
LA CRISIS DEL SUJETO REVOLUCIONARIO

José María Ripalda

análisis y debate



3

Preguntar por la actualidad de Marx en el primer centenario de su muerte es, en primer lugar, preguntar hasta qué punto su nombre puede seguir sirviendo para designar un lugar de resistencia. El subtítulo o título «Crítica», recurrente en los escritos marxianos de más empeño, indica que esta perspectiva no le era ajena a Marx. Incluso cabe decir que, en cierto modo, su fracaso no fue el de la revolución fallida sino el de esa resistencia. El último tomo del *opus magnum* de Bettelheim¹ lo confirma dramáticamente: la revolución de octubre ha sido reabsorbida como nueva forma específica del sistema de dominación contra el que se rebeló y luchó tan heroica como indefensamente. El peso de este fracaso —pese a importantes logros— carga plenamente sobre nuestra generación europea, inmersa en una crisis sin salida del capitalismo, que paradójicamente afecta en primera línea... al marxismo.

Al menos estamos en condiciones de entender una cosa: que los lugares de resistencia se hallan en constante desplazamiento, que el marxismo puede llegar a albergar lo con-

trario de una resistencia, que en todo caso hay resistencias irreductibles al marxismo. También la última fase, «ideológica», del marxismo «occidental», indicada por títulos que eran corrientes hace poco, como «marxismo y feminismo», «marxismo y ecología», etcétera, aburre. El movimiento es ahora más bien el contrario, incluso cuando se reproducen los mismo títulos: son los marxistas quienes se incorporan como compañeros, ellos, de un viaje cuya certidumbre final —en el mejor de los casos— es secundaria frente al desconcierto del próximo futuro.

1.

En el suplemento que dedicó *El País* al centenario de Marx el pasado marzo, Manuel Sacristán dio con el dedo en la llaga del marxismo: que ha sabido analizar, pero no pronosticar. Seguramente tirando de este hilo saldría una poderosa madeja. Por de pronto indica un déficit en la teoría de la transición, como diría un académico; lo cual, a la hora de «transformar el mundo» (tesis 11 sobre Feüerbach) es especialmente grave. Rudolf Bahro² ha articulado alrededor de esta incapacidad la desesperación por la revolución al parecer imposible. Indudable es, en todo caso, que el capitalismo no se ha superado a sí mismo inmanentemente, que las revoluciones han sido incrustaciones en su bloque desde la periferia y que han sido reintegradas en condiciones de heteronomía; que incluso la Unión Soviética, la cual juega un papel de potencia hegemónica sobre la mayor parte de las revoluciones, es un centro de poder secundario y dependiente, que las que fueron revoluciones viven en estado de emergencia permanente, apenas similar a lo que se previó como «dictadura del proletariado». El modelo anglosajón no sólo sigue intacto, sino que se va «germanizando» en un semi-invisible dispositivo panóptico de sutil totalitarismo³.

Una salida posible de esta situación es la resignación. Pero éste es también el momento, entre otros, de escuchar a la generación aplastada entre el totalitarismo nazi y el estalinismo. Peter Weiss y Jorge Semprún han dejado por escrito recuerdos y reflexiones de una dignidad desgarrada, que siguen siendo absolutamente contemporáneos⁴. De ambos vale lo que Brecht dijo de su propia generación: «Nosotros, que quisimos un mundo humano, no pudimos ser humanos». Lo que ambos han aprendido de todas las derrotas es precisamente el orgullo y la tenacidad de la resistencia. El tema escolástico del «sujeto revolucionario» desaparece ante el inaprensible «resistente» que siempre se escapa por algún lado al rodillo robotizador. Y tal vez ahora es también cuando se ve el punto débil del poder, correlativo a ese individuo. El mayor problema de la hegemonía constituida es su reproducción sobre una base lábil, en constante desplazamiento y con constantes tropiezos.

El guerrillero, el maquis, la resistencia descentralizada pasa a ser lo que escapa a la domesticación universal incluso de los *stablishments* de izquierda. Una experiencia central de Semprún en *El largo viaje*, camino del campo de concentración en un mortífero vagón de mercancías, es que lo que él combate no es sólo a los nazis sino también la Francia normal e incluso «libre», en cuyas filas combate. Y tras la liberación de los supervivientes del campo de Buchenwald, al sentirse rodeado de «ex combatientes», jura no serlo nunca. El grandioso tríptico de Peter Weiss, *La estética de la resistencia*, es una confrontación a nivel más intelectual con el destino de los comunistas de los años 30 y 40. Su crítica demoledora de la «modélica» socialdemocracia sueca en el tercer tomo pertenece igualmente a nuestras lecturas obligadas.

Es importante comprender, al hacer la crítica de los enormes errores y lastres del marxismo intelectual, lo que significa el que esos errores no son meramente teóricos. La teoría marxista ha estado en función de tareas que había que abordar y que no eran solubles en puridad de enunciados. Lo que en todo caso han hecho los enunciados teóricos ha sido contribuir a ir desplazando los mismos planteamientos. El cultivo consciente de

esta tradición teórica no es, pues, el de una trayectoria de enunciados más o menos dogmáticos sino el de los intentos, hasta ahora infructuosos en último término, por construir un mundo controlado al fin consciente y libremente por sus actores, *todos* ellos. Y aquí es donde figuras como las de Peter Weiss y Jorge Semprún cobran especial interés. Esos individuos solitarios y, sin embargo, integrados no sólo en una lucha común sino en otras vidas y soledades —a veces en luchas más bien de muertos, como la impresionante figura de Bischoff en el tercer tomo de la *Estética de la resistencia* el maquisard judío-alemán que muere cubriendo a sus compañeros franceses en *El largo viaje* y cuyas últimas huellas Semprún ya no puede reconstruir—, esos individuos aplastados y reducidos a la pasividad a menudo, pero nunca doblegados del todo, son un ejemplo tremendo. Porque no doblegarse significa para ellos la inadaptación y tal vez la neurosis, en todo caso el sufrimiento y la disponibilidad a asumir la muerte con la misma energía indoblegable con que asumen la vida.

¿Literatura existencialista? El existencialismo de postguerra procede del impacto de estas experiencias en la cultura convencional burguesa. Semprún y Weiss no son absorbibles por el salón; por eso vuelven tan limpia y fácilmente. Al final de la *Estética de la resistencia* los últimos supervivientes de la lucha se enfrentan al desierto de sus ilusiones en la «victoria». La socialdemocracia entrará en la guerra fría y el desarrollismo. El resultado, al final de sus ilusiones neokeynesianas y atlantistas, es la destrucción de las huellas mismas de aquellos «sujetos revolucionarios» que ella, también, ha sepultado en el mausoleo y la Dirección de pensiones. El desarrollismo industrial ha «exorcizado» los espíritus revolucionarios, sustituyendo al cambio cualitativo y radical el crecimiento cuantitativo; el pequeño apéndice socialdemócrata «calidad de vida» trata sólo de introducir confusión semántica, relegando lo cualitativo al consumo. Y en este punto fundamental la administración de la revolución de octubre —una vez más centro secundario y hegemonizado de poder— ha presentado demasiado el «desarrollo» como la verdadera acción revolucionaria. El resultado al cabo de la crisis sin fondo del capitalismo —o de la reconversión de los ciclos generales en destrucción de *unos* capitales en beneficio de las grandes sobreacumulaciones transnacionales, que crecen en la crisis—⁵ es la imposibilidad de ese mismo crecimiento cuantitativo en las zonas dependientes (como Europa y, más, España) y la renuncia incluso a toda acción por parte de un sujeto político burocratizado, domesticado y sin corazón ni cabeza. «En el silencio, en la acomodación desaparece la cultura, ya sólo hay ceremonial» (Weiss). El ceremonial socialdemócrata es demasiado vacío como para que no le sea preferible el de la guardia de Palacio. Y una lectura superficial de *Eurocomunismo y Estado*, de Santiago Carrillo, muestra ya hasta qué punto el desarrollismo es un presupuesto general del marxismo europeo.

Por eso, y en apariencia paradójicamente, la crisis de fondo del capitalismo —o el ascenso imparable de las transnacionales, la otra cara de ese fenómeno— es también la crisis de un marxismo que lo ha perdido todo, hasta la confianza en un ascenso relativamente automático hacia la luz revolucionaria, con que liquidó al sujeto revolucionario. La «crisis» es, pues, el momento de replantear problemas que se daban por solucionados, y de cometer, si se quiere, el error histórico que nos corresponde; porque acometer problemas «insolubles» es cometer algún error; pero es también realizar una solución como referencia positiva y negativa para los que siguen.

2. La matriz de la concepción marxista del «sujeto revolucionario» es hegeliana, con matices que proceden de un filtro feüerbachiano y una tradición ilustrada (directa y a través de Hegel y a la izquierda hegeliana). La filosofía de Hegel había pretendido elevar el sujeto a toda la extensión y profundidad de la historia, concebirlo *realizando* la libertad y no sólo proclamándola. En este sentido la filosofía de Hegel es consciente tanto del peligro como de la plenitud de lo que asciende en su momento histórico sugirién-

dole su filosofía. La fuerza de esta emergencia es la que le hace incapaz de reproducir las elucubraciones metafísicas del pasado; pero también de repetir los ideales abstractos ilustrados del liberalismo: sólo lo que es realidad *es*. Hegelianas son las ideas marxistas de que hay sujetos históricos de clase privilegiados, de que la conciencia de la realidad (por el análisis) es transformadora y de que la «conciencia» es capaz de comprender la realidad adecuadamente (*cfr.* el final de la última carta de Marx a Ruge en los *Anuarios franco-alemanes*). Hegel había concebido la historia como progresiva emergencia, todo lo dramática que se quiera, de la Libertad y la Razón, que son la fuerza, el dinamismo, la estructura, ocultas de toda la realidad humana y natural. El *logos*, el concepto, rige el mundo como su única verdad y realidad. Su emanación privilegiada sería el Estado, su sujeto privilegiado, el gran actor de la revolución, la burocracia, y dentro de ella las grandes personalidades reformistas y progresistas. El ideal ilustrado de progreso y humanidad resultaba así dignificado con una metafísica consistente y analíticamente realista frente a los abstractos *slogans*, como el de libertad o derechos humanos.

La crítica de Marx a Hegel constata en esa misma realidad que Hegel había enfatizado, que el Estado no guía la evolución sino el caos de los intereses privados e irracionales de la sociedad ⁶. No es la Idea, Razón, Libertad sino el irracionalismo de egoísmos y ambiciones lo que se revela más fuerte (el caballo del malo es el más rápido). La dura necesidad había sido reconocida por Hegel, pero reinterpretada como forma superficial de la Libertad del concepto. Esta *reideologización* de la necesidad anónima era una característica heredada del *ancien régime* ⁷; un filósofo de la Alemania sin revolución era la persona adecuada para formularla. Para Marx, y virtualmente *desde él* y las generaciones de Nietzsche y Freud, ese análisis no se puede basar en una estructura conceptual, el mundo de los conceptos es él mismo derivado. Así el ilimitado horizonte hegeliano de progreso pasa a fragmentada y violenta perspectiva revolucionaria (en el caso de mantener ese adjetivo); la englobante metafísica hegeliana es sustituida, no sin importantes ambigüedades, por el discurso de las ciencias como discursos de potencia limitada, los únicos válidos. Pero en Marx el sujeto revolucionario de clase (proletario o intelectual) sólo tiene que apropiárselos y carece virtualmente de otras limitaciones e incoherencias internas. La escasa diferenciación por entonces de las ciencias humanas, v. gr. sin teoría psicoanalítica e incluso sin ciencia política, hacía plausible este planteamiento y recibía de él un voluntarismo laico, sistemático y optimista, decisivo como versión revolucionaria del progresismo liberal.

La concepción lukacsiana del sujeto revolucionario de clase correspondía al carácter cuasi eclesiástico de las grandes organizaciones de masas tras el triunfo del octubre rojo con una especie de doctrina de la predestinación, que imputaba el estado de gracia revolucionaria a los miembros de *la* «clase obrera». Esta concepción reelaboraba al hegelianismo aplicándolo a una teoría virtualmente metafísica del sujeto revolucionario. Tanto el estalinismo, como el fracaso de la revolución en Europa occidental y la asimilación de la clase obrera de la metrópoli, dejaban al descubierto el punto débil de esta teorización. Pero las expectativas de socialismo que se reabrieron bajo la égida de fuertes partidos marxistas con la Segunda Guerra Mundial y la lenta conquista de posiciones en la Academia burguesa dieron a la teoría de Luckás una prolongación que virtualmente ya no le correspondía.

El mayo francés del 68 recoge simbólicamente el surgimiento en Europa de una nueva vivencia y concepción de los individuos «disconformes», incompatibles con las metafísicas unitarias y los esquemas organizativos centralizados y rígidos. El descubrimiento de la ambigüedad y división, la insuficiencia de las ideologías, las ineludibles hipocresías y vacilaciones en el mismo sujeto revolucionario privilegiado (un tema recurrente en Peter Weiss) rompen los esquemas heredados. Pero la cuestión de *quién* es el sujeto revolucionario se plantea con una fuerza que empalma casi con la doctrina tradicional (tradicio-

nalmente reprimida en el medio académico), plasmada teóricamente en *Historia y conciencia de clase*, de Luckás: el sujeto revolucionario, fuera el obrero tradicional o los estudiantes (como habían teorizado los frankfurtianos), era un sujeto *uno*. En realidad lo que se estaba planteando a la vez era otra cosa: no quién sino *qué* es un sujeto revolucionario nada unitario; el mismo término «sujeto» olía a metafísica; porque ser «progre» es a la vez ser burgués y ser retrógado; porque los obreros sólo se unieron a la revuelta *post festum*, por reformas en propio interés y dirigidos por aparatos burocráticos que no querían nada nuevo que no pasara por ellos y sus cálculos; porque era también la lealtad al «sistema» de no pocas realidades y personas que tenían bastante de «derechas» lo que vacilaba. Esta dualidad de cuestiones planteada por el 68, ya manifiesta en la ruptura de hecho con las organizaciones de izquierdas, aún ha necesitado de un tiempo para hacerse patente y para que sus consecuencias hayan tenido que ser sacadas generalmente. Hoy constituyen el horizonte de teóricos como el argentino Ernesto Laclau, la belga Chantal Mouffe o el francés Michel Pêcheux⁸. Aún estamos aprendiendo lo que significa no ser ya «los buenos», y saber que sin la deslealtad de «los malos» no hay posibilidad de nada.

Y a través de este rodeo recupera actualidad uno de los teoremas marxistas menos reconocidos actualmente: el de la revolución inmanente por las propias contradicciones del sistema. El punto débil de este teorema marxista es, por de pronto, suponer una estructura reductible conceptualmente, relativamente homogénea, del capitalismo. Ahora bien, el gran problema del poder es mantener la coherencia de toda la heterogeneidad que engloba y articula. Y nunca un poder ha englobado y articulado elementos tan dispares y explosivos como el anónimo poder del capital. La resistencia tiene muchos lugares en constante desplazamiento y renovación. Una renuncia a la escolástica hegeliana del concepto, unida a la conciencia de su contenido histórico, es la vertiente teórica del reto ante el que se encuentra la tradición marxista; la vertiente práctica cuestiona por de pronto totalmente sus mismas formas de organización política (aparte de los rasgos «anecdóticos», por desgracia muy importantes).

También la prioridad absoluta de las «relaciones de producción», teóricamente la voluntad revolucionaria inmanente al sistema, es muy heredera del Idealismo alemán (Hegel es aquí tributario de Fichte). Se basa en que sólo la prioridad del sujeto racional —no del psicológico— permite una comprensión conceptual —y en este sentido activa y «científica»— del mundo. Sólo que la ciencia no se siente identificada con el discurso racional *del concepto*, y en este sentido abre la puerta a una concepción más *naturalista* del hombre de lo que era *en el fondo*, metodológicamente, la concepción en principio *naturalista* del marxismo. El marxismo empieza a ser historia; y hay que ser consciente de ello si no queremos relegar al museo la única tradición liberadora con que contamos *hacia* la pervivencia de la raza humana sin horror, tal vez, incluso, hacia la supervivencia a secas.

¹ Charles Bettelheim: *Les luttes de classes en U.R.S.S. 3ème période 1930-1941. Tomo II: Les dominants*. París: Seuil/Maspero 1983. En España la obra completa está siendo editada por Siglo XXI.

² Rudolf Bahro: *La alternativa: Crítica del socialismo realmente existente*. Barcelona: Materiales 1979. La estructura del título está calcada provocativamente de la de *El Capital. Crítica de la economía política*. Revisión: J. M. Ripalda: *La teoría marxista de la transición* (respuesta a Rudolf Bahro). En: «Revista de Estudios Políticos», n.º 11 (1979), págs. 171-188.

³ Cfr. Michel Pêcheux: *Ideologie - Festung oder paradoxer Raum?* En: «Das Argument» (1983), páginas 379-387, con bibliografía.

⁴ Me refiero aquí sobre todo, a dos novelas de Semprún: *El largo viaje y Aquel domingo*, y a la novela de Peter Weiss: *Asthetik des Widerstands* (3 ts. Suhrkamp, 1975-1981), una obra que desgraciadamente no lleva trazas de ser traducida, pese a que el primer tomo está dedicado en su práctica totalidad a la guerra civil española.

⁵ Es ridículo hablar del relanzamiento de la economía mundial a remolque de la locomotora norteamericana, sin tener en cuenta que la cifra de ventas de las 200 primeras empresas mundiales representa un tercio del producto interior bruto mundial contra menos de un 20 % hace 20 años y que en el primer cuatrimestre de este año de quiebras en U.S.A. ha superado en un 40 % a la del mismo período el año pasado. Se trata de una tremenda redistribución de la miseria (en la que está incluida, desde luego, España). El librecambismo absoluto de mercancías y capitales —dogma del Mercado Común— fue la bestia negra de un hombre lo suficientemente lúcido y competente, J. M. Keynes, ya en 1933. Ni la socialdemocracia sueca, ni la francesa (ni los comunistas españoles) se han dado cuenta todavía. Cfr. Alain Lipietz, Philippe Messine: *La piège du libre-échange*. En «Le Monde diplomatique», juin 1983. Frédéric Clairmonte: *Négotiations dans l'impasse: le pouvoir méconnu*. En: «Le Monde diplomatique», september, 1983.

⁶ A este resultado llega la *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*, escrita en el verano de 1843. Las reflexiones teóricas con que concluye este manuscrito son muy importantes, pues anteceden inmediatamente al invierno en que —bajo el influjo de Engels— se constituye la matriz teórica de Marx.

⁷ La retórica política y social del *ancien régime* se caracterizaba por una distancia extrema entre justificación ideal (valores cristiano y espirituales) y práctica real (defensa de los privilegios de los propietarios tradicionales de las tierras, miseria del campesinado, represión y colonialismo exterior). Aún hoy Europa se distingue en esto del Nuevo Continente, mucho más somero y cínico a la hora de justificaciones ideológicas.

⁸ Esta lista no tiene, desde luego, nada de completa. Laclau es conocido en España por la traducción en Siglo XXI de su *Política e ideología en el marxismo*, una obra, por cierto, cuyas posiciones en parte ha superado.