecimiento del orden monológico del totalitarismo: la pretensión teórica de que existe un centro de la conflictividad y de las necesidades (radicales) de la sociedad conduce en buena lógica a la justificación de la dictadura sobre las necesidades que sería la esencia de los regímenes del Este <sup>13</sup>.

Si admitimos todo lo que antecede debemos reconocer que la utopía ha saltado hecha pedazos. La esencia de la utopía es su unidad y su coherencia. Que su condición de posibilidad sea la superación del error o la superación (en el sentido hegeliano) de un modo de producción que encerraría en su seno la raíz de toda conflictividad, eso, al fin y al cabo, es secundario. En todo caso se parte de un obstáculo central cuya disolución, ideal o material, llevaría a la epifanía del orden perfecto, coherente y unitario.

¿Qué nos queda si se disuelve el espejismo de la utopía? ¿Cómo podemos orientar nuestras propuestas de acción social si admitimos que no existe ninguna raíz única del enfrentamiento y del conflicto? El inevitable resultado del estallido de la utopía ha sido una profunda crisis del pensamiento progresista, que ya no sabe articular en un modelo social único las reivindicaciones parciales de los múltiples agentes *antisistema*, por utilizar la terminología de Immanuel Wallerstein <sup>14</sup>. Y al desaparecer las propuestas globales también ha entrado en crisis la vieja visión de la historia como proceso centrado y encabezado por un sujeto.

### *La crisis del sujeto revolucionario*

Antes se ha apuntado la idea de que el modo de producción desempeña en el materialismo histórico clásico el mismo papel que correspondía al *Volkgeist* en la filosofía de la historia hegeliana. La otra cara de la moneda es que el Espíritu universal se encarna en una sucesión de clases sociales histórico-universales, de las que siempre cabrá sospechar, sin embargo, que sean manifestaciones históricamente determinadas de una misma esencia humana que bien podría seguir acechando —pese a su aparente desaparición de escena— desde más allá de los bastidores.

Lo que resulta indudable, en todo caso, es que con el proletariado la naturaleza humana pasa a primer plano como protagonista absoluto de la escena, bajo la forma «de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título *humano*... Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado» <sup>15</sup>.

Con esta plena encarnación de la esencia humana a la que el proletariado se ve abocado precisamente por representar su completa alienación, el orden puede reinar en la historia, o, mejor, puede comenzar al fin la historia y cerrarse ese infausto período de *prehistoria* en que la humanidad ha estado fuera de sí. El proletariado es así el protagonista indudable del drama de la reconciliación de la sociedad, del establecimiento definitivo de la racionalidad en el orden social.

Tan filosóficas visiones tendrían un inesperado resultado político. Consagrado por Marx como sujeto de la historia, el proletariado se vio mitificado como único y decisivo agente de cambio social. Siguiendo la visión reduccionista de Marx, el proletariado se organiza en un partido de clase cuya toma del poder de forma revolucionaria debe abrir las puertas de una época histórica. Pero eso significa que cualquier fuerza no proletaria que pretenda desempeñar un papel histórico progresivo debe forzosamente subordinarse al proletariado, y aceptar políticamente la dirección de su partido.

Esta teoría chocó bien pronto con anomalías. El campesinado sería una de las más graves. Descartado por Marx como clase fundamental, es decir, capaz de establecer un modo de producción propio y peculiar, su destino debía ser el de la proletarización. Barrido por las inexorables leyes de la historia del escenario social, el campesinado sólo podría hallar una justificación última aliándose con el proletariado ascendente. «En la sociedad actual el campesino se encuentra constantemente ante el mismo dilema: o bien oponerse con uñas y dientes a todo progreso, lo que significa su decadencia definitiva, o bien ser barrido por el capital expropiador. Tan sólo el socialismo le ofrece la posibilidad de participar en el progreso social sin ser expropiado»<sup>16</sup>. Pero no hay que hacerse ilusiones: lo que el socialismo ofrece al pequeño campesinado es una muerte indolora en cuanto clase, su progresiva conversión en proletariado de grandes explotaciones colectivas, y tampoco tiene más interés en esta apuesta que el de tratar de impedir un choque político quizá innecesario. «La socialdemocracia probablemente nunca podrá ganarse al campesino que conserva el antiguo modo de explotación. Pero no hay que excluir la posibilidad de conseguir su neutralidad, lo que ya sería un triunfo considerable. Es cierto que el desarrollo económico pasará por encima de él y que también la socialdemocracia podrá con él aunque se resista. Pero todavía hoy constituye una fuerza que no hay que subestimar y, si fuese posible eliminar su efecto obstaculizador, sería insensato no hacerlo»<sup>17</sup>.

La idea está clara: el proletariado y su partido no necesitan a nadie, pero tampoco buscan peleas innecesarias con quienes acepten ser sus aliados —evidentemente subordinados— o mantener una digna actitud de neutralidad. El problema de la insuficiencia de este planteamiento estalló dramáticamente cuando Lenin debió hacer una insólita concesión al campesinado —lanzar la consigna de reparto de la tierra— para hacer posible la revolución de Octubre. El régimen bolchevique se sentiría siempre prisionero de su alianza con un campesinado abiertamente despreciado, y pese a toda la oratoria sobre su carácter central para la construcción del socialismo no es difícil rastrear la violenta incomodidad de los dirigentes soviéticos ante una clase de la que nada bueno se espera<sup>18</sup>.

Este es el origen práctico de un largo debate que ha recorrido al marxismo del siglo XX: el llamado problema de las alianzas. Hoy por hoy, el proletariado y su partido necesitan aliados, ya que la historia no ha madurado hasta el punto de darles una fuerza abrumadora frente a sus enemigos. Es preciso optar entonces por postergar toda acción política eficaz hasta la llegada de tiempos mejores o aceptar aliados —o, más aún, *buscarlos*— en otras clases y grupos sociales. ¿Cuáles pueden ser las relaciones del partido de clase con estas otras fuerzas?

Se atribuye normalmente a Gramsci el haber superado este problema con su concepción de la hegemonía. En vez de presuponer un conjunto de actores sociales preconstituidos que deben pactar entre sí, Gramsci proponía la formación o construcción de un agente social que será el resultado de la asunción como propios, por parte del proletariado, de los objetivos y reivindicaciones sociales de carácter progresivo procedentes de todos los sectores sociales. De esta forma el proletariado construye un bloque social revolucionario en torno a su propia hegemonía: «El hecho de la hegemonía presupone,

indudablemente, que se tienen en cuenta los intereses y las tendencias de los grupos sobre los cuales se ejerce la hegemonía»<sup>19</sup>.

La propuesta gramsciana, sin embargo, es claramente insuficiente, y nada lo revela mejor que la actual crisis del sujeto revolucionario. En los años 70 se ha generalizado el sentimiento, entre los autores progresistas no demasiado encorsetados por la ortodoxia, de que ni el proletariado es un agente revolucionario en el sentido literal del término, ni tampoco los agentes sociales que apuestan por el cambio presentan muchas muestras de converger objetivamente con el proletariado. El ejemplo más conocido es el del feminismo. La historia del movimiento obrero está llena de espectaculares desencuentros con las sucesivas oleadas del feminismo desde el siglo pasado, pero en la pasada década la crisis ha llegado a mayores —con el feminismo como con otros de los llamados nuevos movimientos sociales— con el repudio explícito del supuesto papel revolucionario y central del proletariado. La misma noción de sujeto revolucionario *único* entra en crisis, y las relaciones entre el movimiento feminista y el movimiento obrero se reconocen abiertamente como conflictivas<sup>20</sup>.

En medio de esta crisis han aparecido posiciones diversas. Ciertamente no faltan las feministas que consideran la problemática socialista como escasamente significativa para la lucha de la mujer, pero también hay una amplia corriente feminista-socialista que reconociendo la conflictividad entre ambos movimientos se plantea la posibilidad de llegar a articularlos. Y es en este punto donde desde la tradición marxista se ha enarbolado la noción de hegemonía. El movimiento obrero sería, en esta perspectiva, el eje de cualquier bloque progresista, pero sólo podría asentar su hegemonía y aglutinar dicho bloque si hace suyas las reivindicaciones de las demás fuerzas progresistas, y muy en particular del feminismo.

Desgraciadamente las cosas no son tan sencillas. Desde un punto de vista filosófico, en primer lugar, es fácil ver que la hegemonía mantiene lo que podríamos llamar el privilegio ontológico<sup>21</sup> del proletariado en la medida en que (a) la hegemonía es entendida como un hecho social *con sujeto*, y (b) se mantiene en cualquier la idea de que sólo el proletariado puede ser concebido como eje de la construcción de un bloque social progresivo. El segundo punto ha sido criticado por Laclau y Mouffe desde la perspectiva de la teoría del discurso, pero habría que pensar, sin embargo, que en la medida en que se mantenga la idea de que la hegemonía posee un sujeto es bastante razonable suponer que el único posible es el proletariado, por su posición estructural en el modo de producción capitalista. La consecuencia sería en todo caso que el proletariado seguiría siendo el sujeto de la historia en una versión más sofisticada del esencialismo hegeliano.

Desde el punto de vista político real las cosas están todavía peor. La noción de hegemonía parte del supuesto de una cierta compatibilidad entre los intereses fundamentales del grupo hegemónico y los de los grupos a los que se pretende subordinar, lo que parece implicar una cierta armonía preexistente. Esta armonía, por supuesto, se deduciría naturalmente del modelo clásico, en cuanto toda contradicción o conflicto social sería el despliegue de la contradicción central entre el capital y el trabajo, esencia del modo de producción capitalista. Pero si no existe nada similar a una esencia de las contradicciones sociales, si abandonamos la explicación esencialista y hegeliana de la conflictividad social, cabe sospechar que semejante armonía no exista.

Esto es lo que revela la experiencia histórica, por supuesto. Cuando el movimiento obrero denuncia el feminismo *burgués* o manipula descaradamente a las organizaciones de mujeres socialistas para mantenerlas en los límites de lo previsto por la política del partido obrero, en vez de asumir sus reivindicaciones, lo que se pone claramente de relieve es la falta de armonía entre las reivindicaciones de uno y otro movimientos.

En nuestros días, sin embargo, se pretende que la incompatibilidad entre los distintos movimientos sociales y los partidos obreros (convertidos ya a estas alturas en evidentes partidos interclasistas) no tienen raíces objetivas sino subjetivas. Sería la ceguera y el particularismo de los dirigentes políticos lo que explicaría su incapacidad para asumir las reivindicaciones de los movimientos sociales, asentando así una nueva hegemonía. Volvemos de esta forma a la explicación subjetivista de la historia: así como Lenin culpó a los dirigentes traidores de la socialdemocracia del fracaso de la revolución en Occidente, así ahora culparemos a Lenin de la incapacidad histórica de la izquierda para asumir las reivindicaciones feministas.

Esta solución, sin embargo, podría ser demasiado fácil. Lenin, qué duda cabe, tenía un carácter sumamente idóneo para no comprender en absoluto los planteamientos feministas, pero quizá las cosas son más complejas. Puede suceder, simplemente, que a corto plazo que es como se define la política *real*, los diferentes movimientos sociales —incluyendo el movimiento obrero— posean intereses parcialmente incompatibles, y que un partido político deba optar siempre por representar en mayor o menor medida a uno u otro movimiento. El caso actual de la política frente al paro es bastante obvio: si se favorece la contratación de mano de obra femenina en igualdad de condiciones se perjudica a corto plazo al movimiento obrero realmente existente, sin ganar inmediatamente ningún apoyo social nuevo. No es extraño que la política sindical en este terreno sea más bien conservadora —protección de los puestos de trabajo de los trabajadores varones y consideración marginal del trabajo femenino excepto en las ramas en que éste es el preponderante—, ya que se trata simplemente de una estrategia defensiva a corto plazo.

Naturalmente es posible condenar estas políticas abocadas a lo inmediato en nombre de los intereses estratégicos generales. Pero es más fácil formular esa condena que ofrecer alternativas prácticas que no conduzcan a fuertes desgastes y pérdidas de representación. Lo que sucede es que desde la oposición es más fácil ignorar las contradicciones objetivas que enfrentan a corto plazo a los distintos movimientos, y limitarse a sumar las distintas reivindicaciones como si fueran evidentemente homogéneas. El problema surge cuando se llega al gobierno o, simplemente, cuando se intenta elaborar un programa de gobierno realista y no demagógico. Entonces surgen las cuestiones reales y dolorosamente prácticas: ¿se defienden los puestos de trabajo masculinos o se fomenta la contratación de mujeres? ¿Se bloquea el programa nuclear o se da prioridad a los puestos de trabajo en la industria de la construcción y de bienes de equipo? ¿Se desarrolla un programa de defensa de las libertades públicas o se aceptan las demandas de orden público de las asociaciones vecinales?

Llegados aquí es evidente el problema central que surge del derrumbamiento del mito del sujeto revolucionario único: una vez que no hay un sujeto preconstituido de la historia, que puede asumir las reivindicaciones *secundarias* de otros agentes sociales, nos encontramos con una pluralidad de agentes, ninguno de los cuales puede reclamar, *a priori*, más privilegios que los que se deriven de su fuerza social real. Ahora bien, eso implica que es preciso establecer compromisos entre esos diversos agentes para conseguir integrarlos en acciones comunes. No es posible contar con una convergencia automática de los distintos movimientos, y en muchos casos esa convergencia sólo se podrá lograr al precio de recortar los respectivos programas, o de introducir calendarios de prioridades que den ventaja a unos respecto a otros; dicho de otra forma, es preciso redescubrir la política con su realidad de negación, acuerdo y compromiso.

Pero en este punto surge un nuevo obstáculo, especialmente en los países del sur de Europa. En efecto, en ellos la desintegración del sujeto revolucionario no ha sido

sólo la ruina de un concepto, sino la fragmentación *real* de un grupo social. La crisis del sujeto revolucionario ha sido, de hecho, la crisis y desaparición de la nueva izquierda de los años 60, incluyendo el aparente fracaso del notable intento de renovación de la izquierda tradicional que supuso la aparición del eurocomunismo. Recientemente se ha señalado que la crisis del marxismo es un fenómeno circunscrito a los países en los que el eurocomunismo gozó en su momento de credibilidad: Italia, Francia y España <sup>22</sup>. Resulta en cualquier caso evidente que en los tres países se ha producido el derrumbamiento casi simultáneo de una cierta cultura de izquierda.

El resultado de ese derrumbamiento es bien conocido: el desencanto, el regreso a la vida privada, la aparición de nuevas formas de cinismo político <sup>23</sup>. Pero en otro sentido el efecto ha sido el opuesto: el viejo radicalismo, que antes se encauzaba hacia la idea de una transformación *global* de la sociedad a través de los partidos, encuentra ahora su salida en los movimientos sociales, en especial el pacifismo y el feminismo. En algunos casos se trata de una transferencia directa de personal, antiguos militantes comunistas o de la nueva izquierda que ahora dedican su tiempo a los movimientos sociales, pero en la mayor parte de los casos se trata de una transferencia de energías sociales, de focos de interés o de capacidad movilizadora.

El problema surge de que en el caso de la globalidad a la particularidad, de los partidos a los movimientos, se ha perdido de vista el problema de la formación de la voluntad política general, y al mismo tiempo se ha mantenido en una nueva versión el viejo milenarismo que alimentó a la izquierda de los años 60. Al fin y al cabo, se ha podido subrayar, la obsesión por el apocalipsis que es la clave del pacifismo de los años 80 no es más que la vieja visión utópica de los años 60 vuelta del revés, la antiutopía en que de nuevo sería posible fundir reivindicaciones y movimientos que en el terreno de la política práctica cotidiana se muestran incapaces de entenderse <sup>24</sup>.

Pero el nuevo radicalismo de los movimientos sociales mantiene por ello mismo las reglas del juego tradicionales: la definición mítica de las tareas pendientes y el carácter absoluto de las reivindicaciones. El propio carácter del movimiento pacifista es significativo: lo que moviliza en contra del despliegue de los misiles no es la convicción de que éstos son inútiles o peligrosos para el mantenimiento de la paz, sino el puro temor a la guerra, sin mayores cálculos ni elaboraciones <sup>25</sup>. El pacifismo funciona —en cuanto movimiento social— dentro del horizonte mítico, más allá de toda estrategia política, de todo cálculo racional. Es, en el sentido weberiano, manifestación de una visión mágica de la sociedad.

¿Existen alternativas a la creación de unos nuevos mitos, a la reaparición de las viejas utopías ahora transformadas en antiutopía? ¿Es la amenaza del milenio, ya sea bajo la forma de guerra nuclear o de catástrofe ecológica, lo único que puede devolver la unidad al viejo sujeto revolucionario hoy fragmentado, a la utopía ya hecha pedazos?

<sup>1</sup> Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

<sup>2</sup> Véase, de Louis Althusser y otros, *La polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>3</sup> Norman Geras, *Marx and human nature: refutation of a legend*, Londres, Verso, 1983, pág. 58.

<sup>4</sup> Véase «Marxismo y dialéctica», en *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1977.

<sup>5</sup> Véase Ronald L. Meek, *Los orígenes de la ciencia social: el desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, Siglo XXI, 1981, y el capítulo 6 de Göran Therborn, *Ciencia, clase y sociedad: sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

<sup>6</sup> Jean L. Cohen, *Class and civil society: the limits of Marxian critical theory*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1982, pág. 194.

<sup>7</sup> Véase G. Konrad e I. Szelenyi, *Los intelectuales y el poder*, Barcelona, Península, 1981, y Szelenyi, «La posición de la *intelligentzia* en la estructura de clase de las sociedades socialistas de Estado», *En Teoría*, núm. 5, abril-junio de 1980, págs. 29-64.

<sup>8</sup> Véase la discusión de Perry Anderson del papel de las sobreestructuras en el feudalismo en su *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979, y, sobre todo, en *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979. Las posiciones de Anderson fueron criticadas por Gerald A. Cohen en su *Karl Marx's theory of history: a defence*, Oxford, Oxford University Press, 1978, lo que condujo a una autocrítica de Anderson: véase su *Teoría, política e historia: una discusión con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1984 (en Prensa).

<sup>9</sup> Cohen, *Karl Marx's theory of history*, *op. cit.*

<sup>10</sup> Samuel Bowles y Herbert Gintis, «Sobre la reducción explotación/dominación de clase», *Zona Abierta*, núm. 28, abril-junio de 1983, págs. 69-101.

<sup>11</sup> Esta es la crítica que hace Erik Olin Wright en «The labor theory of value and class analysis: a reconsideration», University of Wisconsin, multicopiado, 1981.

<sup>12</sup> Una buena exposición de la economía política neorricardiana surgida a partir de la obra de Piero Sraffa, es el clásico artículo de Edward Nell, «Economics: the revival of political economy», en Robin Blackburn, comp., *Ideology in social science*, Fontana/Collins, 1972.

<sup>13</sup> Véase G. Markus, F. Feher y A. Heller, *The dictatorship over needs*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

<sup>14</sup> Immanuel Wallerstein, *Historical capitalism*, Londres, Verso, 1983.

<sup>15</sup> Karl Marx, «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en *Obras de Marx y Engels*, vol. 5, Barcelona, Crítica, 1978, págs. 222-223.

<sup>16</sup> Karl Kautsky, *La cuestión agraria*, México, Siglo XXI, 1974, pág. 535.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 525.

<sup>18</sup> Véase, con cierta reserva, Chantal de Crisenoy, *Lénine face aux moujiks*, París, Le Seuil, 1978. Y también —para panorama general— Theodor Shanin, *La clase incómoda*, Madrid, Alianza, 1983.

<sup>19</sup> Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1975, pág. 1.591.

<sup>20</sup> Ludolfo Paramio, «Feminismo y socialismo: raíces de una relación infeliz», *En Teoría*, núm. 6, abril-junio de 1981, págs. 49-71.

<sup>21</sup> La expresión es de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. Véase su entrevista con David Plotke, «Hegemonía y nuevos movimientos políticos», *Zona Abierta*, núm. 30, enero-marzo de 1984.

<sup>22</sup> Perry Anderson, *In the tracks of historical materialism*, Londres, Verso, 1983.

<sup>23</sup> Ludolfo Paramio, «El final del desencanto», *Leviatán*, núm. 9, otoño de 1982, págs. 17-32.

<sup>24</sup> Hans Magnus Enzensberger, *Migajas políticas*, Barcelona, Anagrama, 1984, págs. 209-210.

<sup>25</sup> Ferenc Feher y Agnes Heller, «Las antinomias de la paz», *Leviatán*, núm. 10, invierno de 1982, págs. 63-75.

