

IDEOLOGÍA Y CRISIS DEL PENSAMIENTO RADICAL

Manuel Pavón Rodríguez. Universidad de Sevilla

Resumen: La cosmovisión política que hemos empleado durante el siglo XX enfrentaba dos mundos posibles mediante el enfrentamiento de dos *ethos*, el capitalista y el socialista. La crisis del pensamiento radical, originada por la propia crisis del socialismo, es en el fondo la crisis de un modo de entender la eticidad en relación con la práctica política. Pero esta crisis puede ser interpretada también desde el punto de vista de la conversión del pensamiento radical en ideología. Desde ese punto de vista el paradigma con el que interpretamos el mundo de los objetos sociales y políticos puede considerarse una ideología que la propia evolución histórica ha quebrado y que comienza a ser un obstáculo para la toma de decisiones políticas.

Summary: The twentieth-century political framework faced up two different ideas from societies grounded on two ethical foundations: capitalistic and socialistic *ethos*. Radical thought crisis, born from socialism breakdown, is also the crisis of a way of understanding ethics as for as regards political praxis. However that crisis may be also seen from the point of view of transformation of radical thought into ideology. Historically the socialistic *ethos* turned into ideology has also broken down and it is becoming a real obstacle to make political choices.

Desde febrero de 1986 (XXVII Congreso del Partido Comunista de la URSS) a noviembre de 1992 (victoria del candidato demócrata en las elecciones presidenciales de EEUU) han ocurrido ciertamente no pocas cosas. Hemos asistido a acontecimientos que han modificado profundamente la estructura geopolítica de poder, pero también a un cambio decisivo en la definición y la correlación de las fuerzas políticas y de sus objetivos. Otros procesos, ya tendencias acusadas en los años ochenta, han supuesto transformaciones del orden social y político. Y otros cambios cualitativos, resultado acumulativo de multitud de factores, han hecho surgir realidades sociales, políticas y económicas nuevas.

Los esquemas de interpretación han tenido que reacomodarse, a veces en el curso de pocos meses, y lo cierto es que estamos lejos de poder no ya explicar sino ni tan siquiera de poder trazar una imagen coherente del nuevo panorama. Y sin embargo hay como una inercia que lleva a plantearse las nuevas situaciones en función de la pugna de ideas políticas que ha presidido buena parte del siglo XX, como si fueran el resultado de ideas y de una pugna entre ideas.

Para R. Toscano, que define su postura como progresista, la crisis del socialismo y sobre todo del sistema soviético obliga a un replanteamiento de las posiciones radicales: *a pesar de las evidentes especificidades del comunismo ruso, hay algo, en su presente caída de credibilidad y atractivo, que está en relación con todas las opciones revolucionarias de nuestro siglo. El hecho es que en sólo veinte años, lo que en la década de los sesenta era la hegemonía ideológica del pensamiento radical-progresista se ha invertido completamente*¹.

En efecto no se trata solamente, con ser ya mucho, de la crisis de un sistema político y económico aunque haya supuesto la desaparición en muy poco tiempo de todo un bloque geopolítico y de polarización socioeconómica, política e ideológica posterior a la Segunda Guerra Mundial. Lo fundamental desde el punto de vista del cambio social y político es, como dice Toscano, que se halla en crisis no un modelo particular de socialismo sino *el mismo marxismo (sin duda la forma dominante del radicalismo político en el último siglo). (...) La pregunta que tenemos que formular es muy precisa: junto con la forma histórica que el marxismo ha asumido en el Estado soviético ¿qué es lo que ha sido derrotado históricamente, rechazado por las grandes mayorías de los seres humanos que han tenido esta experiencia?*²

El planteamiento de Toscano es representativo de una de las tendencias, seguramente la mayoritaria y más significativa, de lo que es la comprensión de la crisis de la izquierda. Se asume que el proceso de desaparición del bloque socialista y el proceso de disolución o reconversión de los partidos de izquierda y de los movimientos revolucionarios es un fenómeno cultural más allá de los factores internos o externos, institucionales, que han propiciado la crisis de un sistema. Lo que hay es una derrota del

¹ R. Toscano, «El radicalismo y los derechos humanos», *Claves de la R. práctica*, nº 10, (1991), 22-32, p. 26.

² *Ibid* pp. 26-27.

radicalismo, de la revolución como opción política y del socialismo revolucionario como fuerza política e intelectual. Por decirlo de alguna manera en la cultura política, tanto de los antiguos países socialistas como de los occidentales y de los pueblos del Tercer Mundo, ha sido desterrada la opción del socialismo revolucionario.

Desde luego que esta opción intelectual ante el problema no es única porque no dejará de haber otra según la cual la derrota del marxismo no es cultural sino estrictamente coyuntural: *y fracasó el intento porque la revolución nunca fue mundial y porque de hecho hay que reconocer que la alternativa al capitalismo no ha llegado a tomar cuerpo de forma satisfactoria (de forma económicamente eficaz y socialmente humanizadora). El socialismo, tal y como fue concebido por sus precursores, o era mundial o no podía sobrevivir. No llegó a ser mundial y por eso ahora agonizan los intentos históricos de realizaciones socialistas*³.

Sin duda que durante mucho tiempo seguirá dándose este tipo de justificaciones y racionalizaciones según las cuales se debe a una coyuntura histórica que el socialismo real fuera económicamente ineficaz y socialmente deshumanizador, es decir, que produjera una sociedad deshumanizada, alienante, y una economía improductiva: en una palabra que fuera un sistema en el que la gente era pobre y estaba oprimida. No obstante ninguna causa interna parece que se vaya a admitir, ningún *fallo* en el socialismo revolucionario, la explicación de la derrota está en que el socialismo nunca llegó a ser mundial.

La cuestión de fondo es el *ethos* político de las sociedades actuales, al menos de las sociedades económicamente más ricas. La mayor parte del siglo XX ha sido un escenario para la pugna de dos grandes cosmovisiones. Para una de ellas el capitalismo era un *ethos*, no sólo un sistema económico y social, sino también la plasmación de ciertos ideales y de una filosofía: el *ethos* de la libertad, o sea, del individualismo y la iniciativa, y de la libertad de mercado como forma de cooperación social y condición de la realización humana.

Un triple orden, jurídico en el Estado de derecho, político en la democracia liberal y económico en el mercado garantizaba ese *ethos* en el que individuos iguales en derechos concurrían en libertad a un mercado que les permitía socializarse, dar y recibir, competir y cooperar, sin per-

³ J. Sols Lucia, «Teología de la marginación», *Cristianisme i justícia*, n° 46 (1992), p. 11.

der nada en su condición de ciudadanos, de titulares de derechos. Sin embargo esa sociedad no era una comunidad de individuos y de los grupos *naturales* formados por las relaciones entre los individuos. Si los hombres eran iguales y libres en tanto que titulares de derechos, eran desiguales en tanto que sujetos de necesidades y por tanto la sociedad era una sociedad no de hombres sino de clases.

El *ethos* capitalista podía ser entendido como tal en cuanto la noción de que lo humano es la libertad quedara unido a la idea del hombre como propietario, como poseedor de facultades y capacidades (iniciativa), como poseedor de cosas (bienes económicos) y de derechos (bienes jurídicos). Civilización, libertad y propiedad quedaban así ligadas, siendo la última una condición necesaria. El orden jurídico y político debía pues garantizar la libertad y por tanto la sociedad civil y al hombre en tanto que garantizaban precisamente la propiedad. De este modo, el Estado suponía un orden social, jurídico y político, garante pero no fundador de la sociedad y de la condición humana. Por ello suponía la institucionalización de normas de legitimidad para la adquisición, posesión y transmisión de la propiedad.

El resultado no era tanto un grupo sino una clase, la burguesía, un sistema por tanto que institucionalizaba la posesión como *territorio*.

La concepción de Marx suponía romper con el *ethos* del capitalismo desde dos perspectivas: desde el punto de vista de la alienación y desde el punto de vista epistemológico de la explicación del orden social. Desde el punto de vista de la alienación Marx inaugura una concepción que ha dejado profunda huella en nuestra mentalidad: lo humano es la posesión absoluta de lo humano, y no en un sentido abstracto sino real porque el *ethos* del hombre es el hombre mismo, su vida y las condiciones materiales de esta vida. Así en la medida en que el hombre para ser hombre tiene que ser poseedor de cosas, se enajena, posee *cosas* pero no se posee a sí mismo. El burgués propietario de cosas se enajena en las cosas, el proletario en cambio que nada tiene, se tiene a sí mismo, nada puede adquirir, ni conservar, ni transmitir, por eso está a un paso de la verdadera libertad, de la autoposesión plena. Está así fuera del mercado porque nada tiene que ofertar excepto a sí mismo, como fuerza de trabajo. Por eso también está enajenado porque para subsistir tiene también que cosificarse, sólo que además vive esa alienación como sufrimiento y es por tanto consciente, siquiera vagamente y de modo aún no plenamente racional.

Desde el punto de vista epistemológico Marx profundiza más allá del orden formal, de la forma jurídica y política de la sociedad (así como

de todas las ideas que fundamentan este orden, desde la moral a la economía política y la filosofía) para tomar como objetivo el orden material de la sociedad. Se trata de cosificar a la sociedad, de tratarla *científicamente* lo que para él no podía consistir en otra cosa que en objetivarla como naturaleza y explicarla en términos de una teoría causal mecanicista. Como Newton buscaba las causas de la variación de la cantidad de movimiento y explicaba estas causas mediante leyes de la materia, o sea, mediante relaciones cuantitativas causales en un mecanismo subyacente, Marx busca el mecanismo subyacente del movimiento de la sociedad. Y desde luego tiene muy claro que éste no reside en el orden de legitimación de la propiedad y la esencia de las relaciones sociales no consiste en las relaciones jurídicas y políticas. El orden real de la sociedad tiene que buscarse en el orden de las relaciones de producción. Desde ese punto de vista, la propiedad privada de los medios de producción es lo que genera la sociedad de clases y el orden que legitima tal modo de producción.

Con ello dio forma Marx a la crítica al capitalismo no ya como modo de producción o como mero sistema económico, al penetrar la forma para objetivar la realidad material, mostraba como apariencia y reflejo consciente (es decir como ideología) el *ethos* de la sociedad capitalista, como apariencia de una esencia que era lo inverso: lo el reino de la libertad, no un *ethos* humano sino un sistema de dominio y violencia.

Al igual que los liberales, Marx situaba en la búsqueda del interés propio y en la propiedad las bases de la sociedad. Por eso la supresión de la propiedad era la pieza maestra de toda transformación. Es más, sería el desencadenante de toda una liberación, lo que haría de la búsqueda del propio interés no un interés de clase sino la convergencia entre el interés propio y el de todos, *el desarrollo de cada uno como condición del desarrollo de todos* para emplear la bella expresión marxista.

Frente al *ethos* aparente podría así surgir un *ethos* humano real, real en la historia: *El comunismo es la abolición (...) de la autoalienación humana y así, la conquista real de la naturaleza humana, por y para el hombre. Es la vuelta del hombre como ser social, es decir, realmente humano... El comunismo es la solución definitiva al antagonismo del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre. Es la solución verdadera del conflicto entre la esencia y la existencia, entre la objetivación y*

*la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie*⁴.

Con la desaparición del capitalismo sobrevendría la de su reflejo ideológico, la apariencia de *ethos*, y se instauraría el *ethos* real del comunismo. La dignidad, la libertad, la propia humanidad del hombre son irreales en el capitalismo, en cuanto meros reflejos, y son imposibles sin destruirlo, es decir, sin abolir la propiedad privada.

Desde el *Manifiesto comunista* hasta hoy dos cosmovisiones se han enfrentado y este enfrentamiento ha sido el gran eje de la cultura y de la política. Para una el capitalismo es la negación del *ethos*, y la dignidad, la libertad, la humanidad sólo son posibles mediante su destrucción y la instauración de un sistema colectivo de propiedad. Para otra la destrucción del *ethos* liberal es la destrucción de todo *ethos*.

Esa pugna ha sido filosófica (liberalismo-marxismo, capitalismo--comunismo), política (partidos de izquierda-partidos de derecha) y geopolítica (Este-Oeste), sociológica (patrones y obreros), sentimental y moral (pobres-ricos, oprimidos-opresores). Ha supuesto dos culturas políticas predominantes, dos formas de responder a lo que F. Revel considera la cuestión filosófica fundamental de la política: pueden los hombres convivir sin violencia y sin engaño?⁵ Para los unos no sin antes acabar con el capitalismo: *el tipo de cultura que tenemos, el tipo de desarrollo, de convivencia... que todavía se prolonga y que fue elaborado en los siglos XVI y XVII, a caballo entre la emergencia de los mercaderes y del proyecto científico-técnico utilizado en función del lucro, de la acumulación y de la expansión. ¿Qué tipo de civilización es ésta? Una civilización basada sobre la violencia, la sangre, las lágrimas*⁶.

Para los otros sí, hasta el punto de postular, como Fukuyama en un artículo muy comentado, el final de la evolución ideológica de la humanidad y la consagración de la democracia liberal como marco de refe-

⁴ K. Marx, *Oekonomische-philosophische Manuskripte*, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlín, 1927 y ss, vol. 1- 3, pp. 171-172.

⁵ F. Revel, *El renacimiento democrático*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992, p. 110.

⁶ L. Boff, «Presencia del Evangelio y los quinientos años de América Latina», *Cristianisme i justícia*, n° 44 (1992), p. 12. *CiJ* 44, p12. Esta perla de los estereotipos es sólo una muestra de cómo una teoría puede devenir pura sentimentalidad.

rencia universal, tanto en su vertiente política, democracia representativa y estado social de derecho, cuanto en la económica, capitalismo y libre mercado⁷.

Ciertamente durante buena parte del siglo XX se han opuesto el *ethos* del capitalismo y la democracia al *ethos* del socialismo real. Eso ha enfrentado bloques, naciones, grupos y movimientos sociales, y también culturas, ideas, teorías. Y no parece sino que estemos anclados en esa pugna, como si todo lo que ha sucedido, lo que está pasando y lo que puede pasar no pudiera ser pensado más que en función de la pugna entre el *ethos* capitalista y el *ethos* propugnado por el ideal revolucionario que hace de su superación la condición de un mundo humano.

No se puede olvidar, por otra parte, que el *ethos* del comunismo no era un programa político ni una estrategia sino el resultado final de un proceso histórico ajeno a la voluntad y a la conciencia. Como programa político el comunismo de Marx y Engels no llegaba más que a presentar algo así como un *estado de excepción*, unas medidas políticas provisionales en tanto se hacía innecesaria la misma política. Al apoderarse del Estado el proletariado debería adoptar ciertas provisiones transitorias como preparación al comunismo, entre otras: expropiación de la propiedad de la tierra; convertir el crédito en monopolio estatal; convertir las comunicaciones en monopolio estatal; establecer un plan conjunto de fomento de la producción industrial y agrícola; trabajo obligatorio y formación de ejércitos industriales.

Pero claro, ¿cómo conseguir todo eso, cómo preparar el terreno sin el empleo de una considerable violencia? No se podía y ningún comunista dijo jamás que se pudiera, es más: nadie en sus cabales lo hubiera intentado: *la transformación de la sociedad en Rusia había hecho surgir técnicas y formas de poder que correspondían en muchos detalles al fascismo. La discusión y la crítica se convirtieron en tabú; el partido y las organizaciones de masas fueron dirigidos por medios de rígidos mecanismos imperativos. El Estado disponía arbitrariamente de sus ciudadanos. La policía secreta llegó a ser omnipotente*⁸.

⁷ F. Fukuyama, «¿El fin de la historia?», *Nacional Interest* (1989), reproducido en *Claves de la Razón práctica* pp. 85-96.

⁸ W. Abendroth, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Barcelona, Estela-Cultura popular, 1970, p. 122.

Lo cierto es que para un marxista que escribía esto en 1965 ya podría haber estado claro que no se trataba sólo de *detalles*, el parecido de familia entre la política fascista y el socialismo real se debía a que el proletariado al ocupar el poder y en tanto éste desaparecía como poder político y económico tendría que comportarse como un ejército de ocupación, adoptando medidas policíacas y militarizando la disciplina social. Desaparecía con eso el *ethos* de la sociedad civil democrática, pero eso sólo era el momentáneo apagarse de un reflejo en tanto se permitía la llegada de la auténtica luz.

Hoy día deberíamos estar ya en condiciones de dejar de obedecer viejas consignas, tratando de averiguar dónde se torcieron las cosas. ¿Acaso fue con Stalin y el problema del *socialismo en un sólo país*? ¿o con Lenin al traducir al programa político de los bolcheviques los ideales comunistas, marchando adelante con el socialismo en una sociedad precapitalista?

Lo que destaca, aparte las interminables piruetas de la escolástica marxista, es la distancia entre el *ethos* del comunismo y la práctica política del socialismo real. Pero sobre todo destaca que lo real, lo realizado históricamente, de ese *ethos* era el socialismo soviético quedando todo lo demás como un ideal, como una esperanza lejana.

Pero si es así cabe preguntarse por el origen de una figura ilusoria ampliamente difundida: ¿a qué se debe la traslocación temporal que se produce en el debate actual? ¿de dónde proviene y por qué se produce esa confusión entre presente y pasado? En efecto, en el fragmento del artículo de Toscano que se ha citado como representativo de una cierta actitud se habla de la *pérdida actual de credibilidad del comunismo soviético* como si esa pérdida fuera consecuencia de los procesos de transformación que han tenido lugar en los países del Este, es decir, como si fuera *actual*.

Eso revela que en la actual situación de crisis del pensamiento de izquierdas hay involucrada una considerable amnesia. En el breve compendio *Historia social del movimiento obrero europeo* de W. Abendroth al que ya se ha aludido, puede leerse: *En el Este de Europa el movimiento obrero ha desmontado la estructura de clases de la sociedad, pero vive una fase de despotismo. En algunos países capitalistas el movimiento obrero parece haberse entumecido actualmente en la autolimitación sindical a una actividad conforme con el sistema y en una adaptación espiritual a las ideologías de los grupos que siguen dominando políticamente. ¿No son éstas fases pasajeras de un desarrollo histórico que, sin embargo, conserva su sentido y dirección? ¿no sería un vituperable provincialis-*

mo considerar la actual situación de la República Federal de Alemania como el único resultado y el término de la historia universal⁹.

En 1965 era ya evidente para todo el mundo que la práctica política y por tanto la sociedad eran despóticas en los países de socialismo real. Y no lo era menos que las organizaciones obreras en los países occidentales ya no dirigían su actividad sindical con un objetivo revolucionario respecto del capitalismo sino con un objetivo conservador del sistema, su práctica no consistía en una lucha de clases sino en la elaboración de un contrato social.

Pero el pensamiento de izquierdas, ya en los años sesenta, se hacía una pregunta que vuelve a plantearse *como si fuera nueva, como si respondiera a una nueva situación*: ¿es éste el final de la historia, acaso es éste el final del ideal revolucionario, es que no hay fuerzas y tendencias cuyo objetivo sea superar la alienación del sistema de dominio capitalista?

Una primera cosa podría ya estar clara, que no hay relación alguna entre los procesos históricos que hemos vivido en los últimos años y la incapacidad del *ethos* comunista para dar lugar a una práctica política. Como dice A. Glucksmann *¿Qué le queda a una izquierda occidental desencantada (...). A la pregunta ¿qué queda, la izquierda responde: un deseo*¹⁰.

Y es que efecto, la URSS era una sociedad sin clases porque no existía propiedad privada en la economía, pero al ser un sistema despótico, esa dualidad no era sólo una fase pasajera, no podía interpretarse como un momentáneo despiste de la historia porque probaba que no era bastante con suprimir la propiedad para suprimir la alienación.

Por lo tanto la práctica política de cooperación de clases y no de lucha entre ellas tampoco podía interpretarse como una fase pasajera de momentáneo reblandecimiento de los trabajadores en su lucha por liberarse de la opresión, era sencillamente que los trabajadores ya habían entendido esto.

Lo que quedaba era un deseo, ya no la objetivación de un proceso material que hacía inevitable la superación de la alienación capitalista, ni siquiera una práctica política destinada a la destrucción de un sistema

⁹ W. Abendroth, o.c., p. 8.

¹⁰ A. Glucksmann, *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*, Barcelona, Península, 1988, p. 104.

opresor, quedaba el deseo, la esperanza de que el capitalismo fuera al final superado y sustituido por un *ethos* humano.

Y ahora cabe una segunda pregunta. Si la pérdida de atractivo del *ethos* comunista se debía al socialismo soviético (y no es de ahora), si incluso el más ferviente no podía dejar, en los años sesenta, de darse por enterado de esto, y si la superación del *ethos* capitalista había dejado de ser el objetivo de los trabajadores... ¿quién mantenía el deseo?, es decir, ¿sobre qué se sustentaba la hegemonía del pensamiento radical-progresista a la que se refiere Toscano?

Una vez más: buena parte del siglo se nos ha ido (y con ella mucha sangre y dolor) en el enfrentamiento entre el *ethos* del capitalismo y el *ethos* del comunismo. Lo que Marx logró fue desmontar esa primera capa y acceder a una estructura freática mucho más fértil para el análisis: la práctica política y social. Pero todavía esta capa no era el mecanismo subyacente, todavía era forma y no materia; el mecanismo era el modo de producción como sistema de dominio y por tanto como estrato donde hallar la alienación. Ahí, en el resorte maestro de todo el sistema, encontró Marx leyes de evolución que anunciaban su transformación. Y desde ahí, subiendo por las distintas capas debería emerger una fuerza, la transformación de la práctica y por último la realización de un *ethos* humano. Y entonces la historia sería transparente y verdadera porque el modo de producción y el *ethos* serían lo mismo.

La articulación primero de la clase obrera en un movimiento sindical y político (la articulación política de la práctica revolucionaria) y la revolución de 1917 (articulación de la práctica revolucionaria en un Estado) produjo un primer cambio. Marx no comparaba el *ethos* comunista (real) con un reflejo ideológico (el *ethos* capitalista) sino ese reflejo con su realidad (el modo de producción). El cambio consistió en oponer el *ethos* comunista al sistema de dominio capitalista.

Pero el Estado soviético tenía también una práctica política y un sistema de dominio. De este modo la oposición *ethos* comunista-sistema de dominio capitalista, se convirtió en la oposición entre práctica política capitalista y práctica política soviética. Y ése fue un cambio decisivo.

La ideología stalinista tuvo que negar su propia realidad. Tuvo que paliar la miserable situación de los trabajadores y negar la coacción. Esta impostura fue creída por muchos trabajadores de Europa occidental;

la miseria del paro masivo y el escaso nivel de vida les parecía más soportable con la fe en un lejano paraíso socialista¹¹.

La pregunta sobre si puede organizarse una sociedad sobre una base que no sea la violencia y el engaño había sido respondida desde posiciones de izquierda con un sí rotundo: sí, una vez suprimida la propiedad privada. El Estado soviético organizó la sociedad sin clases con una tremenda violencia, y ejercida sobre los trabajadores que permanecían en una situación de miseria material y bajo coacción política. Esa era la realidad, que ya nadie niega, y para ocultar la violencia no quedaba más que el engaño, negarla. Era ciertamente una impostura y que fue creída en efecto por los trabajadores. Lo creyeron porque era increíble que en una sociedad sin clases los trabajadores sufrieran *más violencia* que en la sociedad capitalista, era increíble que en una sociedad sin clases el Estado recurriera a una práctica política de violencia militar y policíaca contra la población. Era en fin increíble que el *ethos* comunista fuera una capa, un reflejo, una apariencia de tal práctica y tal sistema de dominio. Quedaba el deseo, la esperanza de que las penalidades tuvieran su redención en una sociedad de iguales.

Se lo creyeron... pero no por mucho tiempo en verdad. Bien es verdad que si en la oposición *ethos* comunista-alienación capitalista gana lo primero, en la oposición entre la práctica del socialismo real y la práctica política democrática gana la segunda. Y entonces el deseo no consiste ya en la sustitución de un ideal por una realidad sino que debe comprometerse con la preferencia entre dos realidades.

Y aquí en esa escisión del deseo se verificó la escisión entre el pensamiento de izquierdas y la práctica política. Desde el punto de vista del pensamiento, o sea en el mundo de las ideas, se siguió enfrentando *ethos* con alienación; en el de la práctica, o sea en el mundo de la vida humana, se prefirió el contrato social democrático.

Quedaba el deseo pero ya separado de los objetivos, el deseo ideal ya escindido de los fines políticos. Entonces, para volver a la pregunta que Toscano planteaba como crucial para el pensamiento radical-progresista, ¿qué es lo que ha sido derrotado? Y se podría empezar por una corrección verbal: no qué *ha sido* sino *qué fue* porque el asunto no es de ahora.

¹¹ W. Abendroth, o.c., p. 122.

Y podría adelantarse una propuesta: ha sido derrotado el deseo. El deseo de desplazar el *ethos* aparente del capitalismo por un *ethos* realmente humano mediante la destrucción del sistema de dominio capitalista y la práctica política democrática y su sustitución por un socialismo real.

Pero ¿ha sido derrotado el deseo y por tanto tenemos la victoria del liberalismo y el capitalismo como dice Fukuyama?, es decir, una vez derrotado el deseo y suprimido el ideal del *ethos* comunista ¿tenemos ya un capitalismo real, o sea, tenemos no la apariencia de un *ethos* y la realidad de una alienación sino la verdad del capitalismo, la transparencia de su orden formal y de su orden material? O bien lo opuesto: ¿acaso tenemos la derrota de un ideal y la realidad de la violencia y el engaño, la renuncia a un *ethos* humanos y la conformidad con la alienación y el *ethos* aparente de la democracia? ¿Es el mundo de los noventa el resultado de una de esas opciones? Pero quizás sea posible preguntar de otro modo.

En gran medida la historia del siglo XX ha sido la historia de dos cosmovisiones políticas en busca de un mundo, en esfuerzo por hacer del mundo *el mundo*, su mundo. Y en su enfrentamiento han dado lugar a otra cosmovisión, la de que el mundo es la realidad de su oposición. Por eso tendemos a interpretar lo que sucede en función de esa cosmovisión, a interpretar nuestra realidad en términos de ese mundo visto desde la pugna de las ideas. Pero ¿existe el mundo que nos permitan *ver* esas cosmovisiones y la cosmovisión engendrada por su enfrentamiento?

Es cuando menos desalentador que ante las situaciones nuevas y los nuevos problemas todo lo que tengamos últimamente sea una proliferación de *neos*: neoliberalismo, neoconservadurismo, nueva izquierda... renovaciones, refundiciones, revisiones. Como si ante el cambio global que nuestra realidad ha sufrido no se nos ocurriera otra cosa que atenernos a los viejos esquemas readaptándolos; como si ante los cambios del mundo no pudiéramos hacer otra cosa que apuntalar, parchear y reformar el edificio de nuestras cosmovisiones.

Para decirlo de forma deliberadamente poco precisa y por tanto poco comprometedor: la marcha de las cosas ha dejado atrás al socialismo revolucionario pero sin duda no menos a las bases ideológicas del capitalismo. Y sin embargo seguimos anclados no ya en esos planteamientos sino en el esquema interpretativo de su pugna. Y eso afecta al deseo, a la dirección del deseo y a su propia comprensión porque la cuestión ¿es deseable la superación de la sociedad capitalista? sigue siendo, por lo que parece, *la pregunta* y los diferentes matices de su respuesta las únicas posibilidades de definición tanto de la práctica política como de la crítica.

Las respuestas nos separan y nos distinguen pero la pregunta misma nos uniforma, es el eje y la piedra angular de una cosmovisión que compartimos.

Es una pregunta ante todo sobre el deseo y a partir de éste sobre las posibilidades y límites de la política pero también sobre el horizonte de las ideas. Pero ante el hecho de que han cambiado las situaciones, los sistemas y las estructuras socioeconómicas, y con ello lo han hecho los conflictos, los problemas y las bases de cohesión y de enfrentamiento social y político, la cuestión es ¿en qué relación está todo eso con respecto a nuestros sistemas de ideas políticas?, es decir, ¿está en condiciones ese sistema conceptual (o sistemas conceptuales) de describir esos cambios (y eventualmente de dar respuestas prácticas) o nos encontramos ante la imposibilidad de un esquema interpretativo para seguir siendo gnoseológicamente viable? Si fuera lo segundo sencillamente tendríamos cambios, situaciones y fenómenos *que no pueden ocurrir* y tendríamos problemas *que no se pueden plantear*. Desde ese punto de vista el asunto no es la obsolescencia o la posibilidad de innovación de las ideas políticas sino, por así decirlo, su capacidad gestáltica de reacción, la capacidad de responder como un todo la cosmovisión que tenemos a la información que nos llega.

En el cosmos de la *Física* aristotélica es *imposible* el movimiento inercial. En el Universo de los *Principia matemática* de Newton no se puede plantear el problema de formular leyes válidas para sistemas inerciales. Se trata de imposibilidades lógicas que vienen a ser imposibilidades físicas pero que no son otra cosa que incompatibilidades con el propio sistema conceptual.

Kuhn recurrió a analogías tomadas de la historia social para describir las *revoluciones científicas*¹², pero a la inversa también se puede ensayar emplear la terminología kuhniana para precisar un poco lo que pretendo decir. Según las conocidas tesis de Kuhn cuando un determinado saber se constituye en campo, es decir cuando queda estructurado, no es ya un sistema de ideas (en el sentido meramente cognitivo) sino un sistema de creencias compartidas por un colectivo. No se trata sólo de cosas que la gente *sabe* sino de cosas que la gente *crea* porque toda racional-

¹² T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, F.C.E., 1975, pp. 150 ss.

zación particular queda condicionada por *estilos de pensamiento*¹³ o *paradigmas*¹⁴.

Así lo que no resulta compatible con el sistema no aparece como algo desconocido (una incógnita) sino increíble e incluso impensable (algo anómalo, que no va como debiera). Pero los paradigmas tienen una *fase clásica*, un período estable, en el que *sólo se ven* las cosas que son congruentes con el sistema, las cosas que éste puede explicar. Lo que no resulta compatible *no ocurre*, no ocurre en tanto que es contradictorio con el sistema. A esta fase clásica sigue una *época de complicaciones* en la que el número y la significación de las anomalías superan la capacidad de persistencia del sistema porque aumenta el número de descontentos, de intelectualmente insatisfechos. La incapacidad del sistema para dar respuestas empuja a la gente a buscarlas fuera del sistema y contra el sistema.

La nuestra es desde luego una *época de complicaciones*, pero ¿cómo aparecen éstas desde el punto de vista del sistema de nuestras ideas políticas?, ¿están sucediendo cosas que no pueden ocurrir, hay problemas que no se pueden plantear?, ¿nuestros sistemas de ideas tienen un poder alentador; *está hecho de conexiones de ideas plausibles*?¹⁵

Evidentemente todo esto atañe a las respuestas tanto gnoseológicas como prácticas que el pensamiento político y la *cultura política* están en condiciones de dar, o de no dar, no ya frente a situaciones que permanecen sin objetivar, sino en lo que es más significativo, en aquellas situaciones que sí han sido objetivadas como cambios y como problemas.

Las nociones *estilo de pensamiento* y *paradigma* si bien no son propiamente recursos de una teoría sociológica del conocimiento científico sí que responden a una concepción de la empresa científica como social.

¹³ Para emplear la terminología de Fleck ya que la noción es en todo parecida a la del *paradigma* kuhniano, vid L. Fleck, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza Ed., 1986.

¹⁴ *Un paradigma puede incluso aislar de problemas importantes desde el punto de vista social, pero que no pueden reducirse a la forma de enigmas porque no pueden enunciarse desde las herramientas conceptuales e instrumentales que proporciona el paradigma*, vid Kuhn, o.c., p. 71.

¹⁵ P. Rossi, *Las arañas y las hormigas. Una apología de la historia de la ciencia*, Barcelona, Crítica, 1990, p. 67.

Formalmente tienen una gran semejanza con el concepto de *cultura política* tomado por la sociología política de la antropología social.

Según Kuhn *en último análisis, la explicación debe ser psicológica y sociológica. Esto es, debe ser una descripción de un sistema de valores, una ideología, junto con un análisis de las instituciones a través de las cuales es transmitido y fortalecido. Si sabemos qué es lo que los científicos valoran, podemos esperar comprender qué problemas emprenderán y qué elecciones harán en circunstancias específicas de conflicto*¹⁶. Por su parte A. Dahl: *en su conjunto, las creencias, las actitudes y las predisposiciones conforman una cultura política, o tal vez varias subculturas políticas, en las que son socializados los activistas y ciudadanos en diversa medida*¹⁷.

En ambos casos, paradigma y cultura política, cumplen una función explicativa similar: permiten un enfoque holístico al permitir relacionar el comportamiento individual con el agregado social mediante el carácter colectivo de un sistema de creencias, al tiempo que ponen el énfasis en los aspectos de socialización e institucionalización de tales creencias. Y del mismo modo que la noción de paradigma proporciona una perspectiva de explicación sobre la continuidad y el cambio en la ciencia, la de cultura política como *especificación de la relación entre el proceso privado de socialización y el funcionamiento de las instituciones públicas proporciona perspectivas fundamentales sobre la continuidad y el cambio en las sociedades*¹⁸.

La cultura política, que establece ciertas orientaciones tanto cognitivas como morales hacia los objetos sociales a partir de un sistema compartido de creencias, funciona como un *paradigma*, es decir, como algo que condiciona lo que se percibe, lo que se representa y lo que se reconoce como un problema. Desde ese punto de vista la cuestión es si nuestras ideas políticas no están operando desde el punto de vista gnoseo-

¹⁶ T. S. Kuhn, «Logic of Discovery or Psychology of Research?» en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 19.

¹⁷ R. A. Dahl. *La Democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 315.

¹⁸ R. E. Dowse y J. A. Hughes, *Sociología política*, Madrid, Alianza Ed., 1986, p. 285.

lógico como *paradigmas en etapa de complicaciones*, esto es, si no empiezan a ser más bien obstáculos para la práctica.

En este sentido cabe plantearse, en primer lugar, el origen de la pregunta ¿es deseable la superación del capitalismo en tanto que nexo de cohesión de la constelación de las ideas políticas? La pregunta en sí misma es sociopolítica pero exige una solución, la misma, para dos problemas; un problema en el nivel de la acción instrumental, es decir en el nivel del problema *técnico* de la eficacia económica. Y un problema en el nivel ético-político de la justicia distributiva, esto es, en el nivel de la justa concordancia entre producción de bienes y satisfacción de necesidades, lo que en definitiva supone la igualdad respecto de la distribución de la propiedad de bienes.

En su origen, la pregunta ¿es deseable superar el capitalismo? no es una pregunta por el deseo sino el planteamiento de una preferencia racional: ¿es racionalmente preferible la organización socioeconómica y la institucionalización de las formas de dominio de la propiedad y el poder propias de las sociedades capitalistas? Y la pregunta se hace desde el supuesto implícito de la práctica política en tanto que práctica racionalizadora de la sociedad, esto es, en cuanto práctica realizadora de fines racionales.

Pero esa pregunta a partir de ese supuesto se da sólo dónde puede darse: en una sociedad que ha institucionalizado el progreso técnico, o sea en una sociedad industrial y en un estado entendido como burocracia pública¹⁹.

La tensión entre los dos aspectos, el de la eficacia y el de la justicia, es el elemento clave de nuestra cosmovisión política. Unida a las transformaciones de la realidad social y política y a la evolución histórica tanto de las sociedades capitalistas como de las socialistas ha producido, en la actualidad, tanto el pesimismo plañidero de la izquierda como el optimismo vergonzante de la derecha.

Desde posiciones de izquierda el ideal revolucionario se ha quebrado; pero no deja de mantenerse el esquema mecanicista de los intereses de clase, la concepción del mundo social y político como el escenario de la lucha de ricos contra pobres, de poseedores privilegiados contra desposeídos. El sistema es visto como intrínsecamente malvado, su motor es el

¹⁹ G. Panebianco y otros, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Ed., 1988, p. 370.

egoísmo, pero ya no se plantea la posibilidad de la revolución como acontecimiento redentor. Es un mundo malvado sin ideal de redención. Por eso la pugna de clases es ahora una pugna de sentimientos, ya no es el patrono contra los obreros sino el egoísmo contra el altruísmo.

Lo que era pugna entre fuerzas materiales con la Historia como escenario y como esperanza, es ahora algo sustanciado en la sensibilidad.

El sistema es malvado pero insuperable porque los intereses de clase son convergentes: clase obrera y clase empresarial negocian, no luchan. No hay, por tanto, fuerzas sociales protagonistas del proceso de producción implicadas en la superación del sistema malvado, ya no cabe esperar la redención traída por una clase.

Superar el capitalismo no es ya una *necesidad* de los trabajadores ni éstos movilizan ya sus energías por el socialismo. No es ya la necesidad sino los buenos sentimientos lo que nos lleva a percibir el mundo como malo. El sistema ya no es opresor, es egoísta; no es malvado porque oprima sino porque excluye, la encarnación de la víctima no es el dominado sino el excluido.

Al pesimismo plañidero de la izquierda le urge, no ya mantener el deseo sino la posibilidad misma del deseo: tiene que ser posible desear la superación del capitalismo y aspirar a una sociedad justa.

Y el optimismo vergonzante responde a la tensión de otro modo. En sistemas económicos tan complejos como los de las sociedades industriales la planificación central en cuanto que control completo y eficaz es técnicamente imposible, la sustitución de la mercantilización y monetarización de la actividad económica por una burocracia económica implica (y los hechos lo han puesto de manifiesto) que esta burocratización está sometida a la ley de rendimientos decrecientes: cuanto más complejo es el sistema de control menos eficiente resulta.

Por tanto la solución técnica es el capitalismo liberal, pero entendiendo que hay una forma de socializarla, es decir, de conseguir que la eficacia técnica converja con la justicia distribuyendo no la propiedad sino la satisfacción. Frente a la dictadura de las necesidades, como forma de igualar la satisfacción de éstas hay una monetarización de las necesidades²⁰.

²⁰ Vid A. Heller, *Más allá de la justicia*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 238-239.

En el primer caso la autoridad política impone las necesidades que han de ser satisfechas y provee la producción necesaria, en el segundo se pretende proveer a cada uno de la renta necesaria para satisfacer sus necesidades. Se distribuye así no la propiedad sino la renta, o mejor dicho, se establecen ciertos servicios y derechos que garantizar la satisfacción de necesidades con independencia de la renta. No es ya la burocracia económica quien se encarga de la igualdad sino la burocracia fiscal. No es la confiscación total de la propiedad sino la confiscación parcial de la renta (mediante los impuestos) lo que promueve una sociedad no igualitaria pero sí del bienestar. La fórmula es que el sistema económico produce la riqueza, el mercado la distribuye de modo desigual, y el sistema político la redistribuye compensando las desigualdades.

El pesimismo plañidero de la izquierda deplora así el decaimiento del deseo y la aceptación de la iniquidad, y se lamenta en el fondo de que ya no sea una pasión política el anhelo de justicia y la exigencia de una completa igualdad. El optimismo vergonzante de la derecha, en cambio, entiende como deseable la desigualdad económica a condición de que no se note mucho. La economía produce la riqueza y la distribuye de modo desigual, la política la redistribuye atenuando y haciendo soportable la desigualdad.

La pregunta por el deseo, la pregunta por si es deseable superar el capitalismo deviene en fin pregunta sobre cómo conciliar eficacia económica y justicia en un sistema financiero e industrial de mercado, en una palabra se convierte en el problema de conciliar una exigencia técnica y un fin moral. Para la izquierda se trata de cuestionar desde la moral la eficacia, para la derecha de garantizar la eficacia como medio de la finalidad moral.

Y ésta puede considerarse la cuestión común a las ideologías que han estructurado nuestra cosmovisión, la cuestión es ahora si este paradigma es, hoy, gnoseológicamente viable. A lo que se apunta es al problema de la racionalidad y la política, al problema de la racionalidad política y, en suma, al problema de cómo entender la política en cuanto práctica racional. El asunto es entonces la relación entre el uso cognitivo de las ideas políticas y la práctica política e, inevitablemente, el de la función de la ideología.

En los años sesenta se desarrolló una discusión sobre el tópico del *fin de las ideologías*, iniciada por la publicación de la obra de D. Bell *The End of Ideology*²¹.

En lo esencial, ante la tesis del fin de las ideologías, se daban dos posiciones opuestas. De un lado se sostenía el final de la pugna ideológica, es decir, el final de la necesidad y de la operatividad de la ideología como articulación del discurso político, recomendándose por ello una nueva concepción de la política y la definición de una racionalidad política no fundada sobre opciones ideológicas. De otro, se mantenía la vigencia de la confrontación ideológica y por tanto la persistencia de los conflictos que servían de escenario a esa lucha.

La tesis del fin de las ideologías fue considerada, desde algunas posiciones, un pronunciamiento ideológico procedente además de posturas derechistas. Según esto, los teóricos y profetas del *Welfare State* al conceder prioridad a la técnica y oponer la racionalización técnica a la racionalización ideológica no estaban sino propugnando una tecnocracia, una política no sólo basada en la técnica sino *consistente en ella*. Se estaría entonces postulando como un hecho pero también como un objetivo la *tecnocratización* de la política, lo que vendría a sustituir a su ideologización a partir del hecho de la progresiva desmovilización ideológica de las decisiones políticas de amplios colectivos.

Para emplear una expresión de M. Boyer, los *expertos en medios* desplazarían a los *expertos en fines*²², con lo que se estaría propugnando una despolitización del Estado, una concepción de éste como Administración pública²³ y por lo tanto su burocratización.

Se sostenía en este sentido que la ideología como respuesta valorativa frente a una realidad y como conceptualización de un sistema de legitimidad y, se supone, de su alternativa superadora, obedece a conflictos reales del mundo actual²⁴. Se afirmaba que las ideologías, como inter-

²¹ D. Bell, *The End of Ideology*, N. York, Collier, 1961. Mayor repercusión, por razones obvias, tuvo por entonces en España el libro, de muy diferente concepción y objetivos, de G. Fernández de la Mora, *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, Rialp, 1965.

²² M. Boyer, «Expertos en fines y expertos en medios», *Cuadernos para el Diálogo*, n° 27 (1965).

²³ E. Díaz, *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 96-97.

²⁴ Díaz, o.c., p. 97.

pretaciones y valoraciones del mundo y de los fines a realizar tienen una *presencia incuestionable* en el mundo de hoy día²⁵.

Esto ayuda a entender la autoconciencia que el pensamiento político de la izquierda democrática tenía en los años sesenta. Se consideraban los ideales políticos como expresión de intereses sociales, como elucidación de fines de la acción política y como móviles de la acción.

No obstante, eso presupone la función cognitiva de las ideologías, su capacidad de ser conceptualizaciones y racionalizaciones de conflictos reales, por tanto, su consideración como conocimiento de la realidad política. De este modo las ideologías no sólo eran una componente esencial de la política, sino algo así como el ingrediente principal de la racionalidad política.

Hoy día la cuestión no sería ya si las ideologías responden a conflictos reales, sino si hay conflictos que no podemos representarnos mediante los recursos de nuestro paradigma de pensamiento político.

En la polémica sobre el fin de las ideologías, el término *ideología* designaba tanto un programa político como las bases teóricas y morales (las orientaciones morales y cognitivas respecto de objetos sociales) de ese programa. La política se entiende así como una actividad práctica, es decir, como la realización de fines que deben ser establecidos mediante un sistema de valores y una orientación cognitiva. La política, en fin, como actividad realizadora del *ethos*.

En el fondo de la polémica se halla un debate acerca de si la política debe ser práctica o debe ser técnica, en el sentido kantiano de lo práctico como aquello que es real según fines y lo técnico como aquello que es real según leyes.

La cuestión, en lo que se refiere a la racionalidad política, es la de una oposición entre la racionalidad weberiana y la racionalidad propugnada por Marcuse o Habermas.

La cuestión planteada por Habermas: *¿no habrá que entender entonces la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines como una racionalidad específicamente restringida?*²⁶ apunta al corazón mismo de la cosmovisión positivista y burguesa. La racionalidad política entendida como *eficacia* de los medios respecto a

²⁵ Ibid.

²⁶ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 57.

los fines, y por tanto en cuanto eficacia no sólo en la disposición de los medios sino sobre todo en la elucidación de los fines, es una racionalidad técnica y concibe a la política como un mundo progresivamente tecnificable. Pero esta apelación al imperativo racional como imperativo técnico es ideológica *porque la racionalidad de la ciencia y de la técnica ya es por su misma esencia una racionalidad del dominio*²⁷.

La técnica en cuanto que es conocimiento y control de procesos se valora mediante el criterio de la eficacia de ese control y equipara racionalidad a eficacia del control. Pero la cuestión es, efectivamente, dónde situar la racionalidad y si una racionalidad que es idéntica a un dominio es auténtica racionalidad. Si razón y coerción son la misma cosa quizás no sea eso racionalidad sino racionalización del dominio y por tanto pseudo-racionalidad, ideología que sólo tiene un uso cognitivo: ocultar, ocultar la violencia ejercida en nombre de la eficacia. Es ideología en el sentido de una apariencia de objetividad que es en realidad sólo el reflejo distorsionado y distorsionante de la auténtica objetividad: un sistema de opresión sobre hombres y sobre la naturaleza.

Todo este planteamiento está aún cercano al concepto de ideología en Marx. Para Marx la conciencia ideológica es una falsa conciencia, no una conciencia errada, no la conciencia de algo que es falso, es una conciencia alienada, una pseudoconciencia por cuanto es conciencia de una pseudorrealidad.

La conciencia ideológica es falsa conciencia porque lo pseudorreal desplaza, de y en la conciencia, a la realidad. La falsa conciencia es alienada precisamente porque siendo una conciencia interesada no es conciencia del interés real. La falsa conciencia no es así una conciencia de algo falso sino una inconciencia, una no conciencia que sustituye e impide la conciencia.

Pero hay aquí algo que Marx no aclara suficientemente: ¿de dónde proviene la falsa conciencia? Ciertamente no de un desdoblamiento entre conciencia e interés real, la conciencia ideológica no es una conciencia ideal en el sentido de ilusoria, o al menos no es sólo eso. Sin duda que, epistemológicamente, la falsa conciencia tiene un momento de conciencia falsa, que sea falsa conciencia debe algo a que sea conciencia de algo falso pero lo falso no está en la proclamación de un interés ideal que encubre el interés real. Lo falso de la falsa conciencia consiste en que

²⁷ Habermas, o.c., p. 58.

intereses particulares, de clase, se presentan como intereses universales, de toda la humanidad. Así los fines de clase, que son un objetivo de poder, se presentan como fines universales, por tanto como un interés moral. Lo que es producto de la historia (un modo de producción) se presenta como *natural*, lo que es apropiación de los bienes económicos como interés general, las relaciones de dominio y opresión como orden social, lo injusto como justo...

La conciencia ideológica como falsa conciencia lo que en realidad enmascara no son los intereses reales de la burguesía, lo que enmascara so capa de la universalidad (de una teoría, de una moral, de un derecho burgués) es la particularidad de un interés práctico presentado como tal, es decir, como universal.

Por eso la ideología no es sólo falsa conciencia sino que al presentar, y estar persuadida de ello, intereses de clase como intereses de la humanidad, al presentar lo particular como universal, lo que es válido y bueno para algunos como válido y bueno para todos, la ideología no es sólo falsa conciencia sino *buena conciencia*. La falsa conciencia es buena conciencia no porque sea conciencia de una pseudorrealidad sino porque afirma una pseudouniversalidad.

Pero el problema no puede ser planteado del mismo modo en las sociedades industriales y en la civilización tecnológica. En efecto, como dice Habermas, *la conciencia tecnocrática es menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses*²⁸. Es menos ideológica porque no es falaz.

Tanto Marcuse como Habermas coinciden con Marx en reservar el término *ideología* para la racionalización y sublimación de la opresión, para la falsa y buena conciencia que toma la realización de intereses particulares por la apariencia de la realización de intereses universales. Pero la racionalidad técnica no aparenta satisfacer necesidades, las satisface de hecho.

Lo que, para Habermas, la convierte en más vidriosa e irresistible. Y ciertamente es más irresistible: no es apariencia ni falacia. Por eso *no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada*

²⁸ Habermas, o.c., p. 96.

*clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie*²⁹.

La racionalidad técnica es ideología en el sentido de racionalización de la opresión, pero esta opresión no supone ya la pobreza de los oprimidos y su represión violenta³⁰, es más, supone lo contrario: bienestar económico y negociación. La opresión es ahora de carácter total porque supone la supresión de la eticidad del mundo de la convivencia, la disociación de los criterios de justificación (la eficacia) respecto de las interacciones sociales: *el núcleo ideológico de esta conciencia es la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*³¹.

La asimilación de la práctica por la técnica sería la reducción de toda la racionalidad política al conocimiento y al control de procesos reales, es decir, la reducción de las preguntas *¿qué debemos hacer?* y *¿qué deseamos hacer?* a la pregunta *¿cómo podemos hacerlo?*, una reducción del *qué* al *cómo* y el sometimiento de los intereses prácticos a los límites de los recursos. Algo así como un cálculo de los fines *desde* las posibilidades de los medios.

Eso supone un cambio crucial en el problema de la alienación y en el concepto de ideología. En Marx la cuestión es ante todo gnoseológica en el sentido de que ideología se opone a conocimiento, en el discurso posterior ideología se opone a eticidad. Se ha diluido el problema de la eficacia cognitiva de las ideas respecto de la realidad política porque ahora conocimiento y eticidad tienen que ir unidos para que se entienda eso como racionalidad, es más el conocimiento tiene que ir unido al interés práctico.

Aunque el uso del término *ideología* es diferente, la esencia del asunto, tanto en la discusión sobre el fin de las ideologías como en la crítica marcusiana y habermasiana a la ciencia y la técnica como ideología, viene a ser la misma: la defensa desde la posición de izquierda de la eticidad como momento esencial de la racionalidad política. Que en los defensores de la necesidad y operatividad de las ideologías el término se descargase de su connotación crítica se debe, aparte la imprecisión habitual en el lenguaje político, a una asunción de la noción leninista y lukacsiana de ideología.

²⁹ W. Habermas, o.c., pp. 96-97.

³⁰ Ibid. p. 98.

³¹ Ibid. p. 99.

Lukács no emplea el esquema de la oposición entre teoría e ideología (o, si se quiere, entre ciencia e ideología). Entiende en cambio por ideología la comprensión de la esencia de la sociedad. Así la burguesía no es menos consciente de lo real, su comprensión no es menos teórica, que la del proletariado. Ambas, conciencia burguesa y conciencia proletaria, están coordinadas, la *conciencia de clase tiene la misma estructura interna*³², pero mientras que en la ideología del proletariado se identifican teoría y práctica, en la ideología burguesa han de permanecer separadas. Por eso la ideología del proletariado es una fuerza impulsora, transformadora de la realidad. Sólo eso, la coincidencia de teoría y práctica, convierte a la ideología proletaria, que lo es en cuanto que tiene la estructura interna de una conciencia de clase, en ciencia, en la adecuada *comprensión de la esencia de la realidad*³³. La conciencia de clase de la burguesía es sólo ideológica porque en ella la teoría está escindida de la práctica, en tanto que teoría correcta, no puede sino inhibir la acción y acelerar su derrota, en cuanto que la teoría es correcta sigue sin ser ciencia, sin ser una comprensión adecuada, porque irremediamente se escinde de la práctica³⁴.

Se podía, en el debate sobre el fin de las ideologías, mantener por una parte el sentido habitual del término como racionalización de un sistema de opresión, y por otro en el sentido de una orientación cognitiva y moral de la acción emancipadora porque lo esencial estaba ya no tanto en el momento cognitivo sino en el de la eticidad. La resistencia a la desideologización de la política era una resistencia a la supresión de la política como práctica en favor de la política como técnica. De este modo se podía hablar del pensamiento radical-progresista como de una ideología, porque todos sabíamos de qué se hablaba.

Pero hay un aspecto de la cuestión que es necesario traer a colación cuando, hoy, hablamos de técnica, de política y de ideología, sobre todo si queremos iluminar un poco el hecho que preocupaba a Toscano: el desplome de la hegemonía del pensamiento revolucionario.

Dice E. Shevardnadze, refiriéndose al informe político del Comité Central ante el XXVII Congreso del PCUS (febrero de 1986): *cuando a uno se le ha persuadido, y por fin convencido, de que la coexistencia*

³² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Méjico, Grijalbo, 1975, p. 115.

³³ *Ibid.* p. 114.

³⁴ *Ibid.* p. 115.

*pacífica entre estados con diferentes sistemas sociales es una forma específica de lucha de clases resulta increíblemente duro comprender y aceptar algo diferente de sopetón*³⁵. Bien, no tan de sopetón, la doctrina tenía ya treinta años. En febrero de 1956 en el informe del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética al XX Congreso del Partido, se establecían dos principios políticos: la coexistencia pacífica y el reconocimiento de las *vías nacionales* al socialismo. Es posible, cómo no, desde la retórica sostener que convivir pacíficamente es una forma específica de guerrear, o que renunciar a la revolución global y admitir la evolución de cada pueblo hacia el socialismo sin imponer por la fuerza el fin de la lucha de clases es una forma específica de hacer la revolución, pero ciertamente eso no es más que retórica. El XX Congreso del PCUS consagraba a nivel internacional lo que se reconocía implícitamente como un hecho a nivel nacional: la desmovilización revolucionaria del proletariado y la falta de operatividad del *ethos* comunista como motor de la acción política.

Era un hecho en los años sesenta que, en los países capitalistas, los trabajadores estaban más satisfechos con el sistema que los intelectuales. Es más, los únicos que desde los años sesenta han estado tan insatisfechos con el sistema capitalista como para mantener la necesidad de una opción revolucionaria han sido los intelectuales, no los trabajadores, no las masas, sino las élites detentadoras del poder cultural y mediático.

Pero en el XX Congreso del PCUS hubo algo no menos significativo: la denuncia de los crímenes cometidos por el gobierno de Stalin. Al desvelar su verdad el socialismo real pasó a ser una mentira, al presentar la patria del socialismo como una tierra de iniquidad, al mostrar que la opresión, la persecución, la tortura, la injusticia no eran el resultado de la lucha de clases sino que podían aparecer en una sociedad sin clases y de hecho se habían dado con la mayor ferocidad, de la creencia en la realidad de una *forma superior de civilización*, en la realidad de una sociedad mejor, instaurada por la revolución en la URSS, se pasaba a la constatación de que la tiranía stalinista era tan criminal y opresora como cualquier otra. La revolución no había dado paso a un mundo mejor sino peor, y no sólo peor de lo que podía haber sido, sino más siniestro y ruin que el

³⁵ E. Shevardnadze, *El futuro pertenece a la libertad*, Barcelona, Ediciones B, 1991, p. 73.

mundo capitalista. Por eso al mostrar la realidad del socialismo, su verdad, quedaba el socialismo real como una mentira.

Que muchos años después, en Kampuchea, fueran masacrados tres millones de personas para permitir el advenimiento del *hombre nuevo del socialismo* ya no ha sorprendido a nadie, quiero decir que ya nadie podía hallar sorprendente la cantidad de gente a la que hay que matar con el fin de salvar al hombre.

Pero ¿quién creía esa mentira? o mejor ¿quién quería creerla? Para empezar Sartre. Es conocida su propuesta de no difundir el informe político del Comité Central al XX Congreso del PCUS alegando que ello podría desmoralizar a los obreros de la Renault de Billancourt. En efecto, si estos sabían la verdad, es decir, que la patria del socialismo estaba ensangrentada y encanallada bien pudieran desmoralizarse, esto es, desmovilizarse. La verdad como desmoralización, la mentira como movilización.

Sartre intuía que los obreros bien pudieran no creer una mentira, es más, bien pudieran no *querer* creer en un mito.

El intelectual ocultando la verdad, enmascarando la realidad para no desmovilizar a los trabajadores, haciendo ideología en el sentido marxista de la expresión, es decir promoviendo la falsa conciencia como buena conciencia, he aquí la conversión del *ethos* de fuerza revolucionaria en ideología, en mera forma de dominio intelectual sobre las conciencias, en un medio de preservar la hegemonía del pensamiento radical sobre toda posibilidad de conciencia objetiva.

La odiosa actitud de Sartre es significativa y relevante para algo que hoy día tendríamos que estar claro si se quiere entender por qué se han quebrado los ideales revolucionarios: el pensamiento radical-progresista ha funcionado como ideología. Pero su quiebra, su falta de atractivo, hay que explicarla atendiendo a una componente de los ideales políticos que faltaba en el excesivamente intelectualista análisis marxista de la ideología.

Un factor que Sorel había visto con claridad. Para Sorel³⁶ la acción y la movilización política de la clase obrera implica no sólo la existencia de una conciencia objetiva frente a la falsa conciencia, sino también una decisión que, aunque consciente, tiene que estar emocionalmente motivada. Para movilizarse no basta con saberse parte de un proceso histórico, ni tampoco con estimar intelectualmente la conveniencia

³⁶ G. Sorel, *Reflections on Violence*, Chicago, 1950.

teórica y moral de unos fines, hay también que desear esos fines. Por eso es necesaria la conciencia ideológica, o mejor, por eso es necesario que haya un componente mítico en la ideología, que haya unos ideales que permitan una conciencia no sólo objetiva sino ilusionada.

Eso distinguiría a la ideología de la ciencia, sólo con la segunda no se tendría la energía emocional necesaria para la acción política, es necesario introducir un mito, un fin ideal deseado por los sentimientos.

Cabría decir que el *ethos* presentado como fin, además de basarse en postulados fácticos racionalmente fundados y de ser una exigencia ético-política, debiera ser también un modo de vida capaz de generar una ilusión, no en el sentido de conciencia ilusoria y por tanto alienada, sino en el sentido algo así como de una conciencia objetiva que incluye como momento de esa objetividad el entusiasmo emocional, es decir, no sólo una conciencia ética y teórica sino también estética. El fin debe ser verdadero, bueno pero también bello, si se me permite expresarlo así. La representación ideal del fin, esto es, su representación como real, como realidad futura y como objetivo, debe también ser una representación bella.

Pero si la ideología debe tener una función estética, debe mover los sentimientos, entonces debe contener una componente mítica, como dice Sorel. La ideología debe ser una utopía.

Mannheim³⁷ propone distinguir entre ideología y utopía sobre la base de su conexión con la realidad actual y del grado de realizabilidad de sus propuestas. En ambos casos hay una proyección hacia el futuro, del grado de validez de la comprensión del momento actual y del grado de posibilidad del momento futuro depende que algo sea ideología o utopía. Por mi parte no entraré a discutir la distinción pero sí a sostener que la función estética de la ideología política es importante. En este sentido, entiendo por utopía la presentación de un ideal (sea político, económico o del tipo que sea) como bello, es decir, como algo que uno se pueda representar como deseable, como placentero, como la realización de cierta armonía de fuerzas y tensiones actualmente desordenadas. Eso no supone desentenderse del aspecto epistemológico o ético, una ideología para ser también utopía debe presentar ciertos fines como ideales teóricamente posibles (o incluso necesarios), como prácticamente realizables, eventualmente como moralmente preferibles y desde luego como estéticamente bello, como un futuro deseable.

³⁷ Vid K. Mannheim, *Ideología y Utopía*, Madrid, Aguilar, 1973.

Parece innegable que el comunismo, en cuanto estado futuro de la humanidad, era una utopía en el sentido que acabo de proponer. Y desde luego es también innegable que el marxismo, en sus diferentes versiones, ha sido la forma propia del romanticismo revolucionario del siglo XX. En Marcuse confluyen, por otra parte, las dos formas de la utopía de nuestro tiempo: la política y la estética, en su consideración estetizante de la acción política no propone ya la liberación del trabajo como fuerza productiva, sino la liberación de la angustia, la liberación de todos los instintos de la vida.

Y lo que posiblemente tengamos hoy día sea finalmente dos cosas: la primera que la ideología revolucionaria no ha podido sostener su eticidad frente al hecho de que era una ideología, una falsa y buena conciencia. Y la segunda que ha perdido toda capacidad estética.

Ahora bien, precisamente esto era lo que sostenía Bell en los años sesenta: liberalismo y socialismo se han agotado en el sentido estético, su pérdida de capacidad estética como utopías supone un *vacío emocional*. Pero como sucede que los conflictos no han desaparecido, y como sea que existen las fuerzas y las energías y también la posibilidad de movilizarlas en una determinada dirección, lo que hay es un anhelo de nuevas ideologías³⁸, algo así como el anhelo de nuevas referencias utópicas.

En los noventa esta afirmación puede ser atendida no como una declaración a su vez ideológica sino como una afirmación de hecho.

Pero, en segundo lugar, sostenía Bell que frente a ese vacío emocional, frente a la pérdida de capacidad de las viejas ideologías para motivar las decisiones políticas, se estaba produciendo un incremento, que daría lugar a un cambio cualitativo en la sociedad, del papel de la decisión técnica. No era que, respecto de la política, lo práctico quedase subsumido en lo técnico, sino que la actividad política misma dependía cada vez más de decisiones técnicas y de decisiones tomadas por una nueva clase: los técnicos.

Sin embargo, aunque la sustancia murió hace tiempo se mantiene la carcasa, como dice Glucksmann: *la visión política se vale de las técnicas y de la moral, pero las supera, se entrega a ganar y reconstruir el mundo según una moral técnicamente posible y una técnica moralmente*

³⁸ D. Bell, *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza Ed., 1991, p. 53 n.

garantizada. Esta perspectiva singular se llama ideología³⁹. La ideología no se limita a hacer del mundo un fetiche, hace aparecer el fetiche de todos los fetiches, este mundo único y real que se disputan los partidos⁴⁰.

Ese mundo que puede ser reconstruido por la acción política mediante una conciliación de conocimiento e interés, de técnica y moral, de deseo y posibilidad... no existe. Es el reflejo ideológico de una visión cuyo contenido eran ideologías hoy yertas y cuya base era la cosmovisión industrial. La cuestión es si puede permitirnos entender problemas políticos como por ejemplo: que hemos dado con los límites físicos del crecimiento económico, que la economía ya no seguirá siendo un problema político sino que es un problema ecológico y que esto compromete la supervivencia de la especie. O este otro: la conciencia en los países pobres de que su miseria no desaparecerá combatiendo el imperialismo ha sustituido los ejércitos harapientos de liberación de los años cincuenta a los ochenta por ejércitos harapientos de inmigración. Los pobres del mundo ya no quieren destruir el capitalismo imperialista, quieren vivir en él y ello supone uno de los procesos de cambio más importante que tendrán lugar en las sociedades europeas.

Y, por ahora, nuestro paradigma de ideas políticas sólo suministra pesimismo plañidero, el vertiginoso simplismo de los buenos sentimientos como dice Finkielkraut⁴¹ y optimismos vergonzantes.

³⁹ A. Glucksmann, o.c., p. 93.

⁴⁰ Ibid. p. 94.

⁴¹ A. Finkielkraut, *La memoria vana*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 113.