

ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO  
**NECESIDADES,  
 UTOPIA Y REVOLUCIÓN  
 EN ÁGNES HELLER**

Los seres humanos son únicos, y en este sentido no son iguales, no pueden ser igualados en otra cosa que no concierna a la búsqueda de la felicidad, es decir, la satisfacción de sus múltiples necesidades.

*Ágnes Heller*

A pesar de que Karl Marx elabora una especie de modelo “ puro ” sobre la sociedad comunista, donde para decirlo hegelianamente el “ espíritu objetivo ” queda como diluido en el “ espíritu absoluto ” , éste no pierde su significado decisivo. Pues como lo enuncia Ernst Bloch, existen utopías productivas e improductivas, y las ideas de Marx expresan la más bella aspiración de la humanidad madura: “ Instituyen una norma con la que podemos medir la realidad de nuestras ideas y su va-

lor, mediante la que podemos determinar la limitación de nuestras acciones ” .<sup>1</sup> La fecundidad de esta norma valorativa se puede verificar en la recepción que hace Agnes Heller de la filosofía radical de Marx, superando el paradigma marxista tradicional de la “ producción ” , fijado en el desarrollo de las fuerzas productivas, con la temática de las necesidades humanas. Sin embargo, este planteamiento no deja de suscitar algunos cuestionamientos. Cornelius Castoriadis, por ejemplo, interrogado sobre las contribuciones de la Escuela de Budapest, manifestó que no cree que la noción de necesidad sea muy pertinente para la elucidación de los problemas sociales y políticos ya que “ a partir de un ‘ mínimo animal ’ [...] las necesidades son, cada vez, una fabricación social. Es el problema que Marx esquivaba cuando retomaba la

<sup>1</sup> Heller, A. *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1986, p.158. Como indica en otro lugar, “ la filosofía sólo puede hacer una cosa: puede dar una norma al mundo y pretender que los hombres quieran darle un mundo a la norma ” . Heller, A. *Por una filosofía radical*, El viejo topo, Barcelona, 1980, p.148.

fórmula: ‘ a cada cual según sus necesidades’ . ¿Qué necesidades? ¿Y quién las define? ¿Cada uno, soberanamente? Es absurdo” .<sup>2</sup>

En el ensayo donde discute el concepto de justicia en Marx – de quien habla como el “ profeta libertario” – Ágnes Heller da la razón a Castoriadis. Afirma que la grandeza de Marx estriba en su incondicional insistencia en la libertad como valor supremo de la modernidad. Pero ya que los valores, como conjuntos simbólicos, configuran estructuras de necesidades, “ el principio ‘ a cada cual según sus necesidades’ está vacío si no sabemos de qué clase de necesidades o de estructuras de necesidades estamos hablando” .<sup>3</sup> La libertad como único valor conformaría seres humanos “ ricos en necesidades” , como lo quería Marx, pero también sujetos de necesidades ilimitadas. Sobre

todo en una modernidad en la que, como lo señaló Max Weber con perspicacia, “ los hombres mueren insatisfechos” .<sup>4</sup> Por ello destaca que los valores, las visiones del mundo y las instituciones delimitan el ámbito de las necesidades individuales, pues éstas son canalizadas por los modos de vida y se mueven en su horizonte.

Nuestro punto de partida serán comunidades diversas cada una de las cuales presentará modelos evaluados de la buena vida adaptados a una estructura particular de necesidades, permitiendo contemplar así el mayor ámbito (pero, ciertamente, un ámbito limitado) de variación individual en las preferencias entre necesidades.<sup>5</sup>

Por tanto, los individuos podrán elegir y abandonar libremente una forma

<sup>2</sup> Castoriadis, C. *Le carrefour du labyrinthe II. Domaines de l' homme*, Seuil, Paris, 1986, p.24.

<sup>3</sup> Heller, A. *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, p.232.

<sup>4</sup> Esto le ha hecho preguntarse cómo “ Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha” . En A. Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.

<sup>5</sup> Heller, A. *Crítica de la Ilustración*, *op. cit.*, p.233.

de vida, pero ninguna de éstas puede ser completamente individual.

*La satisfacción  
de las necesidades*

Heller observa que no hay que confundir entre provisión de medios para la satisfacción de las necesidades y la satisfacción misma, porque la provisión de medios depende de la justicia mientras que la satisfacción de las necesidades no. En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx decía que en condiciones de abundancia la sociedad podrá “inscribir en sus banderas: ¡a cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” Heller piensa que no hay que interpretar esta consigna como un “principio constitutivo” sino más bien como un “principio regulador” de la justicia distributiva, ya que si se reconoce a todas las necesidades por igual, pero no existen los medios para la satisfacción simultánea de todas, como suele

sucedir, entonces compete a los miembros de la sociedad el tomar decisiones acerca de las prioridades según normas y reglas de justicia política.

Aunque la abundancia es siempre una noción relativa, en la perspectiva helleriana el reconocimiento de todas las necesidades humanas resulta una “idea reguladora” fundamental, porque sin ella no se puede efectuar el reconocimiento de la dignidad humana ni el ejercicio de la democracia radical.<sup>6</sup> Idea que sirve incluso como un “principio de equidad” en la regulación de la distribución, no sólo en una situación de abundancia relativa sino también en medio de la escasez más absoluta.

Con base en este reconocimiento de todas las necesidades, Heller se opone a las categorías de “verdadero” o “falso” aplicadas a las necesi-

<sup>6</sup> Al respecto subraya que “el buen ciudadano no sustituye por sus valores los de las personas y grupos cuyas necesidades están pendientes de reconocimiento (o no son plenamente reconocidas), sino más bien muestra solidaridad con ellos [...] Se debe solidaridad a todas las personas, y grupos de personas, cuyas necesidades no son reconocidas o no son reconocidas plenamente”. Heller, A. *Más allá de la justicia*. Crítica, Barcelona, 1990, p.337.

dades, pues implican una confrontación entre necesidades reales e imaginarias. Toda distinción entre verdaderas o falsas necesidades, fundada en una teoría del fetichismo, presupone que la persona que juzga se coloca por encima de la sociedad. Y dado que las necesidades humanas son determinadas históricamente, no existe un criterio objetivo para dividir las en “reales” e “irreales”. Pero el asunto se vuelve peligroso cuando ya no es un teórico aislado sino un sistema social institucionalizado el que se arroga el derecho de hacer esta selección. Evocando a las “sociedades de tipo soviético”, subraya que así es como se instaura una dictadura sobre las necesidades:

El poder sólo permite la satisfacción de las necesidades que él estima reales. La satisfacción de todas las otras necesidades no es asegurada y, además, todas las aspiraciones a la sa-

tisfacción de las necesidades no reconocidas son reprimidas.<sup>7</sup>

Por consiguiente, todas las necesidades sentidas y formuladas conscientemente por los hombres, y que desean ser satisfechas, deben ser consideradas como reales.

Ahora bien, aunque se admita la validez de todas las necesidades y la legitimidad de su satisfacción, ésta última no se puede realizar de inmediato y a la vez. Por eso, en opinión de Heller,

[...] se trata de crear una estructura en la cual las fuerzas sociales que representan necesidades tan reales como las otras decidan en el curso de un debate democrático, y sobre la base del consenso, qué necesidades deben ser satisfechas primero.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Heller A. y F. Fehér. *Marxisme et démocratie. Au-delà du "socialisme réel"*, Maspero, Paris, 1981, p.245. Para el análisis de las sociedades soviéticas, véase: Fehér, F.; A. Heller y G. Markus. *Dictadura y cuestiones sociales*, FCE, México, 1986.

<sup>8</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Marxisme et démocratie, op. cit.*, pp.246-247.

Otra es la tónica, sin embargo, cuando se acomete la diferenciación entre necesidades “ buenas ” y “ malas ” . Porque si necesidades como las de oprimir, humillar o explotar a los otros hombres, son bien reales, no por ello resultan aceptables. Para establecer un criterio de discernimiento, Heller busca una norma moral al recurrir a la razón práctica de Kant:

Si se acepta el imperativo kantiano según el cual el hombre no debe ser transformado en un simple medio, excluimos por ahí el reconocimiento y la satisfacción, desde un punto de vista ético, desde el punto de vista del bien moral, de todas las necesidades que no son necesidades cualitativas concretas sino necesidades cuantitativas, alienadas.<sup>9</sup>

9 *Ibidem*, p.250. Heller aclara que “ la reciprocidad simétrica se queda como una idea vacía a menos que reconozcamos las necesidades de todos nosotros, con la excepción, por razones de principio, de esas necesidades que requieren la utilización de otras personas como meros medios ” . Heller, A. *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Península, Barcelona, 1991, p.116.

Esta formulación del imperativo categórico sirve como criterio general de evaluación, pero no para facilitar el camino a la satisfacción de todas las necesidades, puesto que las cuantitativas, infinitas por definición, son insaciables. Además, sólo con la deslegitimación de necesidades como las de oprimir o explotar, es concebible la satisfacción de la necesidad de liberación.

No obstante, Heller aclara que en el debate democrático institucionalizado sobre la prioridad a seguir en la satisfacción de necesidades, la división entre “ buenas ” y “ malas ” no puede jugar ningún rol. En este contexto, el criterio restrictivo podría bloquear la comunicación, alegándose la mayor o menor “ realidad ” de las necesidades, y por esta vía, lejos de llegarse a un consenso se degeneraría en una dictadura sobre las necesidades. Por eso hay que reconocer como reales a todas las necesidades presentadas por los hombres conscientemente. Otra cosa es preguntarse por las preferen-

cias en los sistemas de necesidades, que hacen referencia a uno o diversos modos de vida con relación a otros que están en concurrencia, pues

[...] las diferentes elecciones concernientes a las necesidades aspiran a llenar la misma función, pero en realidad no lo pueden hacer. La exigencia puede ser formulada así: el sistema de necesidades humanas debería corresponder al sistema de necesidades que nosotros hemos escogido.<sup>10</sup>

Más allá de la crítica a los conjuntos de necesidades que no son de nuestra preferencia, Heller indica que esta función se realiza por la influencia que se ejerce sobre la evolución del sistema de necesidades en la sociedad.

En esta óptica, la influencia puede devenir en imposición cuando a personas o grupos se les atribuye necesidades de las cuales no son conscientes.

Una manera de hacerlo, autoritaria por cierto, es negando el hecho de que las necesidades que se quieren satisfacer sean reales o auténticas. Sin embargo, ¿no sería posible que hubiesen otras necesidades no sentidas por los hombres, inconscientes, pero que una vez hechas conscientes modifiquen todo su sistema de necesidades? Como Heller parte de la hipótesis de que las necesidades son conscientes, recuerda una importante distinción de Sartre entre la necesidad como “ carencia ” y como “ proyecto ” . En el primer caso se tiene conciencia sólo de la existencia de una necesidad, mientras que en el segundo se tiene conciencia, además, de las formas de alcanzar su satisfacción. Aquí no se busca imponer la necesidad como tal, pero se sustenta que si existiesen las determinaciones sociales que guían las necesidades, entonces de carencia la necesidad se volvería proyecto, y así el sistema de necesidades se vería transformado. Esta imposición por condicionamiento,

<sup>10</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Marxisme et démocratie*, p.253.

hasta cierto punto razonable, se topa con los hechos, pues para convertirse en una fuerza real de cambio tiene que integrarse en las instituciones de la vida social y particularmente en el poder.

### *Necesidades radicales y "buena vida"*

La estructura de poder de las sociedades contemporáneas vehiculiza, por su parte, una preferencia hacia sistemas concretos de necesidades: al tomar en cuenta los imperativos de la producción y de la coexistencia social, elabora sistemas de determinaciones sociales que guían las necesidades y su satisfacción, y eso es la "manipulación". Según Lukács, existe una manipulación bruta, que toma la forma de una dictadura sobre las necesidades, pero hay también otra sofisticada:

El sistema de manipulación refinada produce y ofrece instituciones que

corresponden a proyectos ya existentes y universales, y esto de forma siempre creciente. Pero se apoya sobre las necesidades como "carencia": no produce en la perspectiva de los modos de vida alternativos, no crea contra-instituciones.<sup>11</sup>

En otro momento, al referirse a los "aparatos ideológicos" del Estado, Heller especifica que no son sólo órganos de legitimación sino a la vez de dominación, puesto que delimitan y canalizan la imaginación social: "Nos inducen a aceptar el actual estilo de vida como dado, y asumirlo como un supuesto, con todas sus múltiples connotaciones".<sup>12</sup> Este "bloqueo de la fantasía", si no se libera adecuadamente, puede provocar reacciones patológicas y aberrantes porque la carencia que no logra satisfacerse a través de los proyectos se acumula, generando

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.256.

<sup>12</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Anatomía de la izquierda occidental*. Península, Barcelona, 1985, p.135.

muchas veces frustración, neurosis y violencia.<sup>13</sup>

Ahora bien, las dos formas de manipulación implican, de manera abierta o solapada, la división entre necesidades “ reales” e “ irreales” , infringiendo la norma según la cual todas las necesidades deberían ser reconocidas y satisfechas, a excepción de las que hacen del hombre un simple medio (como son las necesidades de posesión, poder y ambición). Igualmente, Heller sostiene que

[...] todas las sociedades fundadas en relaciones de subordinación y jerarquía, donde existe una separación entre aquél que tiene el poder y el que no lo tiene, entre aquél que posee los bienes de que dispone y los que son desprovistos de todo, fomentan la

<sup>13</sup> Al analizar diversas teorías sobre la agresividad señala que “ el hombre no realizado no conoce la tolerancia a la frustración [...] Nuestros impulsos y motivos toman la forma de ira dirigida ala degradación o aniquilación de otros hombres porque [...] no conseguimos realizar nuestras capacidades y sufrimos por ello” . Heller, A. *Instinto, agresividad y carácter*, Península, Barcelona, 1980, p.191.

necesidade utilizar al hombre como medio.<sup>14</sup>

En tales sociedades es imposible el reconocimiento de todas las necesidades, sin hablar para nada de su satisfacción. Sin embargo, ello no impide que cada uno pueda tomar conciencia de sus necesidades, y muy especialmente de las necesidades radicales. Es decir, de aquellas que, según Marx, se gestan en el marco de las contradicciones de una sociedad dada (capitalismo), pero cuya satisfacción sólo es posible superándola en otra que él llamaba la “ sociedad de los productores asociados” . A diferencia de Marx, Heller estima que hoy en día estas necesidades radicales son muy variadas y que no hay un solo portador de ellas, como sucedía en la concepción del proletariado en tanto que sujeto único y universal de la emancipación humana.

<sup>14</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Marxisme et démocratie*, op. cit., p.257.

En efecto, en nuestro mundo las necesidades radicales son múltiples y heterogéneas, manifestándose en muy diferentes sujetos y movimientos sociales. Sin ánimo de hacer un inventario exhaustivo se pueden evocar las siguientes: el desarrollo pleno de la personalidad, con capacidad de disfrute; la exigencia de que los hombres decidan por sí mismos, en el curso de una discusión racional, sobre los rumbos de la sociedad; la generalización de las comunidades libremente elegidas y la igualdad de los individuos en las relaciones personales; el deseo de suprimir la contradicción entre la coacción del trabajo necesario a la sociedad y el vacío del tiempo libre; la abolición de la dominación social, de la guerra, el hambre y la miseria; el deseo de terminar con la catástrofe ecológica; la aspiración a suavizar el contraste entrecultura elitista y cultura de masas, etc. Descartando el paradigma que reposa en el desarrollo de las fuerzas productivas, Heller encuentra en las

necesidades radicales la “ fuerza material” , la palanca de la revolución, pues ahora ya no se trata de crear los presupuestos de la vida humana sino de producir en la acción inmediata la vida verdaderamente humana: “ Lassale hablaba de la ‘ maldita falta de necesidades’ de los obreros. Lo que hace problema ahora es la ‘ maldita falta de necesidades’ en cuanto a la totalidad de un regimiento humano de la vida” .<sup>15</sup>

La dificultad de acceder a la conciencia de estas demandas explica por qué Heller carga las tintas sobre la dimensión ética y valorativa. En su opinión lo que está en juego no es la mera vida sino el bien vivir o la “ buena vida” , la que vale la pena de ser vivida. De ahí, por ejemplo, su acerba crítica a los movimientos pacifistas y antinucleares europeos de los últimos años que, puestos en jaque entre las geopolíticas de las superpotencias, defendían el lema derrotista de “ más vale

<sup>15</sup> Heller, A. *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México, 1972, p.160.

rojos que muertos” . Sin desconocer el efecto simbólico y el impacto en las conciencias que puede suscitar tal posición, advierte, con Ferenc Fehér, que no se puede sacrificar el valor de la libertad al de la vida. Una muestra de ello es que muchos preferirían perecer a llevar una vida recortada, una sobrevivencia sin sentido y sin dignidad. Por eso escriben que “ la libertad y la vida se han convertido en ideas valor de la modernidad” que no hay que contraponer.<sup>16</sup> Es que los movimientos organizados en torno a las necesidades radicales, que son minoritarios hasta el momento, siempre apelan a los valores y necesidades de la humanidad en el afán de justificar su preferencia por un sistema de necesidades con relación a otros y para tratar de influir a la sociedad en el sentido de sus elecciones.

<sup>16</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Sobre el pacifismo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1985, pp.17-19. Lo cual no impide que se los pueda experimentar de manera conflictiva, como sucede, por ejemplo, en el tema del aborto. Cfr. Heller, A. y F. Fehér. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*, Península, Barcelona, 1995, pp.25-26.

Los movimientos autogestionarios, feministas o por nuevos modos de vida, son de hecho pluralistas y deberán reconocer todas las otras necesidades, salvo las que impliquen convertir a los hombres en simples medios. El seguimiento de esta norma es también una necesidad radical puesto que su satisfacción exige la superación de todas las sociedades que se basan en la subordinación y la jerarquía. Por ello hay que renunciar a todos los métodos impositivos que suponen una manipulación, ya que un movimiento radical que entienda hacer felices a los demás contra su voluntad se descalifica a sí mismo y deja de ser radical; sólo puede influir construyendo las determinaciones sociales que integran la alternativa a las necesidades existentes, posibilitando que las necesidades que se plantean como “ carencias” se vuelvan “ proyectos” conscientes. Lo cual no debe ser un obstáculo para el sano ejercicio de la crítica, pública o priva-

da, sobre las distintas elecciones, pero sin coerción alguna.

— Hay que desear la abolición gradual de la manipulación y la distribución social del poder. En este marco, todas las necesidades, incluidas las radicales, pueden aparecer como iguales, y las determinaciones sociales (productos, instituciones) que permiten satisfacerlas están a la medida de los diferentes modelos de vida alternativa.<sup>17</sup>

### *Praxis de transformación*

Esta concepción de las necesidades radicales es la que ofrece el criterio político para discernir entre los diferentes tipos de praxis de transformación social, pues considera que sólo hay un tipo de praxis efectivamente revolucionario: aquél que toma cuerpo en la revolución social total. Heller expone que en los movimientos de “ reforma social” ,

<sup>17</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Marxisme et démocratie, op. cit.*, p.261.

ya sea ésta parcial o general, la teoría remite en primer lugar a las necesidades existenciales de autoconservación y sólo después a las cuantitativas y a ciertas necesidades cualitativas insatisfechas. Puntualiza que

— [...] la idea originaria de una reforma general se eclipsa tras los programas dirigidos a la ejecución de reformas parciales. Como ya he sostenido, análoga línea de desarrollo ha sido la típica de los movimientos socialdemócratas durante la segunda mitad del siglo XIX.<sup>18</sup>

Los movimientos de “ revolución política” , por su parte, no se esfuerzan por elevar a las masas, en el movimiento social y a través del mismo, más allá del nivel de las necesidades “ proporcionadas” por el sistema establecido. Puesto que aceptan la dicotomía entre *bourgeois* y *citoyen*, no cuestionan

<sup>18</sup> Heller, A. *Teoría de las necesidades en Marx, op. cit.*, pp.176-177.

el modo de vida tradicional de la mayoría del pueblo.

La fuerza del movimiento consiste en una minoría, en una élite revolucionaria siempre lista para la acción y preparada para correr cualquier riesgo, y que goza del apoyo activo de las masas. Como lavanguardia política, esta élite de *citoyens* apunta a un cambio rápido y radical, y pone un particular énfasis en la movilización de las necesidades y pasiones desarrolladas en el marco del capitalismo. Por ello, una vez realizada la conquista del poder, se produce un reflujo del movimiento de masas hasta que se vuelven pasivas. Heller critica con agudeza el ascetismo revolucionario de los dirigentes, que incluso puede inspirar actos heroicos porque suele manifestarse después como el retorno de una de las necesidades cuantitativas alienadas: la necesidad de poder.

El destino histórico de la ideología jacobina es un ejemplo clásico y ex-

traordinario de este curso de los acontecimientos. Y explica por qué las revoluciones puramente políticas no crean modificaciones irreversibles en la vida cotidiana y en el sistema de necesidades de las masas.<sup>19</sup>

En su opinión, Lenin era un jacobino consciente y por eso el partido bolchevique, que comenzó a gobernar sin el consenso mayoritario de la población, tuvo que mantenerse en el poder mediante un régimen dictatorial.<sup>20</sup>

Heller recuerda que para Marx la revolución política constituye un momento particular porque contrapone la verdadera emancipación humana a

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.178. Al criticar al leninismo precisa que “ el socialismo como nueva calidad de la vida no ama el riesgo, y considera elitistas las formas vanguardistas y peligrosas de vida. Por el contrario, ama el valor civil [...] Pero si sostenemos que el partido es nuestra mente y nuestra conciencia, nunca llegaremos a ser valientes civiles” . Heller, A. *Para cambiar la vida*, Crítica, Barcelona, 1981, p.164.

<sup>20</sup> Para estudiar el significado de las revoluciones “ restauradoras” de los países del Este y la “ autopsia” del gran experimento, remitirse a: Heller, A. y F. Fehér. *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Península, Barcelona, 1994.

la mera emancipación política. Por ello los movimientos para la “ revolución social total” no pueden configurarse para alcanzar la victoria a través de un acto o un conjunto de actos puntuales en la historia. Se trata más bien de un proceso largo y complejo cuyo sujeto son las masas en medida cada vez mayor. Estetipo de praxis significa al mismo tiempo la revolución del modo de vida, involucrando en el movimiento a estratos cada vez más amplios de la población, lo cual deja comprender por qué los efectos de una revolución del modo de vida son siempre irreversibles en el seno de un periodo histórico previsible. Heller distingue entonces no sólo entre “ revolución política” y “ revolución social” , que retoma de Marx, sino que establece también una diferencia entre las revoluciones que “ estallan” y las que “ ocurren” . Razón por la cual advierte que “ la temporalidad del mito de la revolución siempre opera en términos de revoluciones que ‘ estallan’ , nunca de

las que ‘ ocurren’ . Fue esta fijación la que llevó a la desgraciada yuxtaposición de reforma y revolución” .<sup>21</sup> Estos términos se pueden oponer en un sentido concreto, pero el problema es que esta yuxtaposición conlleva el mensaje de que únicamente la acción ilegal, y armada podríamos añadir, es acción revolucionaria.

En los movimientos revolucionarios para la transformación total de la sociedad, los propios hombres van reestructurando sus sistemas de necesidades y valores sobre el eje de las cualitativas y radicales, construyendo un nuevo modo de vida. De ahí la ejemplificación histórica que hace Heller en el caso europeo, aludiendo al cristianismo y al Renacimiento. Lo que no le impide afirmar que “ hasta el momento no ha existido en la historia una revolución tal del modo de vida que haya sido simultáneamente una revolución consciente y consciente-

<sup>21</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Anatomía de la izquierda occidental*, op. cit., p.78.

mente realizada de toda la sociedad desde la economía a la política y a la cultura” .<sup>22</sup> Por tanto, la nueva vía debería ser la revolución del modo de vida en todos sus aspectos, hasta las más complejas actividades del hombre. Ésta halla sus condiciones de posibilidad en las necesidades y aspiraciones radicales de los jóvenes, de las mujeres, en los distintos movimientos pacifistas o ecologistas, así como en las experiencias de reestructuración familiar que adoptan formas comunales. En este sentido, Heller considera que

[...] sea lo que fuere aquello que se oculta tras la oposición de las necesidades cualitativas frente al predominio de las puramente cuantitativas, viene a significar que un movimiento de comunidades que desarrolle necesidades radicales ya no constituye, o al menos no necesariamente, una utopía.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Heller, A. *Teoría de las necesidades en Marx, op. cit.*, p.169.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.181.

### *Para cambiar la vida cotidiana*

La revolución social total no niega simplemente sino que integra como momentos propios la reforma parcial o general, así como la revolución política, pero no como objetivos finales sino como medios. Tal perspectiva es la que permite visualizar mejor la importancia que concede Heller no a la abolición de la vida cotidiana, que es imposible, sino a su desalienación en profundidad. Aquí se trata de hacer de todos y cada uno personalidades individuales, capaces de conducir su propia vida. A diferencia del particular, que se identifica espontáneamente con el sistema de hábitos y exigencias que facilitan su autoconservación y que hacen de su vida lo más “cómoda” y carente de conflictos posible, “el individuo organiza su cotidianidad de un modo tal, que estampa en ella la marca de su individualidad, de esa individualidad que viene a ser hecha posible por la síntesis de la orientación gene-

ral en el sentido de la especie y de las circunstancias individuales” .<sup>24</sup> El individuo está por ello en condiciones de desmitificar el mundo y de orientar su vida en orden a su concepción del mundo seleccionada. Tal selección supone, en el enfoque de Heller, que se decida también por una comunidad: “ La configuración de una conducta vital, de un modo de vida, y la elección de la comunidad son dos aspectos de un mismo proceso” .<sup>25</sup>

Los izquierdistas radicales han de ser conscientes de la gran importancia de las exigencias de nuevas formas de vida y del subyacente anhelo de comunidad que aparecen hoy en día. Pues como lo enfatiza Heller, esgrimiendo al Marx de las Tesis sobre Feuerbach,

<sup>24</sup> Heller, A. *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 1982, p.14. En su *Sociología de la vida cotidiana* (Península, Barcelona, p.7) afirma que “ la personalidad individual es el protagonista de este libro. Quise mostrar que cada hombre puede ser una individualidad, que puede haber también en la vida personalidades individuales, que también la vida cotidiana puede configurarse individualmente” .

<sup>25</sup> Heller, A. *La revolución de la vida cotidiana, op. cit.*, p.17.

[...] la tarea de transformar económica y políticamente la sociedad en el sentido de la abolición positiva de la alienación, sólo resulta realizable – y en cuanto tal nos incumbe a todos– de poderse superar a un tiempo, dentro de las posibilidades existentes, el aspecto subjetivo de la alienación. O lo que es igual, si no nos limitamos a luchar por el cambio de las instituciones; si lo hacemos también por la transformación de nuestra propia vida cotidiana; si creamos, en fin, comunidades que den un sentido a nuestras vidas y tengan además un valor modélico.<sup>26</sup>

Se trata, antes que nada, de una cuestión ético-política, ya que el hombre particular de la sociedad de clases, como lo tematizó Marx, es una especie de “ mutilado al revés” , puesto que reduce todos sus sentidos al único sentido del tener y de la “ propiedad” . Aceptando la tesis de Fourier

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp.18-19.

según la cual es posible mostrar el desarrollo del valor de la humanidad a partir de la relación básica entre hombre y mujer, él supo denunciar la distorsión de la pasión amorosa por el impulso de poseer al otro. Por ello, las nuevas comunidades habrán de rechazar la “ propiedad” y la psicología de la apropiación, repudiando el fetichismo de las “ cosas” y propiciando el despliegue de los individuos en los caminos de la felicidad.

De ahí también la importancia de la revolucionarización de la familia, que es donde se gesta la primera socialización, formándose el carácter psíquico de los niños y las preferencias morales fundamentales. Al ver en la comuna una alternativa a la familia tradicional autoritaria, Heller piensa que una de sus ventajas más relevantes concierne a la comunidad de niños, porque

nable a la vida democrática. Jamás aceptará como natural una situación en la que no haya tomado parte para determinar su propio destino. Al mismo tiempo, no sentirá la necesidad de oprimir a otros hombres.<sup>27</sup>

Desde luego, no puede haber una comunidad duradera de cualquier tipo, capaz de configurar nuevos modos de vida, sin una determinada actividad política que, lógicamente, se orientará hacia una democracia integral, plural y concreta. Desde esta óptica Heller manifiesta que su concepción del socialismo se confunde con una radicalización de la democracia, en tanto “ Utopía que posibilita la realización de todas las utopías” .<sup>28</sup> Ahora bien, como se busca la transformación del sistema de necesidades actuales por otro que realce la calidad de la vida y el máximo despliegue de los individuos,

[...] el carácter psíquico del niño que crece en estas condiciones será favo-

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.50.

<sup>28</sup> Sobre este punto ver: Heller, A. *Teoría de la historia*, Fontamara, Barcelona, 1982, p.238.

ella especifica que “ el socialismo implica una revolución, pero una revolución que ‘ocurre’ en el curso de una civilización, con preferencia a una revolución que se ‘ produce’ en un momento puntual de la historia” .<sup>29</sup> Es que estamos demasiado acostumbrados a considerar la historia como un asunto político, sin darnos cuenta de que es por encima de todo una cuestión social y cultural, la historia de la vida diaria de hombres y mujeres. “ Si la situamos bajo una mirada minuciosa, esta historia revelará cambios que incluyen una revolución social” .<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Heller, A. y F. Fehér. *Anatomía de la izquierda occidental*, op. cit., p.156.

<sup>30</sup> Heller A. y F. Fehér. *Políticas de la postmodernidad*, op. cit., p.247. Contexto en el que refiere que “ el feminismo fue, y ha seguido siendo, la mayor y más decisiva revolución social de la modernidad. A diferencia de una revolución política, una revolución social no estalla: tiene lugar. Además, una revolución social es siempre una revolución cultural” (p.246).

JAIME PRECIADO CORONADO

## UNA NUEVA DEMOCRACIA A TRAVÉS DEL GÉNERO

PHILLIPS, Anne. *Género y teoría democrática*, Programa Universitario de Estudios de Género, IIS-UNAM, México, 1996.

En esta obra la profesora Anne Phillips, del City of London Polytechnic, presenta una revisión profunda y novedosa sobre las relaciones entre la teoría democrática y el movimiento feminista contemporáneo, y la consecuente influencia que este último tiene – y podría tener– sobre la democratización del mundo actual.

### *La perspectiva*

La perspectiva principal del libro no se queda en la propuesta de una inclusión más activa de las mujeres en la vida política sino que destaca, con base en una nutrida discusión teórica, los