

John William Cooke

Bases para una política cultural revolucionaria

No nos proponemos descubrir América lanzando este tema —Bases para una política cultural revolucionaria— al debate público. Mucho ha escrito y dicho la izquierda sobre la cultura y su relación con las masas populares; poco es lo construido. Mitos, complejos de culpa, una falsa conciencia que justificaba todas las ajenidades, una esclerosis ideológica y una ineficacia política que erosionaban cualquier posibilidad de comunicación y alianza entre los intelectuales y los trabajadores proporcionaron a la izquierda una abrumadora variedad de estériles esquemas pero escasísima audiencia más allá de sus filas. Se trata hoy, nada menos que hoy (Cuba, Venezuela, Perú, Guatemala, Colombia, Vietnam), de reabrir la discusión, de buscar caminos que coloquen a los hombres de la cultura, o a lo más creador de la cultura misma, en el campo de la Revolución.

La Rosa Blindada se dirigió a Héctor P. Agosti, Carlos Astrada, John William Cooke, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner y Juan José Sebreli para que emitiesen su opinión sobre tan vapuleado y aún no resuelto problema, sin crear, por supuesto, que ellas fuesen definitivas pero entendiendo que podían ser aportes para una tarea inaplazable. Esta creencia se robusteció a la vista de las respuestas recibidas.

Antes de finalizar este año con el sello editorial La Rosa Blindada aparecerán, en un volumen, los trabajos de Carlos Astrada, John William Cooke, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner y Juan José Sebreli.

Entregamos al lector un resumen de la respuesta del doctor John William Cooke. Presentar al doctor Cooke parece algo obvio, quizá una redundancia. Hace diez años, en los explosivos días que siguieron al 16 de junio de 1955, fue jefe del partido Peronista. Encarcelado en

el sur del país por la oligarquía “libertadora”, huyó de la prisión y estructuró, poco después, el pacto que dio el triunfo a Frondizi en febrero de 1958. Quemada esta etapa, se entregó, como ningún otro militante del justicialismo, a la causa de la revolución cubana. En 1965, John William Cooke despierta en la militancia antiimperialista, en compactos grupos juveniles, una adhesión expectante. Confiamos que su coraje ideológico (e intelectual) sea lo suficientemente vasto y profundo como para no defraudar esa esperanza.

EL ALEGRE ÁNIMO con que accedí a contestar esta encuesta ha desaparecido no bien me senté a la máquina: ahora me encuentro en una emboscada de dudas y perplejidades. No sé qué debe entenderse por “bases de una política cultural revolucionaria”, cuestión que me deja en el desamparo de una temática vastísima y sin puntos de referencias para decidir cuáles son los lindes de la respuesta.

Partiendo de la premisa, que doy por ampliamente compartida, de que ningún problema de fondo ha de solucionarse sin un cambio total en la estructura del poder político, ¿se tratará acaso de exponer el programa a cumplir por el futuro poder revolucionario en el campo específico de la cultura? Eso significaría no sólo un análisis de las necesidades nacionales sino además de los diversos criterios que han ido adaptando los países revolucionarios y de los temas que últimamente son materia de candentes debates teóricos. Significaría también un acto de escapismo de mi parte: supongo que en la Argentina lo que deben sobrar son intelectuales con planes impecables para *después* de la toma del poder.

Por otra parte, una política cultural revolucionaria (lo mismo que una política revolucionaria a secas) es un “proceso” que abarca la lucha hasta desplazar del poder a las clases dominantes, la toma del poder por los trabajadores y la construcción de la sociedad nueva. Ocuparme de las tareas de esta última etapa sería un ejercicio de futilidad integral, no sólo como fuga hacia la dulce molicie del porvenirismo sino también porque presupondría una historia sin dialéctica, donde pueden predeterminarse las condiciones en que deberá desempeñarse el poder revolucionario cuando en verdad ellas serán una resultante de todo el largo y confuso camino previo.

A esta altura de mi lento razonamiento, comprendo que la pregunta no puede referirse sino a una práctica actual; lo que me exige de

entrar en aclaraciones sobre los significados amplios del término “cultura” y, tomándolo como calificación de un determinado orden de actividades intelectuales, comenzar señalando cuáles de éstas forman parte de la política revolucionaria.

En algunos aspectos, lo cultural no es deslindable en la política revolucionaria, dado que no puede concebirse como uno de sus aspectos sino como un componente esencial. Dicho con la más elemental sencillez: la teoría y la praxis constituyen una unidad a la que llamamos política revolucionaria; y la teoría, de más está recalcarlo, es del orden más legítimo de la creación cultural, desde que no es yuxtaposición de datos en la conciencia sino el resultado de operaciones de pensamiento que generalizan metódicamente la experiencia.

Ahora bien. La unidad entre teoría y praxis no se da automáticamente, sino que es un proceso histórico¹. La aprehensión de esa unidad es “un desarrollo histórico de la autoconciencia crítica” y comprende la constante indagación para captar conceptualmente el movimiento de la realidad en su esencia dialéctica, la capacitación de una vanguardia en constante crecimiento cualitativo y cuantitativo, la difusión teórica en las masas para cargar sus reivindicaciones de voluntad revolucionaria.

Esas tareas, que podríamos clasificar como “primarias”, incluyen otras menos inmediatas, relacionadas con los intelectuales propiamente dichos (profesores, artistas, hombres de ciencia, escritores) para sumarlos a la lucha popular, sea mediante aportes parciales sea en calidad de militantes de la organización revolucionaria. Esto está conectado con una serie de problemas de orden práctico (como la contribución directa de los artistas al progreso revolucionario y cultural del pueblo) o que deben dilucidarse a nivel teórico (cuestiones relativas a la estética, o a la literatura, o a las tendencias científicas, etc.).

Por fin, el hecho de que tocas las actividades revolucionarias estén subordinadas a la estrategia de la toma del poder, única manera de liquidar el subdesarrollo cultural, no puede servir de motivo para descuidar los objetivos inmediatos en el frente cultural, la búsqueda de ciertos progresos en el marco de la sociedad presente. El proyecto revolucionario da la perspectiva a esa acción cotidiana, que a través de fines limitados va sirviendo los propósitos últimos. El ejemplo más notorio es el de la conducta a seguir en la Universidad: es cierto que desdeñamos la mitología sobre su importancia como sagrario de la cultura, sobre su independencia, etc.; pero por lo mismo que nos

rehusamos a extraerla del contexto nacional, comprendemos que es un factor positivo frente a la colonización absoluta que se busca mediante las universidades privadas, y que, dentro de las limitaciones de una universidad que forma parte de una comunidad oprimida, la acción estudiantil y de parte del cuerpo docente puede salvaguardar y acentuar sus tendencias positivas.

La enunciación precedente comprende, interrelacionadas, cuestiones de lo cultural en la política revolucionaria y cuestiones de la política revolucionaria en la cultura; a estas últimas debo referirme específicamente. Pero antes de entrar a sus principales temas he de plantear ciertas bases comunes para todas ellas.

ALGO SOBRE LA SUSODICHA “ALIENACIÓN”

Los equívocos de la ortodoxia

Las claves de la acción cultural hay que buscarlas en dos niveles diferentes: a) en la teoría general del socialismo; b) en la correcta interpretación de lo concreto-nacional. Se me dirá que estoy postulando una metodología que es aplicable a cualquier clase de fenómeno social y no exclusivamente a los culturales. Es exacto. Pero es que si se tratase de otros ámbitos (como el económico o el político, por ejemplo) tal vez no hubiese sido imperativa esa remisión a los principios marxistas, que podríamos descartar como conocidos por todos, y la preocupación se centraría en confrontarlos correctamente con nuestra realidad. En cambio, ocurre que para lo cultural no existen esos puntos de acuerdo común sino que las mejores inteligencias teóricas están dedicadas a una labor crítica para poner al día concepciones que estaban en gran atraso, congeladas en la prehistoria del dogmatismo. Estamos obligados a detenemos en un repaso de la categoría marxista de “alienación”, a partir de la cual se puede pasar a la tipicidad de la alienación cultural argentina no como cosa particular de sociedad capitalista clásica sino como país dependiente económica y culturalmente, para recién proponer las “bases” para superarla. También el papel del artista revolucionario y los fundamentos de una

estética revolucionaria (o de su inexistencia), asuntos que levantan huracanes polémicos, son conexos con la teoría de la alienación.

Entre los publicistas que montan guardia en el santuario de los valores occidentales es frecuente señalar, con plúmbea ironía, que la “alienación” está de moda entre los marxistas. Aparte de que escriben sobre lo que no saben para gente que tampoco sabe (por lo que resultan estrictamente “funcionales”) es cierto que desde hace varios años los teóricos se vienen ocupando de la “alienación”, restituyéndole la alta jerarquía que le corresponde dentro de la filosofía marxista,² y poniendo fin a un “desencuentro” al que contribuyeron por igual el stalinismo con su muro de fórmulas apodícticas y el oportunismo de los socialistas amarillos. Muy esquemáticamente, consistió en lo siguiente:

A principios de los años treinta se conocieron, en versión alemana, algunos trabajos escritos por Marx en su juventud, donde estaban las bases de su humanismo revolucionario y de su metodología.³ En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* plantea el tema del trabajo enajenado como una negación de la esencia humana. En esos textos, los renegados del socialismo y sus aliados creyeron encontrar la justificación para seguir como incólumes puntales de la sociedad burguesa mientras renovaban su adhesión al marxismo, ahora aséptico, sin violencias revolucionarias.⁴ Surgió la tesis de “los dos Marx”: el “joven Marx”, a medio camino entre Hegel y el proletariado, profeta de un humanismo idealista y evangélico, y el “viejo Marx”, decayendo en el materialismo unilateral, la economía política y los vaticinios incumplidos. La socialdemocracia había abjurado durante décadas del pensamiento revolucionario del “maestro”, utilizando su nombre apenas como pálida coartada; ahora encontraba que podía renovar sus juramentos en una militancia sin peligros.

Aunque el marxismo “oficial” no aceptó esa dicotomía, en la práctica continuó sentando doctrina apoyándose en la autoridad de un Marx también cortado por la mitad: el “científico” de *El Capital* (por oposición al “filosófico” e inmaduro), interpretado con un estrecho economicismo de filiación positivista. Eran los años de la burocracia implacable y el plan infalible, de la culpa objetiva en Derecho Penal, del internacionalismo proletario convertido en subordinación a la política soviética, de la tesis de la agudización de la lucha de clases durante la construcción del socialismo, de la “ciencia proletaria”. Correspondía a un Marx científicista, con un sistema filosófico completo e inamovible donde el hombre, con su conciencia evolucionando

gracias a la “teoría del reflejo”, pertenecía a una historia con final feliz garantido por la mecánica autoimpulsada de las relaciones de producción. Ese determinismo, que osaba decir su nombre, enjauló a la dialéctica, y la “alienación” quedó como elemento ornamental, apenas como antecedente remoto del “fetichismo de la mercancía”. En una historia que el stalinismo manejaba a su gusto como pasado (re-escribiendo la historia del partido bolchevique) y descifraba como futuro, la alienación era una categoría que exigía introducir al hombre como centro de un humanismo concreto, irreductible a esa metafísica hecha de simplificaciones en que figuraba disfrazado de “héros positif”.

Lukacs había tenido la genialidad de tocar el tema de la alienación mucho antes de conocerse los *Manuscritos* (aunque dentro del esquema hegeliano), pero sin volver después sobre él. Posteriormente mereció sólo la mención intrascendente en la literatura teórica comunista;⁵ salvo el caso de Lefebvre, que en algunas de sus evasiones hacia la heterodoxia fijó el significado de la alienación en Hegel y en Marx y demostró su presencia como parte entrañable del pensamiento de este último, a través de su continuidad dialéctica.⁶ Luego se sabría que Gramsci, en el fondo de su celda solitaria, le dedicaba meditaciones clarividentes.

Después de la guerra, la “alienación” va adquiriendo importancia como elemento inseparable de la situación del hombre en la visión de diversas intelectuales, aunque algunos le den el sentido que tenía en el existencialismo kierkegaardiano, otros no deslinden sus contenidos hegelianos y marxistas y, a menudo, sirva para extrapolaciones en que se la utiliza como comodín al que cada uno le otorga el contenido que desea. Incluso se produjo una interesante controversia cuando los jesuitas estudiosos del marxismo presentaron la alienación como una parte de su propia concepción del mundo, con airadas protestas desde el campo marxista. Los trabajos de escritores marxistas fueron esclareciendo el concepto de la alienación en la obra de Marx, tarea a la que se suman intelectuales comunistas a medida que los efectos del xx y del xxii Congreso van borrando las viejas Tablas de la Ley.⁷

EL TRABAJO ENAJENADO

La categoría de “enajenación”, que en Hegel era una relación absoluta de sujeto a sujeto, para Marx se da en las relaciones concretas del

hombre y se puede desentrañar a partir del hecho económico real del trabajo alienado en la sociedad capitalista. Sus conceptos son demasiado sutiles como para ser resumidos y simplificados; no obstante, con esa advertencia propia, señalaremos lo esencial.

Mientras el animal tiene con la realidad que lo rodea una relación inmediata, forzosa, individual, unilateral, la relación del hombre es mediata, múltiple y libre. En esa relación múltiple tiene una primera relación con la naturaleza, a nivel de hombre particular y que sería equivalente (comparativamente hablando) a las actividades del animal que tienden a asegurar su subsistencia, su existencia física. Y tiene otra relación que lo distingue radicalmente del animal, que es su “actividad vital o genérica”; mediante su trabajo transforma la naturaleza y crea un mundo de objetos y productos. A diferencia del animal, cuya realidad se agota en el tipo de relación que satisface sus necesidades inmediatas, el hombre enriquece sus relaciones con el mundo entero para así satisfacer sus necesidades específicamente humanas.

En esa naturaleza que transforma, el hombre tiene su propia imagen, se “objetiva” en cuanto ser “genérico”. Esos objetos que crea el hombre en su mundo son *humanos*, en el doble sentido de que sirven para satisfacer sus necesidades humanas —es decir, son objetos útiles— y de que, al “objetivarse”, materializa en ellos sus ideas, sus fines, su voluntad (o sea, sus fuerzas esenciales como ser humano). La actividad mediante la cual se realiza como humano es el trabajo, que lo libera de sí mismo, de su necesidad natural, y lo libera de la naturaleza, hacia la cual tenía, en cuanto ser solamente natural, una actitud pasiva. Y su riqueza como ser humano es mayor en la medida en que además de objetos con utilidad material (vale decir: aptos para satisfacer una necesidad determinada), produzca otros que eleven su capacidad de expresión, testimonien su mundo interior (obras de arte) o satisfagan necesidades más alejadas del nivel de subsistencia orgánica.

Pero si el hombre se humaniza y humaniza la naturaleza, eso ocurre porque las diversas actividades productivas individuales forman un todo, la *producción*, que es *social*. Así, la objetivación se despliega en el cuadro de una sociedad determinada, en la cual las relaciones del hombre con la naturaleza pasan por las relaciones sociales que se contraen en el seno de dicha sociedad: la relación, cualitativamente nueva, hombre-naturaleza pasa por la mediación de lo social.

Hegel desarrolla la concepción del hombre como producto de su trabajo, que Marx destaca en toda su importancia pero somete a penetrante crítica. Como la *Fenomenología del espíritu* es una historia de la conciencia, de las diversas formas que va tomando el saber que ella tiene de sí misma como su objeto, la dialéctica del sujeto y del objeto comprende diversas formas de relación, que van desde aquella en que el objeto se alza como extraño, contrapuesto al yo, hasta llegar al saber absoluto, en que se produce la identificación del sujeto que se ha asimilado por completo al objeto. La historia de la conciencia es la de sus enajenaciones sucesivas, que desaparecen finalmente en ese *saber absoluto* que es el espíritu conociéndose a sí mismo, presentándose a la conciencia como su objeto, de manera que, al desaparecer toda objetividad, no le queda en qué enajenarse. Siendo la esencia humana puramente espiritual, el mundo objetivo, la naturaleza, la sociedad son espíritu enajenado: la “objetivación” equivale a “enajenación”. “Enajenación” que se da en el reino del espíritu: la exterioridad del objeto es sólo aparente, pues no estamos ante una oposición entre el sujeto y un objeto exterior, sino entre la conciencia y el conocimiento que la conciencia tiene de sí misma. El trabajo humano que reconoce Hegel es “el abstractamente intelectual”.⁸ Y esa enajenación en la esfera espiritual terminará por el más perfecto trabajo espiritual —la ciencia—, o sea el *saber absoluto*.

Para Marx, en cambio, todo trabajo es “objetivación”, pero no necesariamente “enajenación”. En principio, por esa “objetivación” es como se trasciende la inmediatez natural hacia lo humano. Mientras Hegel “sólo ve el lado positivo del trabajo” —como medio de que el hombre cobre conciencia de su humanidad—, Marx no abstrae al trabajo como “el ser del hombre”, como “su esencia”, sino que mira la *situación del trabajador*. Y la “enajenación” o “alienación” recién aparece en determinada situación histórica; no es una desventura del espíritu, sino una forma concreta de las relaciones en la sociedad: cuando su trabajo deja de ser la forma de ascender de lo natural a lo humano, cuando sus productos no le pertenecen y ya no se reconoce en ellos sino que son “extraños”, “ajenos” a él.

Con el trabajo, el hombre superaba a la naturaleza no rompiendo con ella sino remontándose sobre ella en una doble forma: 1) *fuera de sí mismo*, transformándola, humanizándola; 2) *en sí mismo*, superando su vida instintiva puramente biológica, creándose por sí mismo unos sentidos *humanos*,

una sensibilidad *humana*. Ahora pierde esa esencia, y esos productos son su carencia, la negación de su calidad humana.

La caracterización del “trabajo enajenado” pasa en los *Manuscritos* por diversas *determinaciones*, extraídas de la relación inmediata, directa, entre el trabajador (el trabajo) y su producción en la sociedad capitalista. La primera se refiere a la *alienación del obrero en el producto de su trabajo*: “el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como *algo extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico se manifiesta como la *privación de realidad* del obrero, la objetivación como la *pérdida y esclavización del objeto*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.⁹

Dentro del mismo proceso, “el obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza*, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía*, y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general”.

La segunda determinación es la de la *alienación en el acto de producción*, en la propia actividad productiva. “¿Cómo podría el obrero enfrentarse al producto de su actividad como algo extraño, si no se enajenase a sí mismo ya en el acto de la producción? El producto no es, después de todo, más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa, la enajenación de la actividad de la enajenación. La enajenación del objeto del trabajo resume simplemente la enajenación, el extrañamiento inherente a la actividad del trabajo mismo”.

El trabajo, lejos de servir a sus necesidades humanas, se convierte para el obrero en una esclavitud, en una actividad que cumple obligada y penosamente. En ese trabajo se siente “fuera de sí mismo”, y sólo fuera del trabajo se siente dueño de sí. La “exterioridad” de ese trabajo se le revela al obrero en el hecho de que no es algo suyo sino de otro;

no le pertenece, y él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo sino que pertenece a otro.

De todo lo anterior se desprende una tercera determinación: *el trabajo enajenado hace que la vida "genérica" del hombre se convierta en medio de su vida "individual"*. En el capitalismo, el trabajo no es la satisfacción de una necesidad, sino el medio de satisfacer la necesidad primaria de conservar la existencia física del obrero: "la vida misma aparece como *medio* de vida". El hombre, ser consciente, hace de su actividad "vital", de su *esencia*, un medio para su *existencia*. El trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, lo despoja de su vida genérica.

El ser genérico del hombre se convierte así en un ser extraño a él, en un medio para su existencia individual: enajena al hombre su propio cuerpo y la naturaleza que le pertenecía, que era parte de él. Consecuencia es, también, la enajenación del hombre con respecto al hombre: al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al *otro hombre*.¹⁰

¿Cómo se presenta en la realidad el trabajo alienado? "Si el producto del trabajo no pertenece al obrero... la única explicación es que pertenezca a otro hombre que *no sea el obrero*". Y cuando el obrero se comporta hacia su propia actividad como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella "como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre". O sea, que toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que él se entrega (y entrega la naturaleza) a otro hombre.

EL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO

Si nos hemos detenido en ese breve repaso de cómo Marx planteó la enajenación del trabajo ha sido, en primer término, porque a partir de eso se puede comprender el concepto de alienación en los sentidos más amplios que le dieron Marx y Engels en su obra posterior. Y también porque esa alienación básica denuncia el carácter alienado y alienante de la sociedad burguesa, en la cual tratamos de dirigir la actividad revolucionaria mediante la verificación de las formas estructurales que asume la pérdida de la libertad humana.

En el mundo de la práctica real, la autoenajenación sólo puede manifestarse en la relación práctica real con otros hombres: la enajenación se

opera por *medios prácticos*. La relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y las relaciones totales de avasallamiento son sólo modalidades y consecuencias de aquella relación. De ahí que bajo la forma política de la liquidación de la condición asalariada va implícita la libertad de la sociedad en su conjunto.

En la sociedad capitalista la actividad humana se ordena en torno a una organización que escapa a su control porque las categorías de la economía burguesa (cambio, valor, mercancía, dinero, capital, etc.) no revelan sino que ocultan la naturaleza social de la producción y las relaciones reales entre las miembros de la comunidad. Las estructuras sociales, fruto de la acción de los hombres, adquieren autonomía con respecto a ellas y se desenvuelven de acuerdo a sus propias leyes internas. Todas las formas sociales parecen tener una existencia *natural*, más allá de la voluntad humana; el Estado, el Derecho, la moral, las ideologías aparecen envueltas en resplandores de eternidad.

Saber que el trabajo y la sociedad son alienados y que los valores capitalistas son míticos es un buen punto de partida, pero nada más: el conocimiento revolucionario es conocimiento de la práctica social y guía para la práctica transformadora, y eso quiere decir que hay que saber en qué consiste, cómo se presenta en cada una de sus formas específicas (económicas, políticas, ideológicas), cómo afecta a los hombres y a las clases. En esto vamos a insistir en el ejemplo de Marx, lo que no significa un exceso de didactismo sino una necesidad que es fácilmente comprobable: el conocimiento teórico de la filosofía marxista suele no originar una práctica revolucionaria sino una actitud alienada pero con justificaciones prestigiosas.

Si en la obra de Marx hay, obviamente, aspectos que dejan margen a la diversidad bastante amplia de interpretaciones, en cambio la tesis del presunto desdoblamiento en los “dos Marx” (con sus variantes de viraje o evolución desde el idealismo humanista primaveral a la sequedad de la materia, la economía y la ciencia) me parece uno de los mitos más desprovistos de sustentación. Porque basta tener en cuenta cuál era la concepción de Marx sobre el conocimiento científico para que los *Manuscritos* y *El Capital* no sean los términos de una antinomia, ni siquiera de una rectificación de visual sino expresiones de un pensamiento que se despliega en momentos que son constitutivos y no negaciones recíprocas. (A menos que se pretenda que la unidad de

pensamiento implique una trayectoria mental regular, metódica, serena, antidialéctica, lo que puede ser un criterio correcto aplicado, digamos, al doctor Balbín o al doctor Nicolás Repetto).

El análisis minucioso, penetrante, frío, objetivo, severo, del modo capitalista de producción buscaba no un registro de leyes como categorías científicas con un fin en sí mismas, sino desentrañar relaciones humanas escondidas tras las mallas de convivencia fetichizada y las explicaciones de las ideologías mistificantes. El humanista de los *Manuscritos* cumple la tarea científica que él mismo define como una rebelión del hombre real contra las estructuras que lo oprimen, buscando tomar conciencia de una enajenación y de las condiciones para eliminarla.

La praxis revolucionaria; desalienante por definición, alcanza superaciones cualitativas por el esclarecimiento teórico. La categoría de “alienación” tiene un valor instrumental que estoy tratando de registrar en toda su magnitud, especialmente en aquellos aspectos que se conectan directamente con el ámbito superestructural de la cultura. Su misma amplitud¹¹ predispone a las faltas de rigor metódico, a su empleo extrapolado del contexto teórico marxista, a su utilización como explicación metafórica de procesos complejos, como salida fácil para la opacidad de la historia.

Este repaso para ubicarlo con toda su plenitud en la teoría del socialismo era previo (y necesario) como presupuesto para esbozar los lineamientos de acción en lo cultural. Ante todo, y considerada la política revolucionaria en forma integral, la afecta *en tres formas esenciales*.

Primero, en cuanto contribuye a fundar una doctrina del hombre y de su libertad, del *hombre real* en su unidad indisoluble con la naturaleza y con los demás hombres, vale decir, en una situación histórico-social concreta.¹² Segundo, porque la denuncia de la explotación y la movilización de los explotados por medio del autorreconocimiento de su condición en la sociedad clasista encuentra nuevas evidencias, nuevas formas de la negación que sufren en su esencia humana. La política revolucionaria analiza, a partir de las relaciones de producción existentes y de las condiciones estructurales y de coyuntura, la opresión que sufren las clases subalternas, cuyos alcances no se agotan en los datos (por dramáticamente elocuentes que sean) del despojo económico.

Finalmente, y aunque eso forma parte todavía del reino de la esperanza, el contenido humanista de la construcción de la nueva

sociedad después del triunfo revolucionario debe estar en el espíritu de todas las fases de su política, dando lucidez a la justa violencia de los que se rebelan buscando la libertad. Ese humanismo, por cierto, es ínsito a la clase trabajadora, y no condicionado por la reaparición teórica de la categoría de la enajenación. Sin embargo, ésta lo enriquece y esclarece muchas facetas de las relaciones humanas. Y en todo caso, es parte de la valoración que hagamos de la experiencia revolucionaria mundial, tanto al considerar las negaciones de hecho de ese humanismo como para percibir las causaciones alienantes en los grandes errores y desviaciones.

Dejemos de lado las condenaciones de casos concretos (con la ponderación de los atenuantes admisibles en razón de las circunstancias históricas) y omitamos las aberraciones criminales del llamado “culto a la personalidad”. Lo cierto es que nadie niega que el régimen soviético, durante cierto lapso, olvidó sus fines últimos y sacrificó la teoría del socialismo, sustituida a veces por una teología política justificatoria de una práctica conservadora, a veces por un idealismo que relegaba la práctica a subproducto de una *Naturaleza* marginada de lo social. Esas creaciones de la falsa conciencia eran disfraces de una alienación en las cosas, o sea en el reino de la necesidad.

La relación entre los sacrificios gigantescos que demandaba la supervivencia de la Unión Soviética cercada y el objetivo final de lograr la libertad humana quedó olvidada, relegada, reducida a algunas ofrendas retóricas del florilegio formalista. Quiero decir, en lo que atañe a nuestro tema, que el plan quinquenal o la industria pesada, por ejemplo, de hecho fuera perdiendo su carácter de medios para cobrar una existencia mitológica de fines: eran los instrumentos con que el hombre construía su mundo y buscaba su libertad, pero, por una inversión maligna, esos fines humanos quedaron como resultados que se darían “por añadidura” en la producción de cosas materiales. Las “bases materiales” de la sociedad comunista usurparon a ésta última su carácter de fin supremo.¹³ Sabemos cómo eso se prestó a la propaganda capitalista, y poco nos importa: sólo los revolucionarios tienen derecho a pedir rendición de cuentas *desde los valores revolucionarios*.

No hay liberación a precio módico, y yo debería excusarme por repetir semejante lugar común: pero también hay quienes son “extremistas” por transferencia, abogados gratuitos para cualquier exceso que ocurra en tierras lejanas, mientras aquí ni siquiera son capaces de mancharse los

zapatos con barro si tienen que caminar unas cuerdas para firmar el manifiesto con que periódicamente se autorreivindican como “revolucionarios”. En cambio, los que verdaderamente se proponen la revolución, esos no son tan generosos con la sangre ajena y remota, porque no están jugando con abstracciones sino con posibilidades. Sea lo que fuere, aunque el stalinismo pudiera invocar el descargo de las circunstancias históricas (lo que no está en consideración aquí), esos atenuantes no pueden transportarse para anticipar indulgencias a nuestras revoluciones en proyecto.¹⁴

1. El stalinismo, desde este punto de vista, se caracterizó por la ruptura de esa unidad de teoría y praxis, negación del marxismo que ha merecido que la crítica lo caracterizase como “idealismo voluntarista” (G. Lukacs), “neo-platonismo” (G. Della Volpe), “pragmatismo conservador” (J. R. Vincent), etcétera.

2. Aclaración para puristas: salvo aviso en contrario, emplea los términos “filosofía” e “ideología” en su acepción común, y no en el sentido de “falsa conciencia”, “falsa representación de la realidad”, etc.

3. En 1927 se conoció la *Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho Público*, escrita entre 1841 y 1843; en 1932, la versión alemana de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y la *Ideología alemana*. También se conocieron con gran retraso la *Introducción de 1857* y los *Elementos de la Crítica de la Economía Política*.

4. Estoy resumiendo a grandes rasgos, como he dicho, el equívoco entre “parte de la socialdemocracia y el marxismo ortodoxo”, que las llevó a coincidir en el dualismo de Marx; no hacen a mi trabajo las diferentes interpretaciones de los *Manuscritos* por parte de los diversos analistas, que no admitirán estas reducciones esquemáticas ni la *equiparación* en un mínimo común denominador de todas las que han defendido la tesis de un cambio radical en el pensamiento de Marx.

5. En la publicación francesa de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Ed. Costes) faltaba el capítulo que trata del trabajo enajenado. Me he enterado por notas bibliográficas que la primera edición que se conoció en Alemania (Leipzig, 1932) era incompleta y con errores, y que se tradujo al francés y al español; presumo

que se trata de la misma edición francesa a que yo me refiero, que vendría a ser hermana gemela de la espantosa edición mexicana que vio la luz con siete años de retardo (Ed. América, 1939).

6. Punto de vista que es central en la denuncia de “Les Problemes actuels du marxisme” (Presses Universitaires, 1958). Expulsado del P.C.F., en la *Critique de la vie quotidienne*, París, 1960, el análisis de la “alienación” llega a aportes de los que ni siquiera sus críticos pueden prescindir en adelante.

7. En este proceso, un hecho fundamental es el Congreso sobre Kafka realizado en Udice (1963) con el patrocinio de los más altos institutos de cultura checoslovacos donde la revalorización del proscrito se apoya en la importancia que ha adquirido la alienación como tema del marxismo. Garaudy pronuncia allí un discurso en que expone los puntos de vista que luego desarrollará en las obras que revén sus antiguas posiciones dogmáticas.

8. Marx. *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*.

9. Todas las citas son de los *Manuscritos* económico-filosóficos de 1844, lo mismo que algunas frase, expresiones que van sin comillas.

10. Desde que “la relación del hombre consigo mismo sólo cobra para él existencia *objetiva, real*, mediante su relación con otro hombre”. (Marx).

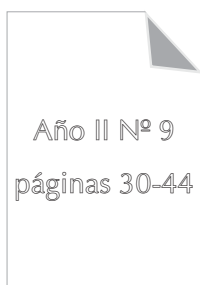
11. Según Lefebvre, designa “todo lo que se opone... a la realización del proyecto filosófico, entendido como investigación sobre las posibilidades del ser humano. Engloba todo la que prohíbe la realización de estas posibilidades: la virtual desalienación, el pleno reconocimiento de la plenitud”. *¿Es el marxismo, una filosofía?* (Ed. Fichas, Buenos Aires).

12. Las tesis sosteniendo* que en los *Manuscritos* se exponen los fundamentos de una antropología, han sido refutadas. En primer término, por el propio texto del *Manuscrito*.

13. Merece recordarse el famoso análisis de Sartre cuando el levantamiento de Budapest; su explicación de las alienaciones que condujeron a la política monstruosa de Geröe y Rakosi era, en lo fundamental, exacto, como lo demostró posteriormente el conocimiento de los hechos.

14. La Revolución Cubana tiene esa impregnación humanista que el “Che” Guevara formuló explícitamente: “El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria, pero al mismo tiempo contra la enajenación. Marx se preocupaba tanto de los hechos económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto “hechos de conciencia”. (Reportaje de Jean Daniel en *L'Express*.)

* Así en el original de J. W. Cooke



León Rozitchner

La izquierda sin sujeto

“En tanto que nosotros les decimos a los obreros: ‘Vosotros tendréis que pasar por quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y guerras nacionales, no meramente para cambiar vuestras condiciones, sino *con el fin de cambiaros vosotros mismos y volveros aptos para el poder político*’”.

Marx, 15 de setiembre de 1850

LA RIGIDEZ NO ES UN ATRIBUTO sólo de la derecha, así como el realismo no es una virtud que convenga siempre a la izquierda. Es fácil verificarlo: los que están a la izquierda —muchos de ellos— se complacen en hablar de las “leyes de la dialéctica”, de las “leyes del desarrollo económico”, de las “leyes de la lucha de clases” y de la “necesidad histórica de la Revolución”, todo lo cual encuentra su término en una certeza final: el necesario tránsito del capitalismo al socialismo. La lógica es aquí de hierro: cada revolución que triunfa confirma el determinismo de la historia. Pero ¿esta certeza es para nosotros suficiente? Porque, cabe preguntarse: cada revolución que no llega a realizarse, cada revolución que fracasa, ¿qué determinismo niega? ¿A cuenta de qué irracionalidad debe ser colocada? ¿Quiere decir, en resumidas cuentas, que no era entonces necesaria?

No es que querramos convertirnos en una excepción a la ley histórica. Sucede solamente que por ahora nuestra propia realidad nacional, así ordenada y regulada por esa necesidad irónica a la que también estaríamos sometidos, se niega tenazmente a seguirla sin más, para certificar lo cual basta una mera inspección de lo que a nuestro alrededor aparece dado. Pero lo dado, a pesar de que su rostro no sea el que promete la esperanza que racionalmente depositarnos en él, para el optimismo obcecado de cierta izquierda tiene necesariamente

que dejarse regular por estas leyes y esta necesidad exterior la cual, sin embargo, no alcanzamos a ver ni cómo ni cuando orientarán y dirigirán un proceso que nada por ahora anuncia. ¿Deberán ellos, los optimistas, quedarse empeñadamente con la racionalidad, para permanecer nosotros, que señalamos la carencia, atados a lo irreductible, a lo irracional? El punto común de partida es el siguiente: el “deber-ser” está, por definición, en este ser actual. Hasta aquí se justifica la confianza en la razón. Pero confesemos lo que ellos no se atreven, lo que nos falta para dar término al proceso: que no sabemos cómo ponerla en marcha, cómo hacer para hacemos cargo y cumplir esta obligación de cuya realización estamos, unos a otros, todos pendientes.

Para salvar el escollo parecería que esta izquierda optimista también está teóricamente a cubierto y tiene a las “leyes de la dialéctica” de su lado: ¿acaso no hay —se dice— *salto* cualitativo del capitalismo al socialismo? Pera ni tanto ni tan poco: ese salto no es un brinco que con la imaginación vayamos a pegar sobre el vacío. Ése salto imaginado es un tránsito real que, de no ser enfrentado, encubre con su vacío el trabajo y la reflexión que todavía no fuimos capaces de crear. Constituye, digámoslo, el núcleo de irracionalidad vivida que nuestra izquierda es todavía incapaz de reducir, de convertir en racional.

Para no perturbar la certidumbre racional en la que se apoya la ineficacia de izquierda, y que de alguna manera nos alcanza su propio consuelo, ¿deberemos acaso ocultar el abismo que separa nuestras esperanzas de una realidad que no se deja guiar, lo comprobamos a diario, por el modelo con el que la pensamos? Porque el fracaso y los zig-zag de la izquierda, los pseudopodios que emite hacia afuera para reconocer sus posibilidades de acción, la heroicidad individual o de grupo que segrega e intenta iniciar el proceso por su cuenta, vuelven a señalar la carencia de una elaboración común, de un sentido pensado en función de sus fuerzas y de su realidad: sacrificio estéril que puede ser grato al auto-aprecio que tenemos para con nosotros mismos, pero no ante la objetividad precisa de los hombres.

El hecho al cual llegamos, por demás decepcionante, es éste: par más que juntemos todas las racionalizaciones parciales de la izquierda, con todas ellas no hacemos una única racionalidad valedera. ¿No será esta inadecuación la que impide que la realidad vaya a la cita que nuestra racionalidad quiso darle?

Debería ser evidente que las interpretaciones teóricas reducidas a lo político-socio-económico no bastan para justificar el hecho de que la revolución, tan esperada entre nosotros, no haya acudido a las innumerables citas que la izquierda le dio. Todas éstas son explicaciones con exterioridad, donde la distancia que media entre el contenido “objetivo” —datos económicos, políticos, históricos, etc.— hasta llegar a la densidad de nuestra realidad vivida, deja abierto un abismo de incompreensión que no sabemos cómo llenar. ¿Qué agregar a la necesidad ya descubierta a nivel teórico en la experiencia histórica del marxismo para que sea *efectivamente* necesaria? ¿Cómo llenar ese déficit de realidad por donde las fuerzas represivas y la inercia de la burguesía desbaratan, entre nosotros, toda teoría revolucionaria? ¿Cómo producir esa síntesis que nos lleve al éxito, cuya fórmula racional, el apriorismo revolucionario parecería habernos dado, pero que no nos llega con los detalles precisos que permitan encaminarla en la sensibilidad de nuestro propio proceso social? El problema sería éste: el marco “formal”, teórico, de la revolución socialista, que juega para nosotros como un *a priori* —puesto que no surgió de nuestra experiencia sino de una ajena— está ya dado, para todos, en su generalidad. Pero su necesidad efectiva sólo aparecerá para nosotros *a posteriori*, cuando nuestra experiencia lo certifique: cuando realmente la revolución se haya realizado. Pero si vamos viendo que la racionalidad ya dada, tal cual la recibimos, no nos sirve para hacer el pasaje a la revolución ¿para qué confiar en ella, podría preguntarse, puesto que sólo se la descubriría como necesaria sólo una vez que la revolución fuese hecha, pero mientras tanto no? Entre lo pensado y lo real estamos nosotros, absortos en el pasaje. Así sucede con la “novedad” que nos sorprende en cada revolución inesperada: estalla allí donde la necesidad racional en la forma general con que la utilizamos, no establecía la imperiosidad de su surgimiento. ¿Cómo, entonces, fue posible? ¿Fue la suya una irrupción contra la razón? Y si no, ¿quién creó la nueva racionalidad de ese proceso innovador? ¿Cómo fue posible que nuestra racionalidad no la contuviera? Se entiende que con esto no queremos negar la racionalidad marxista; sólo queremos mostrar que una racionalidad a medias es a veces más nefasta que la falta completa de racionalidad. Y por eso nos preguntamos: ¿no será que pensamos la revolución con una racionalidad inadecuada? ¿No será que vivimos la racionalidad aprendida del proceso revolucionario fuera del contexto

humano en el que la racionalidad marxista desarrolla su pleno sentido? ¿No será que estamos pensando la razón sin meter el cuerpo en ella?

La pregunta que me planteo, necesariamente teórica, es entonces ésta: ¿de qué modo comenzar a comprender esta realidad, de qué modo modificamos para hacer surgir en su seno ese futuro revolucionario que, preciso será reconocerlo, somos por ahora tan incapaces de promover como de despertar en los demás? ¿Cómo hacer para que lo que cada uno de nosotros asimila de esta realidad cultural nos hable, nos forme, nos prepare como hombres incompatibles con esta realidad misma que sin embargo nos constituye? El problema es temible: ¿cómo poder producir nosotros lo contrario de lo que el capitalismo, con todo su sistema productor de hombres, produce? Dicho de otro modo: ¿cómo remontar la corriente de la disolución, esta degradación de lo humano que parece estar inscrita en la necesidad de su desarrollo? ¿Cómo introducirnos nosotros en ese breve margen que, entre sístole y diástole, se abre en cada hombre como para que la revolución sea sentida como su *propia* necesidad?

I

Tratemos, a partir de este planteo, de comprender sintéticamente el problema que enfrenta toda “cultura revolucionaria”. Si el objetivo que se persigue es la formación de hombres adecuados al *trabajo* de realizar la revolución, sabemos entonces proponer algunos supuestos básicos que no se detengan sólo en el plano político sino que deben alcanzar también al sujeto que interviene en él.

1) *La cultura capitalista es desintegradora, a nivel del individuo, del proceso de integración que, en niveles parciales, promueve.* Esta distancia que media entre lo que el sistema de producción hace, y lo que el individuo conoce, le introduce este carácter disolvente de su propio sentido. A nivel individual significa que el proceso social, que se realiza merced a la contribución de todos los hombres que forman parte del sistema de producción, no puede ser aprehendido ni pensado en su unidad por ninguno de ellos: sería revelar el secreto de su desequilibrio y de su aprovechamiento. Pero esta unidad real que se oculta y se deforma exige, para desarrollar sus contradicciones y objetivarse para los hombres, la toma de conciencia de quienes la integran. Más sucede que el sistema también formó al sujeto mismo que debe

pensarlo. La tarea no es simple: para lograrlo es preciso vencer el determinismo de clase que lo abstraigo al hombre de su relación con la totalidad del proceso: devolverle lo que el sistema le sustrajo. La eficacia que buscamos para actuar dentro del sistema capitalista requiere tornar evidente la estructura del campo total en el cual cada acto se inscribe.

2) *Las “soluciones” capitalistas mantienen la persistencia en el desequilibrio y la desintegración.*

Esta necesidad de superar la contradicción en la que los individuos de una clase se encuentran respecto de otra, se halla sometida a formas de solución oficiales, respecto de las cuales las verdaderas soluciones aparecen como clandestinas y fuera de la ley. Las soluciones ratificadas por la cultura burguesa, adecuadas a sus categorías de ordenamiento y de acción; son las que mantienen, en vez de resolver, estos desequilibrios. El individuo sometido al sistema de producción capitalista —producción de objetos tanto como producción de ideas— encuentra preformados en la cultura que recibe —en sí mismo— aquellos modelos de solución que vuelven nuevamente a sumirlo en el conflicto y a condenarlo a la frustración y a la falta de salida.

3) *La desintegración producida por el sistema capitalista forma sistema con el hombre desintegrado en el cual el capitalismo se objetiva.*

Desintegrar al hombre significa introducir en él, como vimos, la imposibilidad de referirse coherentemente al mundo humano que lo produjo.

Es, por otra parte; impedirle tomar conciencia de su propia unidad como centro integrador de toda referencia al sistema que sin embargo pasa por él. El hombre escindido de la cultura capitalista —en cuerpo y espíritu, en naturaleza y cultura, en oposición a los otros, y todo dentro de sí mismo— sólo puede adaptarse y establecer escindidamente su coherencia con la estructura del mundo burgués al cual refleja. Esta falsa coherencia, la única ofrecida como posible, deja fuera de sí, como ilícita, la única esencialmente humana: la que se basa en el reconocimiento del hombre por el hombre.

Algunos niveles de este proceso de sometimiento están ya sujetos a la crítica —por ejemplo, en la estructura económica, política, pero aquí mantienen su sentido sólo dentro de la abstracción científica capitalista, sin sintetizarla a nivel humano. Por el contrario, en otros niveles

este trabajo crítico todavía no fue hecho: aquél, por ejemplo, que analice la correspondencia y la homogeneidad que existe entre *a*) el individuo producido por la cultura burguesa y *b*) las formas justificatorias del proceso de explotación que esa cultura adopta a nivel de las formas de la afectividad, de las categorías de la acción y del pensar, etc. La dificultad de este análisis es evidente: significa la puesta en duda radical de uno mismo y reconocer hasta qué punto, profundamente, hemos sido constituidos por ellas.

4) *La salida de la contradicción en la que estamos viviendo no puede ser pensada con la racionalidad burguesa; debemos descubrir una racionalidad más profunda que englobe en una sola estructura, partiendo desde la experiencia sensible de nuestro propio cuerpo, nuestra conexión perdida con los otros.*

La única salida —pensada a nivel teórico y más general— consiste en suplantarse el ordenamiento humano burgués (contradictorio no solamente a nivel lógico, sino destructor del hombre a nivel humano) por una racionalidad y organización revolucionaria (coherente en ambos niveles) que le permita al individuo concebir ese comienzo de coherencia que dé sentido revolucionario a su actividad en todos los niveles de la realidad social. Este proceso no abarca sólo el sistema económico de producción, sino también el orden que aparece en las categorías de pensar y de sentir que genera a nivel individual.

Cuando hablamos de racionalidad no nos referimos entonces a la racionalidad abstracta, puro esquema ideal que ningún cuerpo anima; sino a una teoría que, en tanto esquema de conciencia, englobe lo sensible del individuo, su forma humana material, hasta alcanzar desde ella un enlace no contradictorio con la materialidad sensible de los otros. Esto requiere, como objetivo, el tránsito hacia un sistema humano de producción que *le dé término*.

5) *Es preciso que el individuo revolucionario se descubra como fuerza productora, pero no sólo en el nivel político-económico, para incorporarse materialmente a la crisis del sistema.*

Marx no habla sólo de las condiciones materiales de producción en el sentido “economicista” de los términos: toda sociedad humana no es productora básicamente de cosas, sino productora de hombres. Todo sistema de producción entra en crisis porque su producción de hombres,

que involucra la producción de las cosas y las técnicas y las relaciones adecuadas (hombres divididos, hombres sin satisfacción, hombres sin objeto) producen la crisis. Fuerzas productivas y formas de producción son formas humanas. Es verdad que el sentido de la producción de hombres se revela en el modo como los hombres se objetivan en las cosas: en cómo las producen y son, indirectamente, producidos por ellas. Aquí nos volvemos a preguntar: ¿hemos desarrollado, nosotros, los que militamos en la izquierda, nuestra propia fuerza productiva? ¿O estamos, privilegiadamente, al margen del sistema de producción?

6) *El descubrimiento de la racionalidad revolucionaria requiere descubrir la contradicción instaurada por la burguesía en el seno del hombre revolucionario.*

La cultura burguesa, se va viendo, abre en el hombre un ámbito privado, íntimo —unido a lo sensible— separándolo del ámbito social —el orden racional, lo externo— que sin embargo lo constituyó. Mantener esta separación en el militante de izquierda, dejar librado a la derecha lo que se piensa que es efectivamente el nido de víboras del sujeto, significa introducir y sostener un componente irracional en el seno de una racionalidad que engloba sin comprender, tanto lo objetivo como lo subjetivo. Y esto a pesar de que esta racionalidad pretenda pasar por revolucionaria. Semejante separación, en el centro mismo del hombre, lo desconecta del proceso histórico que lo produjo. Esta racionalidad al garete, excéntrica, que nunca encontrará entonces la tierra firme de una subjetividad, queda a merced de toda autoridad y sirve de ingenuo apoyo a toda política oportunista en el seno de la izquierda. Escisión que nos condena a buscar la coherencia racional en el orden social —proceso de producción económica, científica, etc.— sin poner la propia significación personal en el proceso, nos lleva a la búsqueda de una comunidad humana posible pero abstracta, sin contenido, que desaloja el índice subjetivo que aparece en lo sensible —a la persona misma en lo que tiene de más propio— como punto de apoyo para alcanzar los fines proclamados. Sólo le queda una racionalidad aprendida, coagulada, para alcanzarlo. Lo subjetivo, lo contenido, lo aparentemente irreductible a los otros porque se transforma en el lugar de la desconfianza, se convierte así, aún dentro de la izquierda, en un ámbito clandestino donde se elabora la dialéctica cómplice del compromiso, de lo no confesable ni transformable: aquello que persiste

igual a sí mismo pese a todo proyecto político y a todo cambio social. Aquí se yerguen, indomables, las categorías burguesas que perseveran en el revolucionario de izquierda. Y son estas mismas categorías, que se pretendía haber radiado, las que siguen determinando la ineficacia de izquierda: porque nos dejan como único campo modificable lo que la burguesía estableció como objetivo, como visible, como externo: ese campo social sin subjetividad, sin humanidad, donde el hombre —a medias, incomprensible para sí mismo, inconsciente de sus propias significaciones y relaciones— mira y actúa sin comprender muy bien quién es ese otro con el que debe hacer el trabajo de la revolución. Así podremos darnos la presunción de actuar, hasta de jugarnos la vida, pero en realidad mantenemos tajante, burguesía mediante, la oposición creada entre el sujeto y la cultura, que es el fundamento de la alienación burguesa. La forma cultural burguesa nos separa, contra nosotros mismos, desde dentro de nosotros mismos.

7) La incorporación del sujeto de la dialéctica revolucionaria es un momento necesario en el descubrimiento de la verdad del proceso.

Toda cultura revolucionaria debe, entonces, volver a anudar esa relación fundamental quebrada en el sistema escindente y dualista de la burguesía para que el individuo pueda convertirse él mismo en índice cierto, en creador y verificador de la realidad.

El descubrimiento de esta relación que yace oculta en nuestra cultura no se da inmediatamente: es, como sabemos, producto del análisis, de una experiencia reflexiva que enlaza lo visible a lo invisible —quiero decir, a lo que por no verse tampoco se sabe. Pero es preciso agregar que no es producto de cualquier análisis, sino de aquél que liga al sujeto con la actividad transformadora de la realidad, cosa que sólo se logra en función de una organización racional revolucionaria. Porque esta organización es el único ámbito de conocimiento que, desbaratando los falsos límites racionales de la burguesía; comienza a elaborar una racionalidad adecuada a la solución de sus contradicciones, puesto que es el único que contiene la necesaria modificación de todo el sistema para darles término.

8) No hay tránsito de la racionalidad abstracta de la burguesía hacia la racionalidad concreta revolucionaria si el sujeto mismo no es el mediador en quien este nuevo ordenamiento comienza a surgir como posible.

La organización revolucionaria que, concebida como organización política, gana paulatinamente todos los campos de la realidad social y los engloba en una actividad única —económicos, gremiales, científicos, familiares, etc.— no hace sino extender y prolongar esta racionalidad incipiente que tiene, en tanto proceso de verificación, la forma de hombre. Es precisamente en esta *forma humana* donde la necesidad sensible, pero acordada a los otros, verifica su entronque con las formas racionales de producción.

Sintetizando: toda cultura revolucionaria supone el descubrimiento de la escisión, de la incoherencia y del conflicto individual a nivel del sistema productor de hombres de la burguesía. Pero queremos acentuar aquí sobre todo otro aspecto: también supone descubrir la tenaz persistencia de las categorías burguesas en el sujeto revolucionario — y que no se corrigen por la sola participación en un proyecto político de mortificación del mundo. Este peligro caracteriza a nuestras formaciones de izquierda: como no hemos podido pasar a la realidad, nos encontramos aún realizando la tarea de tornar concreta nuestra decisión, que se mantiene todavía a nivel imaginario: pasar de nuestra pertenencia a la burguesía hacia el ámbito de la revolución. Pero puesto que todavía no hemos encontrado cómo hacerlo y, por lo tanto, *necesariamente* formamos sistema con el sistema de burguesía, no hemos podido verificar la certidumbre de este pasaje. Lo que planteamos viene a querer decir lo siguiente: ¿cómo darnos un índice objetivo para leer nuestra inserción efectiva en el proceso revolucionario? Muchos, por el mero hecho de la militancia, ya lo tienen resuelto. Pero participar en las diversas organizaciones de izquierda no es una garantía para afirmar que estamos en la verdad del camino. Y podríamos agregar: la lectura “científica” de la realidad objetiva aunque sea “Marxista”, tampoco es un signo suficiente, si bien es necesario, pues siempre será una lectura en perspectiva —para mí, para varios, para un partido— respecto de aquéllos en quienes esos índices adquieren relevancia y significación.

En este trabajo acentuaremos los caracteres que definen la actividad del sujeto. Este acentuamiento tal vez nos lleve a pecar por exceso, puesto que pondremos como fondo, sin destacarlos, los procesos colectivos ya suficientemente subrayados por la actividad crítica de la izquierda.

II

Por qué se necesita la radicalización de lo subjetivo en el proceso revolucionario.

Si creyéramos en la cultura revolucionaria a la manera como la burguesía cree y ejerce su poder de formación de hombres, la cosa sería fácil: bastaría con darle al sujeto aquello que, proviniendo de la cultura, sirve para ubicarlo en el proceso de la división del trabajo social, precisando su tarea y colocándolo en su sitio.

Pero no es ese el objetivo de la izquierda. Mediante este procedimiento los fines burgueses se logran, pero los fines marxistas se pierden: no se lo convierte al sujeto en activo reorganizador de la cultura que asimila. Por el contrario, se lo pasiviza. No hay misterio en este resultado: la ideología burguesa que atraviesa toda nuestra cultura es la contraparte necesariamente adaptada a un sistema de producción que requiere del sujeto una adhesión plena y limitada a los objetivos del sistema. Esta ideología se hace sustancia en el sujeto, se encarna como modo de ver en él: no le permite hacerse cargo de su propio proceso de formación. La ideología burguesa remacha la adhesión del sujeto al mundo que lo produjo, haciendo que su conciencia prosiga, inmutable, el camino de su "naturalidad": su vida es directamente histórica, no toma conciencia de su llegar a ser consciente; refleja meramente el mundo que la produjo. Esta vida que se asienta en la ingenuidad de su cultura considerada como absoluta es la conciencia inmediata, sin reflexión, que no introdujo en su propia actividad consciente aquello que le permitiría su pleno ejercicio: el saber de la formación de sí misma. Queremos decir: no deshizo la trampa de la cultura que la formó. El sujeto no se convierte aquí en el lugar en el cual se elabora la verificación de la cultura. ¿Cómo podría hacerlo si la adecuación aparece para él invertida? Su persona no está adecuada al mundo, piensa porque el mundo la introdujo —lo cual le permitiría modificarla modificando al mundo— sino porque coincide, *milagrosamente*, desde el punto de vista del sujeto, con la estructura social. Tal para cual: la propia subjetividad es confirmación de la ancha y común objetividad. Este aparente milagro de la adecuación del individuo a la burguesía, que inmoviliza la subjetividad, encuentra su plácida confirmación en la afirmación de sí mismo como absoluto, certeza de ser que se confunde con la permanencia acorde del mundo objetivo capitalista.

Pero las cosas no varían solamente porque se haya cambiado la coincidencia “milagrosa” del sujeto con el mundo capitalista por la coincidencia “milagrosa” con el mundo de la revolución. Primero, porque el hombre que quiere hacer la revolución viene de la burguesía, y si hubiera coincidencia inmediata, sin proceso, entre lo subjetivo de la persona burguesa y lo objetivo de sus ideales revolucionarios, señal sería de que estamos en un equívoco: no podemos con el ser burgueses darnos sin más una estructura racional revolucionaria verdadera a nivel político: con el contenido sensible burgués no podemos encontrar la forma revolucionaria adecuada. Este tránsito es un trabajo, pero no delegable: para realizarlo debemos participar en una dialéctica que elabore el pasaje y, movilizándolo las significaciones vividas en nuestra propia formación burguesa, las debemos hacer participar en un proceso paulatino de modificación. No hay una fórmula para todos; el tránsito es necesariamente único porque cada uno tiene, por sí mismo, que deshacer el sentido que aparece dado en un orden, e inscribirlo en otro. Aquí se abre el ancho mundo de las complicidades y renunciamentos, que no siempre nos atrevemos a enfrentar. Porque este proceso significa, al mismo tiempo, modificación de todo el contenido subjetivo, de las estructuras racionales y afectivas de toda la persona de izquierda, ¿cómo podríamos decir que hay una racionalidad que desde el individuo se prolonga para continuarse, coherente, con la revolución, si la razón no deshace las trampas de nuestra clandestinidad y nos ordena de otro modo? Esta clandestinidad que la burguesía abrió en nosotros no es solamente el lugar de la complicidad: es la morada del deslinde histórico, de una temporalidad que sentimos infinita, radicalmente opuesta a la histórica, porque es el lugar de la ensoñación donde yacen todos los anhelos incumplidos, todas las frustraciones abandonadas (hacia afuera) pero conservadas (hacia adentro). Pasar de lo infinito a lo finito, de lo imaginario a lo real: esta tarea antes asignada a los dioses, esta conversión del cielo propio en la tierra común es, ni más ni menos, la cura que la revolución trae al hombre. Sí, es cierto que parece exagerado: pero ¿cómo el hombre enfrentaría por la revolución la muerte si en ello no le fuera la vida?

Volvamos nuevamente a la formulación más general: para ir con nuestra conducta incidiendo en el mundo de la burguesía para arrastrarlo hacia la revolución no hay otra salida: tenemos que convertirnos, a partir de las formulaciones más amplias que la teoría y la actividad

revolucionaria nos adelante, en el lugar activo de la verificación de las estructuras burguesas sobre las cuales nos toca incidir. Y esa primera encarnación de la estructura burguesa que enfrentamos, ¿no lo somos, acaso, nosotros mismos? ¿No somos, al mismo tiempo, obstáculo y remoción? ¿No hemos sido, de punta a punta, de pelos a uñas, hechos por ella? Pero no decimos que haya que modificarse *primero* uno, para pasar luego a lo otro. Decimos que en la modificación que perseguimos en el mundo debemos jugar nuestra propia transformación: debemos objetivarnos hasta tal punto en lo que hacemos como para enardecer las cosas del mundo, porque habremos pasado nosotros mismos a las cosas. Lo contrario sería condenarnos a la ineficacia, o creer que basta con el esquemita racional de la teoría marxista para actuar en la actividad política, mientras se posterga esa otra modificación sensible para tiempos de menor urgencia. Justamente lo mismo que hace la burguesía con los principios ideales siempre transgredidos: el ser del hombre podría esperar hasta que termine el proceso revolucionario y todo, entonces sí, esté preparado para recibirlo. Hasta que nos sorprenda la muerte.

Sospechamos que sin esta transformación el proceso no es efectivamente revolucionario. Sostengo que sin modificación subjetiva, sin elaboración de la verdad de la situación total en la que participa el hombre, no hay revolución objetiva. En todo caso: no hay revolución en el sentido marxista.

Para resumirlo en pocas palabras: pasar de la cultura burguesa a la cultura revolucionaria significa enfrentar la siguiente dificultad básica:

1) describir la contradicción del sistema burgués en todos los niveles de la producción social (económico, político, moral, etc.);

2) descubrir la permanencia de la contradicción, la permanencia de la estructura burguesa, *en el individuo mismo que adhiere al proceso revolucionario.*

Podríamos pensar que la primera dificultad; aunque parcialmente, se ha ido resolviendo. Pero el sentido con que fue resuelta depende, es forzoso, de cómo se haya enfrentado la segunda dificultad. Pensamos que si tampoco se realizó entonces bien la primera tarea, esto sucede porque de todo el proceso de tránsito de la burguesía a la revolución falta realizar el segundo movimiento: *ver cómo la burguesía está en nosotros como un obstáculo para comprender y realizar el*

proceso revolucionario. Afirmo, en una crítica que también me incluye personalmente, que no hemos tornado a la propia transformación en campo de experiencia de la teoría y de la práctica revolucionaria. Que hemos permanecido, aceptémoslo o no, en la escisión.

III

La racionalidad teórica revolucionaria no establece la adecuación precisa del individuo a la historia; nos da sólo el esquema de una adecuación posible.

No se diga que esta necesidad —que el sujeto y lo subjetivo esté presente— es una complicación burguesa. Seamos coherentes. Si creemos que hay ya una racionalidad teórica revolucionaria que no requiere encontrar su término creador en el sujeto, ¿qué concepción del hombre aceptamos? Volvemos lisa y llanamente al dualismo que divide al hombre en sensibilidad propia y racionalidad externa, que abre un abismo entre lo subjetivo y lo objetivo. ¿Como enlazarlos luego, como hombres plenos, en el sistema de producción, en la creación del proceso histórico? Porque tanto en el burgués como en nuestro revolucionario el verdadero mundo no está *todavía* constituido: por más que el primero compense el déficit de una régimen humano siempre en defecto por medio de la exaltación de los principios, o por más que el segundo proyecte sobre esa misma realidad una modificación radical que la haga visible. Pero ambos nos asentamos, por ahora, sobre una *misma* realidad. La distancia que media entre el principismo burgués y la imaginación revolucionaria consiste en que el primero no se proyecta modificadoramente sobre el mundo hasta encontrar las condiciones de su transformación, mientras que el revolucionario sí ¿Siempre sí? No; el hombre de izquierda sólo lo alcanza si en función de la racionalidad revolucionaria sujeta y extiende su imaginación hasta tornarla en cuasi-real, solamente si descubre el contenido de su imaginación en lo posible que la realidad sugiere, y que sería precisamente lo que le falta para transformarla en realidad plena. Se hace pasar lo interior a lo exterior si conecta lo imaginario con lo real. Pero esto sería válido si es la suya una imaginación que no retorna al infinito del intimismo burgués, si no recuesta sus anhelos uno a uno en los nichos de la intimidad donde yacen las ilusiones perdidas: si es la suya una imaginación que da la cara, la propia y se atreve a enfrentar afuera la

carencia que antes se reservaba para adentro. En otras palabras: se adecua al tiempo y espacio histórico preciso de la necesidad humana, aquello que desde los años y los días de los hombres descende para insertarse en el latido del propio tiempo sensible. Por eso decíamos que había que poner el cuerpo: porque este tiempo y este espacio no es el de las “categorías *a priori* de la sensibilidad”. Es el tiempo y el espacio con el cual la corporeidad, la experiencia sensible vivida en el medio de los otros, llena a la racionalidad abstracta con la sustancia de su propia vida: le da su propia forma y la hace descender entre los hombres.

Es lo que pasa, por ejemplo, con el estudio de la lógica formal científicista y la lógica dialéctica. La primera puede ser estudiada con el fondo de neutralidad y objetividad científica de las ciencias exactas que analizan objetos naturales, pero la segunda sólo puede ser comprendida si el fondo implícito sobre el que se apoya su estudio es el sujeto mismo que analiza. El tronco del sujeto histórico se prolonga en las nervaduras que, desde él, sostienen la hoja menuda de su pensar. A la lógica formal podemos estudiarla teniendo presente sólo la forma de la cosa; el sujeto, personalmente, estorba. A la segunda sólo si partimos de la forma humana: básicamente, de aquél que la hace suya y la ejerce como prolongación de su propia eficacia. La primera se apoya en la escisión cuerpo-espíritu; la segunda requiere la solución del dualismo y la tensión hacia la unidad en el hombre que la piensa. Pensar es ya una praxis. Con la dialéctica del proceso histórico pasa lo mismo, podemos analizar un proceso con el cuento de cómo fue, y la teoría que me dictan de cómo hacerlo. Pero el tránsito hacia el entronque con la historia sólo se descubre desde el sujeto mismo que asume el proceso histórico, que enlaza el sentido de su conflicto individual con la experiencia social que los produce. Volvemos entonces a preguntarnos: ¿es acaso necesario este sujeto que vuelve por sus fueros? ¿Podemos prescindir de él en el proceso político, conformándonos con que sólo se adecue a la racionalidad externa que sabemos, se le dice, es “científicamente verdadera”, aunque sea marxista? Porque toda verdad humana es aproximada, pero en este sentido: que requiere que el hombre que la comprende *se aproxime* al fenómeno. Y la aproximación al fenómeno, la adecuación que cierra el momento de la comprensión, consiste en que en el sujeto *se une lo racional y lo sensible*: él es en quien se complementa la universalidad de la teoría con la particularidad del acontecimiento. Esa “ciencia” que no requiere

la forma del hombre histórico para encontrar su verificación es lo que se llama metafísica: mensaje que el hombre emite pero no crea. Por eso el marxismo necesita, en cada momento de la acción, la actualización de la teoría y la práctica, de adecuadores de la forma teórica a la materia histórica. ¿Y si no, quién? ¿Ud., tal vez, que me está leyendo, y que por una extraña prerrogativa que nadie le concede, conforma en su cabeza la forma de mi destino?

Recordemos cómo comienza Marx su crítica a la economía política: “Nosotros, dice, partimos de un hecho económico contemporáneo”. Partimos de lo contemporáneo ¿se entiende? De allí donde estamos, tanto Ud. como yo, reunidos, habitando con los otros un mundo común. ¿Para qué esta contemporaneidad, esta reivindicación de lo perceptivo que nos enlaza en un común tiempo y espacio, a no ser que sea aquella que nos permite verificar, con nuestro propio enlace sensible, que nos enlaza a los otros, la máxima *densidad* de mundo frente un pasado que sólo la imaginación retiene y a un futuro que no existe todavía? Esta preeminencia de lo actual, que da sentido a todo proceso, señala la preeminencia del enlace material del sujeto con el mundo humano material, el *lugar* de la verificación común. Volvemos otra vez: quiero señalar este mismo sitio donde está Ud. y donde estoy yo junto con los demás. ¿Se entiende que Ud., tanto como yo de la suya, necesita de mi perspectiva para dar término a su conocimiento? ¿Que todos estamos en la historia por derecho propio?

¿Qué debe hacer aquél que pretende modificar la realidad? Básicamente lo siguiente: no guiarse simplemente por las prácticas ratificadas por la burguesía, puesto que éstas contienen sólo los caminos trillados: modos de acción definidos culturalmente en cuanto a los objetivos a obtener y a los medios que se deben emplear. Una especie, por lo tanto, de “instinto social”. Negando este modo canónico de ser, debemos recuperar un contacto, una *pregnancia* con la realidad que no es la que se requiere para efectuar un acto a nivel de la práctica convencional. Diferenciamos entre práctica y praxis. La práctica se realiza mediante la lectura de índices de adecuación al objeto que presupone, como punto de partida, una concordancia básica con la cultura. Estos índices son *saliencias* indicadoras que, sin transformar nuestra propia realidad individual, nos permiten repetir conductas que hasta ahora han sido eficaces dentro del orden de mundo burgués. Pero si necesitamos modificarnos para poder emprender conductas

que apunten a modificar *toda* la realidad, necesitamos entonces quebrar el *marco* que para las modificaciones meramente prácticas (congruentes con la estructura burguesa) nos impone su cultura. Ese marco, en el cual inscribimos nuestra eficacia, somos nosotros, individual o colectivamente, quienes lo proyectamos sobre la realidad, que en tanto tal da para todo: para continuar la forma de ellos, para construir tal vez la nuestra. Para quebrar ese camino debemos aprender a ver y a enseñar a ver: debemos romper sus índices de realidad, que son congruentes con el mantenimiento de su orden; debemos comprender, a la luz de la teoría y de la organización revolucionaria, la manera de hacernos converger a la realidad y ordenarla de otro modo. De allí la tarea tanto política como cultural que se requiere: hay que ir deshaciendo las significaciones coaguladas por la burguesía y con las cuales los hombres deforman su propia realidad y se perciben falsamente a sí mismos dentro de ella. Hay que ir detectando paso a paso los núcleos de obstrucción racional sobre los cuales la burguesía se asienta, sobre los que todos reposamos, porque viven irreductiblemente tanto en ella como en nosotros. Hay que ir deshaciendo la “forma” burguesa, desmigajando su armadura hasta hacerla sensible e intolerante. Hay que volver a hacer sentir lo que se debe pensar, pero hay que volver a pensar profundamente para recomenzar a sentir y salir del entumecimiento.

Desde una perspectiva revolucionaria debemos crear entonces una nueva racionalidad que se adose a la materialidad de nuestra situación, abrace su forma y haga brotar de ella, como posible ya contenido, su futuro. Entonces los índices con que la percibimos ya no serán los mismos; ni el tiempo de la realización revolucionaria ni el espacio de su actividad serán aquellos que amojonaban el contorno vital de la burguesía. Ni siquiera entonces la percepción de nuestros propios límites serán idénticos: se abre aquí una experiencia que expande la contención que la burguesía anudó en nosotros para hacer acceder la posibilidad de un nuevo enlace. Con las categorías burguesas que ordenan nuestro modelo de ser personal no resulta posible pasar de la práctica burguesa a la praxis revolucionaria, aunque sólo sea porque en la segunda se abre un riesgo, un peligro, un fracaso posible que linda con la muerte y que la primera no contiene. En la burguesía la muerte es un accidente que sobreviene; en la revolución una posibilidad que vamos reparando.¹

Pero a veces es también posible hacer como si hubiéramos pasado de la una a la otra: basta con ingresar a una comunidad revolucionaria institucionalizada donde la elaboración de las praxis, que viene dada desde afuera, desde lo internacional, se confunde con la mera práctica: una adhesión más riesgosa pero que siempre, en última instancia, ocultará el riesgo de tener que destruir en sí mismo lo que más profundamente da miedo: los límites de la burguesía, que se confunden con nuestro propio ser.

Resumamos. En nuestra situación actual que pretende preparar el advenimiento de la revolución, ¿quiénes son los encargados de establecer la congruencia entre los índices de realidad y los objetivos revolucionarios que se persiguen?

Precisamente nosotros mismos que *generalmente tenemos una estructura adecuada sólo a la realización burguesa de esos objetivos*. No nos engañemos que la cosa no es tan fácil. La teoría revolucionaria requiere, para darse el campo de una actividad que persiga objetivos que no están inscriptos a nivel de los objetivos burgueses, *modificar la propia estructura individual para buscar esa nueva adecuación*. El individuo debe hacerse el *mediador* entre la racionalidad teórica y la realidad sensible: la hace acordar, penetrar, conformarse al acontecimiento, la va llenando con su propia sustancia personal hasta hacer que adquiera realidad, hasta que se encarne en el proceso histórico. Porque en su generalidad, en su abstracción, la teoría revolucionaria no es sino un esquema formal cuya amplitud, de prolongarse sin esta adecuación, se adosaría a la realidad sin modificarla. ¿Es el resultado a que nos lleva? Muy semejante al que persigue la burguesía: una buena conciencia de izquierda más.

IV

Cada militante, en la organización, debería vivir la racionalidad revolucionaria asumiéndola como una actividad que él mismo contribuye a revelar. Esta racionalidad vivida carecería de la conciencia de sus propios objetivos si el sujeto, hemos dicho, no se hiciera cargo de su función activa y creadora. Pero consideremos lo que comúnmente ocurre en nuestra izquierda. Bien puede darse, y se da de hecho, que las organizaciones de izquierda le propongan al militante actuar de modo tal que lo lleven a interiorizar la racionalidad revolucionaria *en un solo nivel*, en el aspecto político-social, ocultando así que la acción

lo abraza en *todos* aquellos niveles personales que lo impulsaron a ella. Pero esta parcialización es ya entonces una modalidad específicamente burguesa: corresponde a una de las facetas de su división del trabajo alienada. ¿Cómo no ver que yo, tanto como Ud., nos movemos como un todo, una unidad en la cual la distinción inconsciente de un nivel es ya escisión, postergación de lo más propio? ¿Qué se logra con esto? Que la actividad subjetiva, relegada a lo “privado”, no se incorpore activamente al proceso, no se vea arrastrada también ella en la actividad modificadora revolucionaria: se condena a la subjetividad a no aprehender su sentido en lo objetivo, a despojar a lo objetivo de su densidad. A lo sumo se socializa el ámbito privado, se le hace comprender su determinación política en el modo del renunciamento, del sacrificio, pero con ello no se introduce la actividad subjetiva, privada, en la actividad política. Se permanece, como siempre, inscripto en un sistema que no resuelve la contradicción entre lo objetivo y lo subjetivo; sólo se cambia una objetividad por otra, una forma social por otra, pero ambas, tanto la burguesa como ésta, que presume de revolucionaria, deja a lo más propio condenado el azar: se permuta un determinismo por otro en el “interior” del sujeto mismo. Y aunque esta intimidad esté ahora al servicio de la buena causa, aunque trate de sentir buenos sentimientos socialistas que se confunden, no es de extrañar, con los buenos sentimientos burgueses, sigue siendo un reducto marginado que no participa en la dialéctica de lo real. A esta conciencia que se asienta en las sombras de la cual no termina por surgir sólo se la determinó en función de otros “valores”: se le solidificó en otro nivel. Porque no nos engañemos a nosotros mismos: es tener una forma racional, tener el concepto teórico de un hombre, no es tener al hombre mismo: es tener una promesa de hombre. Así con el nombre de izquierda: se lo hizo “bueno” como antes se lo hizo “malo”: siempre desde afuera, sin tener la clave de la transformación, el secreto del trabajo que lleva al camino. Por eso, este tránsito de la burguesía hacia la actividad revolucionaria que debemos realizar, no alcanza a convertirse en una verdadera transformación: de allí los renunciamientos, las decepciones, las actitudes que quedan luego como un cosquilleo primaveral. En tanto actividad personal la experiencia del militante —lo vemos continuamente—, queda tan muda como antes: no puede alcanzar su propia palabra porque seguirá hablando con la voz ajena, la de su máximo dirigente, o la del conductor de turno. Pero no

habremos construido una perspectiva humana verificadora, correctora, creadora de significación a lo que todavía carece de ella.

Si la racionalidad que se revela en la actividad política de la izquierda es más eficaz que la racionalidad contradictoria de la derecha no es porque cambie de signo: es porque recupera *todo* el fenómeno humano, todas las significaciones convergentes antes separadas por la brutalidad del abstraccionismo economista. Por eso puede decirse que la política burguesa es analítica, separadora, abstracta mientras que la de la izquierda sintética, concreta. Esta incorporación de significaciones antes insignificantes (prácticamente toda la vida del sujeto marginalizada así del ámbito social, toda su efectividad desconocida) es la que le permite adherir plenamente al fenómeno humano destruyendo las categorías que se ceñían estrictamente al contorno del privilegio y del temor capitalista.

Vamos viendo entonces en esta recuperación del sujeto no es un requisito "moral" que la dura lucha y la cruda realidad en su urgencia hagan prescindible. En efecto ¿qué dicen los Manuscritos de Marx? Entre muchas otras cosas, la siguiente: que la verdad pasa por el sujeto, se elabora en él; que la objetivación, que da forma al mundo humano, es la objetivación del hombre. Dice que la forma humana del otro es la que, a través de la mía, da sentido a todo enlace con el mundo. Dice además que la alienación no es un sello impuesto pasivamente sobre el hombre desde afuera; que la enajenación es, por el contrario, autoenajenación. Quiere decir: nosotros mismos hemos realizado, contribuido, al trabajo social de enajenarnos, y hemos participado por lo tanto activamente en la nuestra propia, sistema de producción mediante, si, es cierto, se nos dirá, que no podíamos hacer otra cosa, que sólo así podíamos llegar a adquirir "realidad social", adecuarnos al sistema de producción, satisfacer nuestras necesidades. Pero eso, adecuarnos al sistema, sí lo hicimos. Pero dice además que el camino para suprimir la autoenajenación pasa por el cambio que nos llevó a la autoenajenación misma.

De este trabajo de suprimir la propia autoenajenación el hombre de izquierda no está exento por el sólo hecho de serlo. La supresión de la autoenajenación no es entonces un proceso instantáneo: implica deshacer en nosotros mismos la separación que escindió lo sensible de lo racional; así como una cosa hecha mercancía se escinde en valor de uso y valor de cambio. Significa devolverle el sentido a las cosas

adquiriéndolo propiamente, o simultáneamente, nosotros mismos. Decir autoenajenación quiere decir que hemos tenido que hacer, sometiéndonos, lo que el mundo burgués nos solicitaba para habilitar a vivir en él. Lo característico de la cultura burguesa consiste básicamente en esa adecuación que impone a cada recién llegado: hacerse contra sí mismo, lo que los otros ya son. ¿El tránsito hacia la revolución mantendrá necesariamente este “contra sí mismo” como irreductible?

Por eso, hablar de “cultura revolucionaria” significa comprender primeramente cuáles son los caminos que nos permitan desarmar la trampa que la burguesía tendió en nosotros. Y el obstáculo que descubrimos cuando buscamos la actividad eficaz es el siguiente: los *únicos* caminos transitables, *inmediatamente* dados, por los cuales se nos permite conducir la actividad de izquierda, son los caminos amojonados por los modelos burgueses de rebeldía. Modelos que circulan atentos a las luces rojas y verdes, pero que sólo llevan, por último, al fracaso y a la justificación. Aquí, en estos modelos burgueses de rebeldía residen los enlaces sociales tolerados dentro de una congruencia que no fuimos capaces de deshacer: entre nuestra propia individualidad, nuestra sensibilidad así conformada, y el orden del mundo del cual depende. Y si la realidad está ordenada a la derecha desde dentro de nosotros mismos, puestos que fuimos hecha por ella, ¿cómo llenar con un contenido de izquierda a la teoría revolucionaria que recibimos con cargo de hacerla pasar a la realidad? ¿Cómo imbricar a la racionalidad revolucionaria para que anime a esta realidad social si no somos capaces de encarnarla, de situarla en el centro mismo de nuestra individualidad, por ahora ocupada por los modelos y las categorías de derecha? Una cosa es al menos cierta: la modificación no puede ser proyectada sólo a nivel de la objetividad política —que es el plano de la máxima generalidad— sino *también* convertir en política la propia subjetividad. Es decir: ser uno mismo el índice, el más cercano, de la imposibilidad de alcanzar la unidad de sí mismo dentro de la racionalidad burguesa, y del requerimiento tenaz de construir otro orden que nos contenga.

Nada más evidente, se dirá. ¿Acaso no estamos todos en esto? ¿Acaso no es ésta la experiencia cotidiana del hombre de izquierda? Me temo que no. La racionalidad burguesa, dijimos, tendió su trampa en nosotros, y no es una metáfora: puesto que aprendimos a pensar sin comprometer nuestro cuerpo en el proceso, parecería que el tránsito de la burguesía a la revolución puede hacerse siguiendo el mismo

esquema escindido de la burguesía: adaptarse a una idea sin un cuerpo que resuene, que se ordene con ella. Pero este escamoteo es posible: a nivel de la burguesía porque la sensibilidad, así desdeñada, sigue aferrada a la tierra firme del mundo burgués que la sostiene: no necesita hacer el esfuerzo de sentir al mundo de otro modo porque ya, por su propio surgimiento, está afirmada sólidamente en la realidad. Los burgueses piensan en un nivel, pero sienten afectivamente en otro: están bien instalados en los dos. Tienen para ello la propiedad privada de la palabra, que les permite pensar, y la propiedad privada de las cosas, que les permite sentir, y todo sin mutua contaminación. Pero en el hombre de izquierda este equívoco, que a los otros aprovecha, no puede correr sin riesgo para la racionalidad revolucionaria misma. Vamos viendo por qué. Porque si no asentamos nuestra sensibilidad, nuestro cuerpo, en otro orden material que debemos crear, esta sensibilidad que no puede dejar de sentir como tampoco de ser material, quedará entonces necesariamente asentada en el orden material de la derecha. ¿Qué pasa si desconocemos que el primer cuerpo material sobre el cual se asienta la racionalidad revolucionaria es el “cuerpo propio” del revolucionario que la hace posible? Pasará que esta sensibilidad de derecha será el campo, en tanto que ella se prolonga en nosotros, sobre el cual se asentará la pretendida racionalidad de izquierda ¿Quién podrá, ingenuo, creer en su “verdad”? ¿Qué podría resultar de este dualismo sino una patraña más? Ya lo hemos visto: una racionalidad ascética, pura, incorpórea, inmaculada, que oculta la trampa que la formó y que en mérito a su permanencia pide que nos cerremos aún más. Lo contrario de una racionalidad marxista que adhiere a la “naturaleza” del hombre y la transforma. ¿No encontramos aquí alguna de las modalidades de la racionalidad vigente en la izquierda?

V

Función del modelo humano revolucionario en el proceso histórico.

Recapitulemos nuestro trayecto. Habíamos partido de la escisión que la burguesía introducía en el hombre, por lo tanto de la división que necesariamente formó en cada uno de nosotros. Pero vimos que esta escisión se prolongaba también en el militante de la izquierda. Y que la racionalidad que el sujeto adoptaba para leer el sentido del proceso revolucionario *podía* corresponder a un ejercicio de la capacidad de actuar y de pensar que, viniendo de la derecha como necesariamente

venía, se prolongaba también en el hombre de izquierda manteniendo las mismas categorías adecuadas a la burguesía. Basta para ello con vivir apoyándose en un dualismo personal, hecho modo de ser, que a veces tanto el pensar como el hacer trata de encubrir: una razón, un modo de ordenar el mundo y la relación con los otros que no se hace cargo de la significación del propio proceso personal; de su relación con la forma sensible humana que le da sentido, puesto que se aleja del poder de transformación que reside en la experiencia, entre dolorosa y gozosa, del propio cuerpo que encarna las significaciones revolucionarias. Y esta pérdida de sí era posible: porque el hombre de izquierda no había enardecido su experiencia hasta modificar su sensibilidad que quedaba aferrada así al peso muerto de nuestra pasividad de derecha.

El problema quedaba restringido en señalar, para nuestra izquierda, el necesario retorno a un sujeto que colmara ese hiato abierto en él mismo por la burguesía. Y no por mera retórica intelectual. Este sujeto se revelaba como necesario, imprescindible, para poder darse a la tarea de hacer surgir, entre nosotros, una comprensión que adhiere y abraza la peculiaridad, lo específico, de nuestro propio proceso histórico. Pero esta comprensión no la agotaba la racionalidad pensante del dualismo burgués: no era un acto que residiera en ese pensar a la izquierda que no se hace cargo de la inercia del cuerpo que siente a la derecha. Para aspirar a expresar la forma de lo leal esta comprensión revolucionaria exigía, hemos visto, que el sujeto reflejara el mundo en la medida en que, en su vivir sensible y pensante, se hacía cargo de él. ¿Qué sucedía entonces? Que esta comprensión, al hacerlo, transgrediera los límites de la pura racionalidad y apareciera ya como un obrar en el acto mismo de pensar. O, dicho de otro modo: la posibilidad de pensar radicalmente la situación en que nos encontramos sumergidos sólo podía surgir de la decisión de modificación —de la propia prolongándose hacia el mundo—, pues era la única que podía mostrarnos la racionalidad más aproximada al proceso al vivificar el sujeto su propio “aparato” perceptor adecuándolo a la tarea: al reconocer la estructura efectiva de su propio movimiento enlazado al mundo y a los otros.

Porque si queríamos salir de la cabeza y del cuerpo encallecidos del burgués sintiente y pensante ¿habría de serlo para penetrar en el encallecimiento y en el endurecimiento de ese “militante” o “pensador” de

izquierda que dio término a la dialéctica, que pegó el salto y cree estar ya instalado en el orden del futuro? Entonces, frente a este dogmatismo de su propio pasaje, nos preguntamos: ¿Para qué habría de servir el sujeto que necesitamos recuperar para la revolución si volvemos nuevamente a meternos en el molde del obrar que conformó en nosotros el modelo de hombre proporcionado por la división del trabajo capitalista, por más que esté al servicio, ahora, de la “causa” socialista?

Hablábamos de la modificación del sujeto mismo, y esto no es meramente un esquema ideal: *lo encontramos necesariamente* — aquí vemos despuntar la necesidad histórica no como una causa externa sino a nivel de la libertad del sujeto— *allí donde todo proceso revolucionario efectivamente se realizó*. Si el tránsito de la burguesía a la revolución aparece como una necesidad surgida *desde* el régimen capitalista mismo, esa necesidad racional debe ser leída comprendiendo en ella los aspectos humanos sensibles también necesarios que la hicieron posible, y que el dogmatismo y el oportunismo de izquierda abstraen como innecesarios: leen la racionalidad del proceso dejando fuera, como irracional, lo que no son capaces de asumir ni de modificar: el sujeto mismo, a sí mismos. Son, pese a todo, los que conservan en el interior de la izquierda el pesimismo y la desazón y la amargura de la derecha. ¿Cómo confiar entonces en esa racionalidad presuntamente de izquierda que ellos sostienen desde su propia materialidad de derecha? ¿Cómo confiar en sus “tácticas” y en sus “estrategias”? Lo que diferencia la izquierda de la derecha no es meramente la organización del sistema de producción económica: es el sistema productor de hombres. Por eso la organización revolucionaria, su modo de prepararse y obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalización revolucionaria, su modo de prepararse y de obrar, es ya la prolongación que adquiere la racionalidad revolucionaria cuando pasa a la realidad. Y decíamos al comienzo que también la estructura política revolucionaria se verifica a nivel del sujeto, puesto que el “determinismo” del proceso histórico no puede ser leído como necesario, y se convierte en irracional, si no integramos aquello que la racionalidad revolucionaria exige: al hombre revolucionario mismo, al “modelo” humano de pasaje de una forma histórica a otra, sin el cual la nueva forma social no podría anunciarse nunca entre los hombres. Digámoslo de una vez: el proceso revolucionario es *necesario* porque el sujeto mismo lo requiere para dar término a sus

propios conflictos, para realizar al proceso que la lleve a su coherencia y su unificación.

Se va viendo hacia dónde pretendemos ir: cuando hablamos de la “racionalidad revolucionaria” no queremos decir que el obrero se convierta en un intelectual, ni el intelectual en un obrero: con ser sólo lo que son, ninguno de ellos tiene el privilegio de la verdad. Nos referimos en cambio a lo que da término a la mera racionalidad del intelectual, o a la sensibilidad del obrero: al modelo humano en el cual el conflicto que ambos expresan halla su superación. Nos referimos al modelo humano de racionalidad hecha cuerpo, al nuevo ordenamiento hecho proyecto de solución, de esa organización de la realidad que aparece, como prototipo, en los conductores y dirigentes de los movimientos revolucionarios. ¿Conductores?, se me dirá. ¿Acaso Perón no fue uno de ellos? ¿Acaso no tenía él también su esquema revolucionario, su propia racionalidad? Pero entendámonos: no me refiero a la validez separada ni de la teoría ni de la actividad práctica. La doctrina “justicialista”, en tanto abstracción, no tiene validez en sí misma, como tampoco en sí misma la tiene la teoría marxista. El justicialismo no solamente es una falsa racionalización desde el ángulo de las ideas revolucionarias; no, aquí no reside la *verificación* de su verdad. Es falso, sobre todo, por el modelo de hombres que necesariamente lo encarnaron en tanto “modelos” que lo hicieron comprensible y en los cuales se encarnó como verdad histórica. La falsedad de esta teoría aparece ligada necesariamente a la “forma humana” condenada al fracaso que la produjo y cuyo sentido, en tanto actividad, con ser lo que fue, no se inscribió en la dirección de un proceso de modificación revolucionaria. Desde algunos ángulos el proceso peronista tuvo su positividad: no lo vamos a discutir aquí. Pero a nivel de nuestro análisis y de su fracaso es un buen ejemplo, sin embargo, en tanto forma humana propuesta, de eficacia negativa, que linda con la contrarrevolución.

Modelo de contención burguesa ese, siguiendo el ejemplo, que les acercó Perón. Modelo de racionalidad adecuada al capitalismo; que al mismo tiempo que les proporcionaba el sentimiento de su propio poder los sujetaba a las formas de dominio y de dependencia de los intereses globales contrarios a su clase. Este ordenamiento hecho sensibilidad en cada peronista, este modelo de humanidad que se les impuso y que significó el abandono de la propia autonomía, fue el más tenaz de los dominios. Ya sabemos por qué. Porque surgió de una

forma humana sensible que al ser aceptada, los llevó a encontrar su término lógico en las estructuras del poder burgués fomentadas y enaltecidas por el modelo. Aquí se ve bien cómo la forma humana es la expresión adecuada a las formas de las instituciones y de las categorías racionales de una clase determinada. Trampolín que desde el modelo, a través de su modo de pensar y obrar, lleva a enlazarnos con las estructuras de producción y dominio, como vemos, el modelo individual que el obrero sintió como propio en Perón, como adecuado a la salida para su propio problema, era una trampa que la misma burguesía decantó en ellos mismos: adherir desde lo propio, desde lo más personal, a lo que sintió como homogéneo consigo mismo. Perón “estaba en el corazón del pueblo”: cada uno lo llevaba latiendo en sí como su propia forma. Sin darse cuenta sin embargo que esa homogeneidad *sentida* entre Perón y ellos, ese margen que la reflexión no delataba, era lo que tenían, en tanto obreros, en común con la burguesía misma: un sentido modo de adherir a una forma de vida que mantenía, como inamovible, la estructura global en la que cada cosa y cada acto cobraba su definitivo sentido. Así la conquista “material”, efectiva con ser tan modesta, no revelaba un sentido humano: se inscribía con ligeras variantes en un mismo modelo de vida cuyos valores culminantes eran, exaltados para sí mismos ahora, los valores culminantes de la burguesía. La materialidad peronista era la misma materialidad abstracta del materialismo individualista burgués. Por eso el obrero no pudo sentir la diferencia de clase que Perón, como mediador, borraba. ¿Por qué? Porque esa diferencia era para ser *sabida*, racionalizada, no para ser sólo *sentida*. Aquí el orden afectivo del “sentir” permanece sin cobrar conciencia de la racionalidad muda que lo mueve, sin abrirse a un nuevo y distinto orden, aferrado a las categorías y al modelo de ser que la burguesía necesariamente conforma en todos sus hombres. El obrero sentía con todo lo mejor de sí mismo, tal vez, pero ese “mejor” sentido estaba modelado también por la contabilidad valorativa burguesa. De allí que esa complacencia que vivían a través de una imagen de sí mismos devuelta aduladoramente por Perón desde el poder fue una de las facetas del proceso que más daño le hicieron a la clase trabajadora: remachar la alienación condenándolos a perseguir la supresión del dominio capitalista siguiendo el camino que los llevaba de nuevo a su punto de partida. Dicho de otro modo: no poder hacer el tránsito de la sensibilidad burguesa a la racionalidad

revolucionaria. Con la imagen de Perón adentro no es muy ancho el camino de osadía y de reflexión que se podía seguir: un militar burgués que sigue latiendo adentro de cada uno señalando con su sístole y su diástole los límites de su irresponsabilidad: un “pobre de ellos” que se transformó en un “pobre de mí”: el despertar de un sueño ilusorio del que todavía no se salió.

Pero este recurso a Perón no es más que un ejemplo en el camino que nos lleva a tratar de comprender que la racionalidad revolucionaria, la comprensión intelectual del proceso, debe encarnarse en la sensibilidad del hombre modelándola frente a estos nuevos objetivos que el descubrimiento intelectual le señalaba: que no hay cuerpo burgués, sensibilidad, sentir burgués que pueda proponerse, sin paralela modificación, la racionalidad que buscamos para una transformación radical. Esta síntesis propia delegada en otro, este modelo de salida que fue Perón, que los llevaba a no desanudar el lazo de opresión sino a soslayarlo, fue una forma de tránsito aparente que contenía el fracaso como su límite, y es lo que nos muestra más claramente lo que queremos subrayar: la necesidad ineludible de la racionalidad también para la clase trabajadora, la ruptura para el oportunismo. Téngase presente que esta concepción que aquí desarrollamos no excluye la creación colectiva: sólo analiza uno de sus momentos. Por el contrario: si hay síntesis colectivas racionales éstas surgen como convergencia de síntesis parciales individuales que nacen de una acción común. Pero siempre hay *alguien* que las impulsa, *algunos* que la mueven, que las encarnan con mayor decisión. Esta síntesis vivida por todos debe verificarse como posible al menos en uno para alcanzar su dimensión de posibilidad humana: es la figura del héroe, del prototipo, que une en sí mismo lo racional con lo sensible y lo hace acceder, por su coraje, vívidamente para los otros.

Hay *uno* que emerge haciendo visible, como forma humana de un tránsito real de la burguesía a la revolución, el camino hacia la transformación que todos podrán recorrer. Así adquiere forma humana sintética lo que hasta entonces era disgregación colectiva, anuncio vago, existencia virtual. El conocimiento, a nivel de la praxis social, siempre tiene “forma hombre” para poder ser vehículo de transformación: siempre requiere tomar cuerpo en alguien para unificarse.

Sólo así se convierte en acceso a lo real la coherencia racional meramente pensada o sentida. Adquirir forma humana quiere decir que aquél que pensó y sintió necesariamente obró: que abrió el camino

hacia la realidad al menos en su propia persona. Esta garantía mínima es una garantía revolucionaria: aquí no hay privilegios de extraterritorialidad para nadie. Entiéndase: el pensar y el sentir que se hacen obra, trabajo. Por lo tanto, que en cuanto pensar está ligado al de todos aquellos que piensan para abrir esta nueva racionalidad. Que en cuanto sentir está ligado a la carne de todos los que sufren el desequilibrio y fueron producidos por una estructura de dominio semejante. Y que en cuanto obrar trata de hacerlos acceder a esta dimensión de mundo que por su propia síntesis vivida prolonga. Así el modelo de hombre, ese esfuerzo de unificación de lo sensible y lo racional, significa el intento de abarcar concretamente al mundo: en lo que tiene de materia con sentido, de cuerpo con razón.

Esto es lo que determinará para los otros el camino humano de una modificación *efectivamente* posible, porque ya está ciertamente hecha *al menos en uno*. La realidad tiene ahora su límite preciso; la ensoñación vaga pierde su desborde y adquiere el contorno que la promoción realizada por el héroe, por el militante creador, le señala. Y esto se consigue porque en la figura del hombre que osó la racionalidad revolucionaria se hizo humana, corpórea, porque emergió desde *ellos*, desde el sostén de la fuerza en la que el modelo se apoyó para vencer la fuerza represora de la burguesía y concebir una posibilidad distinta. Para vencer *hacia afuera* una represión efectiva, hecha prisión o fusil, es preciso sentir en el proletariado o en otros hombres esa fuerza que, disponible y orientada ya desde su propia necesidad, *podrá* reconocerse en quien la encarna y la dirige. Un riesgo, ciertamente, que sólo la fuerza individual que comunica con esa fuerza contenida logra correr, pero que nunca surge de la sola teoría. Y así se produce este proceso de “masas” que la burguesía no quiso nunca explicar, pero que siempre utilizó: la síntesis que les alcanza a todos, por identificación, de forma ajena a forma propia, de cuerpo a cuerpo, desde adentro, como adecuada a cada uno.

De allí la dificultad del tema que desarrollamos. Tratar el problema de la cultura revolucionaria encubre una osadía que sin embargo debemos enfrentar, y es ésta: ¿cómo ayudarle al hombre argentino a constituir las condiciones de objetividad destruidas, coartadas, abstraídas en el proceso de producción de hombres de la burguesía? ¿Cómo devolverles, a través de otra forma humana, la capacidad de desalienar la suya propia?

El énfasis puesto en la idea de alienación, que tantos ahora citan de Marx, significa poner en el centro del análisis algo mucho más grave: ni más ni menos que la primacía de la forma humana revolucionaria, la destrucción necesaria del dualismo personal para acceder a la comprensión del proceso histórico. La incoherencia en las ideas, a nivel intelectual, no es sino otra modalidad del escamoteo, a nivel personal. Quiere decir: debemos poner en el centro del análisis la necesaria modificación del individuo para poder *percibir revolucionariamente* el acontecimiento que se quiere modificar. Pero esto que se produce a nivel personal tiene mucha importancia a nivel político, porque dependerá de cómo el militante o el dirigente se perciba a sí mismo para que, a su vez, la percepción de los otros, de aquellos con quienes pretende trabajar para efectuar la revolución, se modifique. La imagen de esta época de “masas” con la que algunos revolucionarios de izquierda trabajan no difiere mucho, en los hechos, de la imagen de la “masa” que la burguesía se formó: se la “trabaja” a nivel de lo que se cree son sus “intereses” porque no se tiene el coraje de proyectar sobre ella una posibilidad distinta. Se la percibe a nivel de las reivindicaciones burguesas, pero como si ese ser dependiente fuese para ellos una modalidad “natural”: como si no hubieran tenido que realizar el proceso de la autoalienación, de la penetración individual en el ser alienado de la burguesía. Por eso se es incapaz de proponerles, desde allí, una alternativa coherente que enlace ese proceso con una actividad efectivamente revolucionaria que les permite desandar el camino de la propia alienación. Así se piensa el resultado —los obreros— sin el proceso: la enajenación que llevó a ese resultado. De allí la falsa imagen que se dan: la masa, que no entiende; la masa, que tiene el líder que se merece; la masa, halagable y sensiblera: la masa, que persigue sólo lo útil, etcétera. Pero esta reducción empirista no es el fruto de una percepción objetiva de la realidad: es fruto de la propia proyección individual, de la propia pobreza y falta de confianza en los principios que, sólo racionalmente, se dice sostener. El desafío personal que lleva implícito pensar a los hombres de otro modo es el que impera allí donde el proceso revolucionario, ya en camino, ha permanecido fiel a la forma del hombre. Pienso, por ejemplo —y bastaría uno solo— en la revolución cubana. Sin excesiva idealización podemos afirmar que allí sus

miembros son considerados como “personas”, no son “meloneados” “ni manejados” por alguien que, más vivo, poseyera la clave de la inteligibilidad de los demás y, por lo tanto, conociera el “mecanismo” para hacerlos marchar. Pero no porque deje de haberseles, en grandes concentraciones, en común; tampoco porque no se los organice colectivamente; ni siquiera porque no se hagan mitines o reuniones donde, según supone, la burguesía, el individuo “espiritual” pierde sus condiciones específicas para adquirir caracteres cercanos a la animalidad: el momento propicio en el cual sus bajas pasiones contenidas habrían de desatarse. La fuerza de la multitud, en efecto, puede ser una fuerza revolucionaria o una fuerza burguesa: puede aullar retornando a la “animalidad” que la burguesía le adjudica como su objetivo, porque permanecen, en tanto salen de ella, dentro de los valores específicos de la burguesía. Entonces la multitud no hace sino querer universalizar de golpe lo que cotidianamente, en la clandestinidad del privilegio, los miembros de la burguesía quieren. Pero la fuerza de la multitud que puede desecharlos y querer objetivos que se le descubran como propios, y encontrar en su fuerza reunida, pero organizada, el descubrimiento de cómo alcanzarlos en la realidad. El problema de la diferencia entre un modelo revolucionario y un modelo burgués está en lo que se solicita de los hombres, en la imagen que se les devuelve de sí mismos a través de los modelos de hombres que los conducen. Esa fuerza que Fidel Castro suscitó, por ejemplo, le permitió a él llegar a unificar en su momento lo disperso y lo posible de la clase trabajadora, que se reconoció en su modelo de modificación, de coraje, de riesgo, de osadía, de pensamiento: de hombría hecha prototipo de la forma humana necesaria para alcanzar la transformación efectiva de una realidad nacional. Él hizo con su vida, como ejemplo saliente de lo que muchos otros hicieron en común, la demostración de que *lo pensado era humanamente posible*. Un loco antes que se convierte, por el trabajo, en el supremamente cuerdo, en el índice de lo que *todos* debemos comprender como real. Y pasemos ahora a lo nuestro: ¿Qué hizo Perón con su vida, qué imagen les devolvió a nuestros trabajadores a través de sí mismo, qué nuevos valores humanos hizo acceder a nuestra realidad, qué nueva síntesis nos expresó con su existencia política y su destierro, qué hizo de la fuerza humana sobre la que se apoyó?

VI

¿Y nosotros?

En función de este acceso vivido a la realidad, de esta síntesis de lo que fue disperso por la incongruencia de la actividad burguesa, el modelo revolucionario procura hacer acceder a la realidad. Una unidad posible que él ya esbozó a partir de sí mismo. Atrevámonos a decirlo: la izquierda, entre nosotros, no supo suscitar ningún modelo de hombres revolucionarios que contuviera, que constituyera en síntesis personal, ese ideal por ahora abstracto de la izquierda. Ni formó ni ayudó a formar: nuestra izquierda, desconfiada de sí misma, ni siquiera ha sabido enaltecer a sus héroes, hacerlos vivir más allá de sus muertes y de sus sacrificios, aunque los valores que crearan fueran, como necesariamente lo son, parciales. Esta mezquindad de nuestra izquierda, celosa del grupo propio, desconfiada y hostil del ajeno, ¿cómo podría comprender la realidad si no comprende lo que está más próximo a ella, si un primer acto consiste en endurecerse frente a otro hombre de izquierda, como si ese acentuamiento de lo propio significara necesariamente la negación completa de lo ajeno? Es extraño, y significativo, que sigamos reservando el proceso de la síntesis para los juicios, remitiéndolos al plano de lo conceptual, pero no nos preocupemos por hacerla visible a nivel del hombre mismo. Pero esta síntesis no sólo no se realizó en un hombre (señal de que sus dirigentes, o cualquiera de nosotros, carecimos hasta ahora de la fuerza de encarnación, de concreción, como para materializar en una forma humana la creencia en los ideales que sostenemos). Tampoco hemos sido capaces de extraer de nuestra dispersión la exacerbación de esa fuerza que la izquierda podría haber alcanzado —si realmente creyera en lo que hace—. No hablemos ya de la desconfianza en nosotros mismos. Si realmente creyéramos en el proletariado, si realmente contáramos con su fuerza y no fuese la suya sólo una imagen psicológicamente enardecida para complementar nuestra incongruencia vivida a nivel de lo real, esa energía que teóricamente le asignamos al proletariado realmente hubiera pasado a nosotros: se hubiera hecho acto político, se hubiera hecho teoría nacional, se hubiera hecho literatura revolucionaria. En cambio hemos hecho de la actividad política nuestra “obra de arte”, quiero decir nuestro complemento imaginario que compensara así una deficiencia real que no asumimos fuera de este plano

simbólico a pesar de que lo vivimos como si fuese real. Nuestra izquierda, en su mayoría, es expresionista, lo cual es una manera de decir que *actuamos*, que representamos nuestro propio drama del imposible tránsito de la burguesía a la revolución, tal vez para no reconocerlo, para no enfrentar las condiciones de la realidad misma como doloroso y cruel punto de partida.

Dijimos que la falta de percepción de nuestra propia realidad individual necesariamente deforma, al adaptarla a sus propósitos, la realidad social sobre la que debemos actuar. ¿Vemos, acaso, realmente al proletariado cómo es? ¿Hasta qué punto no hemos deformado su realidad? Porque sucede que la fuerza del proletariado, en la cual apoyarnos, aunque no estuviese con nosotros pero estuviese en lo suya, podríamos haberla sentido como propia: hubiéramos vivido así, desde nuestro marginalismo burgués, la decisión proletaria. Pero es preciso entenderse: si la clase obrera está alienada, y nosotros no hemos podido hacer lo nuestro porque no contamos con su fuerza, más allá de la verdad de esta afirmación queda algo irreductible: tampoco sin embargo hemos sabido extraer esa fuerza *al menos* del ámbito en el cual vivimos nuestros propios conflictos de clase: de nosotros mismos. ¿Somos una fuerza o no? ¿Qué quiere decir entonces este conglomerado de izquierda que siempre mira de costado, más allá de sí mismo, hacia la clase trabajadora pidiéndole que ella sí haga la unidad, que ella sí supere su alienación, que ella sí realice los actos de pasar a la realidad, pero que no mira hacia sí mismo para ver nuestra propia dispersión, nuestra propia incapacidad de reunir esta energía desperdiciada e impulsar hasta constituir la en una efectiva fuerza que se juega en actos propios dentro de la realidad? ¿No jugará en unos y otros la misma represión? ¿No será la misma presencia del poder represivo que detiene la eficiencia de nuestros actos, la profundidad de nuestro pensamiento, el reconocimiento de una realidad que no puede ser asumida revolucionariamente sin poner de relieve lo que el poder oculta: el riesgo de la vida? Pero este riesgo de la vida, ya lo vimos, no es sólo —y especialmente para la izquierda— la presencia del fusil y la picana: son los límites que la burguesía estableció en nosotros, con sus categorías mentales y morales que señalan en cada acto nuestro el desvío sentido como peligroso, la presencia de lo desconocido que debemos afrontar: los límites de realidad que ella nos fijó como propios.

Y si fuéramos incapaces de asumir el riesgo, siquiera éste que tiende a desentrañar el sentido de lo real, entonces ¿para qué simularlo? Y cuando lo asumimos, la gratuidad misma del resultado inscripto en una realidad deformada por el temor, esa gratuidad ¿no nos muestra este drama del hombre de izquierda separado que todos alguna vez hemos sentido: el sacrificio estéril cuyo recuerdo se borrará para siempre de la memoria de los hombres? ¿Y si para no enfrentar aquello de lo que sí realmente somos capaces estuviésemos acentuando una diferencia sólo para sentirla, agrandando su imagen —la imagen de la revolución— pero para no construirla, paso a paso, en la realidad?

Por eso decimos que no se trata de crear voluntariamente al héroe: éste surge, y nunca solo, con su propio sacrificio comprometiendo el nuestro cuando las fuerzas de producción lo citan indirectamente, porque en esas circunstancias alguien gira su propia vida contra el futuro que esa fuerza contiene. Estas fuerzas han creado el lugar humano en el cual logran sintetizarse y aparecer como hombre posible. Por lo tanto, como aquél hombre que va señalando con su actividad propia el modelo de un camino transitable, puesto que se evidencia como humano para todos. Ni la clase trabajadora ni la izquierda supo darse ni reconocerse en un “modelo” nacional revolucionario, y si el éxito aquí se confunde con las más profundas ambiciones burguesas de hacerle trampas a la realidad, de hacer las cosas *como* si se las hiciera verdaderamente, porque otros adquirieron así el poder, esto señala *la persistencia entre nosotros de un modelo de tránsito*, confesémoslo o no, *burgués pero no revolucionario*. Así con el modelo de Perón por ejemplo. La permanencia de la figura de Perón como modelo de tránsito hacia la clase trabajadora —eslabón hacia la revolución— que muchos utilizan todavía, es una resultante nuestra que querríamos o no, hemos necesariamente interiorizado. Esa imagen quedó entre nosotros como una imagen de éxito y de eficacia allí donde toda otra eficacia de tránsito hacia sus trabajadores, inscripta a nivel de una revolución verdadera, aparece con el rostro de una muerte posible que es necesario eludir. Por un motivo u otro el modelo de Perón fue nuestro. ¡Generación de Pepsi! ¡Somos la “generación de Perón”! De allí que su imagen sea la seducción inconfesa que todos, en la izquierda, hemos por un momento sentido: constituye, la suya, una categoría “nacional” que nos tenemos merecida. Si esta realidad lo hizo su héroe, si de su substancia está amasada, como imagen de triunfo y de eficacia, todo tránsito a la realidad, Perón tiene entonces la sacralidad que une lo finito

y lo infinito: tiene para la izquierda la clave de un misterio —el tránsito al proletariado— que no pudimos de otro modo hasta ahora resolver. Porque debemos reconocerlo: algo, tiene Perón que no tiene la izquierda. Sí, efectivamente, algo tiene, que es necesario que nos lo saquemos definitivamente de la cabeza para pensar la realidad: la fuerza de la derecha, la no creación de un pasaje revolucionario a la realidad, la permanencia en lo homogéneo de la propia clase. Tiene aquello con lo que nosotros no podemos contar, a no ser que abandonemos el sentido de nuestros objetivos que contienen la destrucción de este modelo humano burgués como su necesidad.

Este esfuerzo de creación no puede sernos ahorrado. Y en última instancia, aunque nada es seguro, sabemos ya anticipadamente que este camino al menos lleva al fracaso y a la frustración. Consecuentemente, que sólo nos queda una salida. Y esa salida está por ser creada entre nosotros. ¿Seremos capaces de aceptar nuestro destino, de animar la densidad de la historia con la fugacidad de una vida?

* León Rozitchner, Doctor en Filosofía de la Universidad de París y Licenciado en la misma Universidad. Fue profesor en las Universidades: del Litoral, de La Plata, de La Habana y actualmente en la de Buenos Aires.

Autor de los libros *Persona y comunidad* (Eudeba), *Moral burguesa y revolución* (Lautaro), así como de ensayos y artículos sobre temas de filosofía y política. Formó parte de la dirección de la revista *Contorno*. Actualmente prepara un libro sobre Marx y Freud.

El artículo que presentamos formula una temática muy rica y nos obligamos a publicar circunstanciadamente en el próximo número, nuestra visión crítica del mismo. Entendemos que es útil debatir opiniones en este y otros campos, todavía insuficientemente despejados en nuestro país por la metodología marxista.

1. Esta referencia a la norma “occidental” en la muerte burguesa es la que sirve para ocultar el escándalo cultural de la muerte que llega por la propia mano del hombre. Así como ese infeliz de Guillermo Martínez Márquez, colaborador naturalmente de *La Prensa*, que hace el siguiente cómputo sobre la muerte de los norteamericanos en Vietnam: “A pesar de la intensificación de las operaciones militares en Vietnam, bastaría comparar el caso con otro cualquiera para comprender que lo que está en juego no es tan importante desde el punto de vista material como moral. Por ej., durante el año 1965 los (norte) americanos muertos en accidentes de tránsito fueron 49.000, mientras las víctimas de Vietnam ascendieron a 1.724. Los heridos en el tránsito llegaron a tres millones y medio, y en Vietnam a sólo 6.100. Y el costo de los accidentes llegó a cerca de 8 mil millones de dólares”. (*La Prensa*, 2/II/66). Naturalmente, este cubano al servicio de sus amos no integra en sus cómputos de “pérdidas” la vida de los otros. Sólo se trata allí de la vida ajena. Véase cómo se ejerce así la destrucción del sentido cultural: la muerte intencional queda aquí reducida al residuo que deja una mera práctica social: lo accidental.