

Transformación del sujeto social revolucionario: desbandes y emergencias

Gabriel Salazar. Universidad ARCIS

I.- El desbande de los revolucionarios

El derrocamiento militar del gobierno de Salvador Allende en 1973, la desarticulación de la Izquierda reformista y revolucionaria por la acción de la “guerra sucia” en los años siguientes, la caída del Muro de Berlín en 1989, la crisis teórica y política del marxismo vulgar a mediados de esa misma década (“crisis de los grandes relatos”), el eclipse de los grandes líderes populares y la notoria apostasía neoliberal de la actual “Izquierda Parlamentaria” en Chile, han desencadenado, en menos de 30 años, una sorprendente desarticulación social, histórica, cultural y política de las *estructuras revolucionarias* que habían sido características de la llamada etapa “fordista” de la acumulación capitalista mundial (1938-1973, para el caso chileno). El gran proyecto histórico de esa etapa, dirigido a transformar la realidad capitalista, se basó sustantivamente en una alta credibilidad respecto a que esas estructuras tenían la capacidad necesaria para llevar a cabo, con éxito, las transformaciones que se esperaban. Su desarticulación, por tanto – como quiera que hayan sido los factores históricos generales y las circunstancias locales que la precipitaron– generó una profunda crisis de credibilidad respecto a la *posibilidad* de transformar estructuralmente la realidad capitalista.

Dado que la credibilidad se había centrado en los “sistemas estructurales” (ideología, partido político, liderazgo, bloque soviético, etc.) más bien que en los sujetos sociales de carne y hueso, la desarticulación de aquéllos provocó en éstos una virtual crisis de fe, e incluso de identidad, que terminó por desembocar en un *segundo* gran desbande. Esta vez, una ancha estampida de fugas individuales y grupales, que tomaron con apuro todas las rutas y derroteros del desencanto. Una retirada desordenada hacia cualquier refugio del horizonte cultural, que dispersó y disoció la masa de sujetos revolucionarios al punto de diluir casi por completo “la” gran fuerza social que se había dispuesto a luchar por los grandes cambios. La presión ejercida por esa fuerza, amenazadora antes de 1973, se desvaneció en Chile –*no una, sino dos veces*– después de esa fecha. El contraataque capitalista y liberal, dirigido directamente contra su *premisa articuladora* (sus “estructuras”), logró un éxito mayor al que esperaba (no sólo desarticulación de la premisa, sino desbande de los sujetos). Pues, en ella (en la “fuerza” de marras), la mecánica objetiva tenía mayor peso teórico y práctico que su consistencia subjetiva, social y cultural. Que el doble éxito capitalista se haya asegurado mediante una flagrante y brutal violación de los derechos humanos, y que esa violación haya sido después denunciada y reconocida públicamente, no disminuye en nada el hecho de que, al ser derribada la premisa mecánica, se produjo, como efecto inmediato, el desbande social, cultural y político de los *sujetos* revolucionarios. Como si el proyecto revolucionario no hubiera estado internalizado en el *ser*

social, cultural e histórico de esos sujetos, sino en los aparatos estructurales que los disciplinaban y dirigían. Como si esos sujetos, algo menos que sujetos, hubieran sido instrumentos de tales aparatos. Algo así como alfiles y peones “todo terreno”, movidos por la ciencia y el proyecto de los “reyes” que dirigían el ajedrez de la historia.

Porque es notable que, en Chile, muchos individuos que ayer se decían revolucionarios, hoy definen su actitud revolucionaria como una etapa superada de sus vidas. Como un mero registro de recuerdos. Como una locura “juvenil” para algunos, o una historia “equivocada” para otros, que instan ahora, en todo caso, a pedir disculpas y pronunciar *mea culpas* ante los ávidos micrófonos, grabadoras y cámaras de los periodistas del siglo XXI¹. Es cierto que la experiencia de la “derrota” ha sido más real, vívida y profunda que la experiencia de la “revolución” que nunca fue. Pero también es cierto que las *razones históricas* que llevaron a muchos a militar en las estructuras revolucionarias de los años '60 y '70 permanecen hoy allí, las mismas de ayer, más evidentes que ayer y, por añadidura, con una enorme evidencia adicional acerca de la inhumanidad de los métodos militares, políticos y económicos que utiliza el capitalismo liberal para imponerse a los pueblos.

El desbande de los viejos cuadros revolucionarios ha sido ancho, múltiple y sostenido. Y la derrota o la apostasía ha sido, en muchos, llevada hasta el último límite: a) para algunos, por ejemplo, la derrota ha sido el pretexto para iniciar una carrera hacia la peor forma de mentalidad capitalista: la de ganar dinero por *cualquier* medio. Maquillando, por ejemplo, la imagen pública de personajes mediocres y ambiciosos (a fin de ganar elecciones sin verdadero liderazgo político), o de empresas que violan la ética ecológica o social de la humanidad, o valorando la imagen virtual de la “ficción” por sobre la imagen “real” de una Sociedad descuidada por el Mercado y el Estado. O filtrando, mañosamente, por pasillos oscuros e intersticios legales, los dineros del Estado (de todos) hacia bolsillos particulares; b) para otros, la derrota significó sobreponer los afanes y tiempos del empresario (hombre de negocios), devaluando los afanes de la sensibilidad social y la conciencia de la responsabilidad comunitaria. Como si el Mercado fuera el único argumento (juego) trascendental de la historia, lo único a lo cual podría entregarse la vida entera y el talento, sacrificando en su honor la solidaridad social, la verdadera ciudadanía, e incluso, la mera posibilidad de “formar” familia. Pues, en ese juego, es necesario ser un “triunfador”. Un vencedor individual. Personal. Único; c) para otros, en cambio, la derrota ha sido lo suficientemente humillante como para reptar y arrastrarse hasta tomar las banderas políticas del vencedor. Para colgarse de su carro de triunfo. Para reconciliar sus crímenes, hacer valer sus decretos, administrar su botín y compartirlo con los socios del mercado mundial. A título de “democracia”, pero en calidad de mayordomo (del poder), de capataz (de los dueños de las armas y del capital), o de portero (del sistema) a cargo de bloquear la entrada del pueblo. O, peor aún: en calidad de policía que asegura la “paz ciudadana” a las grandes empresas reprimiendo la “rabia cívica” de la masa popular; d) y están todavía

¹ Se puede citar el caso de Luis Guastavino, ex dirigente comunista y hoy Intendente de la V Región, que se declaró responsable del golpe militar de 1973. Su confesión en *El Mercurio*, domingo 3 de agosto de 2003, D, 1-3. A él se sumaron, dos días después, los ex comunistas (hoy diputados) Antonio Leal y Patricio Hales, que también pronunciaron sendos *mea culpas*, *El Mercurio*, martes 5 de agosto, C, 5. Para no ser menos, Ricardo Núñez, del partido Socialista, hizo lo mismo el domingo 20 de agosto, también ante *El Mercurio*, cuerpo D.

aquellos que, no queriendo tomar banderas ajenas, ni pudiendo ser nuevos empresarios, prefieren “volar” –en la fuga de las nubes semióticas– hacia la palabrería infinita de la “gramática universal”. Para aprender a disparar crítica discursiva *hacia el lado y hacia atrás*, en la lid invertida de la realidad virtual, en la llanura arrasada, sin historia y sin aliento, del “día después”. En la idea de ser un intelectual avasallador que, como Atila, destruya todo, para que, tras de sí, “no crezca el pasto”; e) y es preciso enumerar a aquellos que viven su condición de víctima aferrados, en el suelo, a sus descoloridos estandartes *estructurales*: a la vieja ideología, al viejo partido político, a los viejos íconos y las viejas consignas. Es decir: a su vieja armadura de autómatas militantes. A los fierros dispersos de sus despanzurrados tanques de batalla. Como si la *mecánica* revolucionaria fuera todo. Y el sujeto, la vida y la historia, nada; f) ¿y deberían anotarse también aquellos que, tras la derrota sufrida, no pudieron siquiera asumirse a sí mismos, ni tomar un atajo, ni reagruparse en las sombras? ¿Que hallaron en el alcohol o en la droga, en la negación y la anomia personales, la única propuesta para sí mismos? ¿Que, por todo ello, perdieron no sólo su condición de revolucionarios sino, también, su condición de sujetos?

Son casos reales. Desbande de revolucionarios, tras la desarticulación de sus estructuras “objetivas”.

Es un proceso, sin duda, desmoralizador. Casi tan desmoralizador como el desbande de los torturadores y asesinos que desarticularon –con su brutalidad– esas estructuras; que se “exhibieron” frente a sus víctimas con valentía prepotente mientras torturaban y mataban, pero que, al momento de “demostrar” valor cívico, entereza moral y calidad humana ante *la verdad* de sus actos, se desbandaron, para ocultarse en las faldas de sus propias leyes, y en la máscara de sus mentiras.

Es la evaporación de los rostros cívicos.

La evasión de los ojos ciudadanos.

Porque, ni el espíritu humanizador de los revolucionarios, ni el espíritu inhumano de los que sepultaron la revolución e impusieron el neoliberalismo en Chile, muestran, hoy, rostros que den verdaderas caras y ojos que miren de frente a la ciudadanía.

¿Quién, ahora, dará la cara por la humanidad y la soberanía de los chilenos?

II.- Del nuevo sentimiento crítico.

La “reformista” generación del ’38 (Frente Popular, Frente de Acción Popular, Unidad Popular) y la “revolucionaria” generación del ’68 (Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Movimiento de Acción Popular Unitaria, Izquierda Cristiana, Iglesia Joven) se desbandaron. Hoy constituyen algo así como un horizonte de estallidos y recuerdos apilados en un mismo crepúsculo, hundidos en una misma memoria y a lo largo de una misma historia. Al borde de agotar, ya, su *tercera edad*. Sobre ellos cae, lentamente, el fino pero espeso polvo del olvido. Pues para eso se han desbandado. Para olvidar. Para arropar, con ese polvo, su cansado recordar.

Está bien: han completado su ciclo natural de vida y agotado su presencia histórica.

¿Qué nos está deparando hoy, a cambio, la nueva vida y la nueva historia?

¿Quién o quiénes han retomado o están retomando el *pensamiento crítico*, matriz subjetiva de la actitud revolucionaria? ¿Quiénes no están aplastados por el peso de sus desbandes, sino empujados por la vivencia de la “nueva” historia? ¿Quiénes están, con respecto a “esta” historia, no en tercera, sino en *primera edad*? ¿Está teniendo la actitud revolucionaria un nuevo ciclo de vida?

Muchos revolucionarios del pasado se han apagado. Pero muchos del futuro se están “encendiendo”, a medida que la *realidad histórica* profundiza, en cada uno de ellos, las cicatrices represivas, la desoladora pisada del empleo precario, la deshumanización de los mercados. Moldeándolos, educándolos, potenciándolos. Porque los rebeldes y los revolucionarios no surgen de la nada. Ni aparecen por generación espontánea. Ni se “deducen” de los libros, de las viejas ideologías, de los caudillos muertos. Mucho menos constituyen el subproducto de sus equilibrios o desequilibrios emocionales. No aparecen por milagro, ni por conspiración, ni por patología. Todos, sin excepción, son *hijos de la historia*. Hijos persistentes del persistente capitalismo. Hijos que seguirán a su “padre” a lo largo y ancho del camino. Donde quiera que vaya. Como quiera que se transforme. Siempre detrás de “él”, ceñidos a todos y cada uno de sus ciclos expansivos y depresivos, *transformándose con él*. Pues son su propia sombra.

Es lo que está ocurriendo, desde 1980 (o de antes), con los niños y los jóvenes chilenos que han sido abusados por el modelo neoliberal, tanto por las torturas de su versión dictatorial, como por las falacias de su versión democrática. Son estos “nuevos” abusos los que están haciendo brotar en las nuevas generaciones un sesgo de “nueva” rebeldía. Y ya a fines de la década de 1970 los adolescentes y jóvenes chilenos cantaban su rebeldía de *otro* modo, socializaban su exclusión con *otro* lenguaje, y se asociaban entre sí de modo *distinto*². Y no fue extraño, por tanto, que durante la década de 1980, frente a una dictadura enfurecida, dejaran constancia de que su rebeldía no sólo era de nuevo tipo, sino que era también, de algún modo, producto de una marca *indeleble*³. Que, como resultado de ello, eran menos adictos a la ideología y más naturalizados con la acción directa. ¿Y no es también distinto el actual “rock de población” del ahora viejo “canto nuevo” de los años ‘60s? ¿No son también diferentes las flexibles *redes socio-culturales* de los rebeldes del 2000 respecto a las rígidas organizaciones leninistas de los rebeldes del ‘68 o de mediados de los ‘80?⁴.

Cabe en este punto tomar en consideración que, durante el período 1880-1930, el modo *específico* de acumulación capitalista vigente en Chile marcó a los jóvenes y los trabajadores de ese tiempo con una experiencia histórica *también* específica. Huellas naturales de esa forma acumulativa, que hicieron brotar en ellos diversas formas de rebeldía anti-oligárquica. Sin embargo, esos

² Entre otros estudios, VALENZUELA, E., *La rebelión de los jóvenes*, Ed. SUR, Santiago, 1984.

³ SALAZAR, G., *Violencia política popular en las grandes alamedas*, F.Ford- SUR, Santiago, 1990.

⁴ Ver de ZARZURI, R. y R.GANTER, *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*, Ediciones UCSH, Santiago, 2002.

jóvenes y trabajadores no pudieron convertir (del todo) su experiencia histórica en un pensamiento crítico *específico*, porque, cuando estaban realizando esa conversión (entre 1910 y 1930), cayó sobre ellos, con no poco estrépito, la gran estructura teórica del pensamiento crítico internacional. El cual, desde el principio, pensó *por* ellos, e impuso, sobre sus experiencias específicas, las experiencias *generales* vividas por los rebeldes de Europa y otros países. Se produjo la declinación de la reflexión autóctona y el auge de la *ideología crítica*. La “crítica”, por tanto, después de 1930, no se desarrolló integrada orgánicamente a la experiencia específica del pueblo, sino acoplada a una teoría general. Divorciada, hasta cierto punto, de la cultura popular viva. De su *ser social* real. Sobre todo, durante el apogeo de la acumulación de tipo fordista y del marxismo de tipo estructuralista en Chile (entre 1956 y 1973, especialmente)⁵.

Distinta es la situación de los niños y jóvenes chilenos abusados por el modelo neoliberal del período 1973-2003, en el sentido de que ellos han acumulado experiencia y cultura viva a partir de las especificidades de ese modelo, *sin que, hasta ahora, haya caído sobre ellos la mole de una nueva estructura internacional de pensamiento crítico*. El eclipse de esa estructura –notorio desde mediados de la década de 1980– ha forzado a los jóvenes a convertir sus experiencias reales, una por una, en gérmenes de un nuevo pensamiento crítico. A diferencia de los jóvenes y trabajadores de comienzos del siglo XX, los niños y jóvenes de comienzos del siglo XXI están en mejores condiciones que aquéllos para *completar* la conversión de su experiencia en pensamiento crítico. Están obligados, por un Mercado omnipresente y un Estado semi-ausente, a *autoconstruir su identidad pensándose a sí mismos*. A todo lo largo del camino. Sin esperar que “una” o “la” teoría general piense por ellos. La construcción histórica de su ser social, por tanto, está desarrollándose de un modo más identitario, integrado y fluido, sin interferencias ideológicas de pretensión estratégica. De modo que, ahora, podrán integrarse con mayor organicidad la cultura brotada de la experiencia social, y el pensamiento crítico surgido de la sistematización colectiva, racional y política de aquella cultura. Lo que es, sin duda, una ventaja, pues el pensamiento crítico que se desarrolla a partir de la cultura social viva mantiene las identidades sociales, en tanto procesos de auto-construcción, *sin grandes fisuras ni grietas interiores*. Sin soldaduras artificiales tampoco, como son las que unen las estructuras críticas generales (o internacionales) con la experiencia histórica específica (inter-subjetiva) de lo local. De modo que el sujeto social popular (juvenil) no tiene, hoy por hoy, que construirse en torno a soldaduras quebradizas y bajo estratificaciones subjetivas que lo insten, en un momento crítico, a dividirse en dos, y a *desbandar* el lado yuxtapuesto (el ideológico) para salvaguardar el lado real (el “desnudo” ser social)⁶.

El sujeto social integrado (es decir: el que une *identitariamente* su experiencia real, su conciencia histórica y su pensamiento crítico), no puede ser desarticulado como si fuera super-estructura, ni desbandado como si fuera organización. Pues, ni la vida social, ni la identidad social, ni la cultura social pueden ser desarticuladas o desbandadas por partes. La represión de la vida no hace sino potenciar aún más la vida de la crítica. Tornando más rebelde la

⁵ SALAZAR, G. y J.PINTO, *Historia contemporánea de Chile*, LOM, Santiago, 2003. vol. V “Niñez y Juventud”; también: “El movimiento teórico sobre desarrollo y dependencia en Chile, 1950-1975”, en *Nueva Historia* 1:4, Londres, 1982.

⁶ Idem, *Historia contemporánea...*, *op.cit.*, vol. V, especialmente pp. 242-287.

cultura social que late entre los sujetos afectados. Aunque éstos, por de pronto, *no se den cuenta de ello*.

Por esto, porque las nuevas generaciones juveniles están convirtiendo en pensamiento crítico su propio *ser* social, es que no se desbandarán de la crítica que llevan *encarnada* en ellas mismas. Su pensamiento no es sino su propio *ser* crítico. Equivalente a su identidad y su vida reales. Si han encarnado en sí mismos, hasta hoy, 30 años de liberalismo total ¿quién borraré esa “carne” de su memoria y de su *ser*? ¿Quién, durante esas décadas, ha podido “rehabilitar” esta “dañada” juventud? Es decir: ¿quién ha podido transformar la “carne” de su victimización en el discurso “abstracto” de su victimario? ¿Quién ha logrado detener –a nombre de la gobernabilidad liberal– el avance epidémico del *hip-hop*, del *rock* rebelde, de los grupos de esquina, de los centros y “cordones” culturales, de los colectivos universitarios, de las barras bravas, de los grupos delictivos? ¿Quién eliminará el empleo precario que los margina, la educación mercantil que los filtra, la mascarada política que los apesta, la represión que los irrita? Es decir: ¿quién detendrá la historia que los “hace”?

La “primera edad” del nuevo pensamiento crítico, por tanto, está allí, *completándose*. Como producto cultural “disfuncional”, pero real, de los últimos 30 años de la historia neoliberal chilena. Por de pronto, aparentando ser la nueva cultura “bárbara”, que ha invadido el espacio público del nuevo imperio universal. Las temibles tribus “anarquistas” de siempre. Las bases subrepticias del nuevo terrorismo. Los herejes del nuevo fundamentalismo religioso. O sea: lo que se quiera ver en ellos, para explicar de algún modo el mismo antiguo temor. Ese viejo miedo capitalista a la *aparición* de los sujetos revolucionarios. Si éstos están allí, apareciendo bajo la primera edad de un nuevo pensamiento crítico, está también allí la tercera edad del miedo capitalista a la posibilidad de la revolución. Si están allí, ya, ambos, es que el proceso histórico camina en *esa* dirección.

Es tiempo, pues, de reflexionar en los procesos de transformación interna (no sólo de desbande, sino también de reagrupación) de los sujetos revolucionarios.

III.- Cultura crítica emergente y marxismo

La principal tarea de los sujetos revolucionarios emergentes es *convertir* su experiencia histórica en un pensamiento crítico que guíe con certeza sus pasos hacia la revolución.

La principal tarea de los sujetos revolucionarios en desbande es transmitir su pensamiento crítico, *ajustado* por la historia de sus luchas y derrotas, a los sujetos revolucionarios emergentes.

Considerando el caso chileno, lo dicho puede formularse también del siguiente modo: ¿qué aspectos de la teoría crítica adoptada por las generaciones en desbande pueden ser de utilidad para los *sujetos* revolucionarios emergentes, tomando en cuenta que éstos no sólo están forzados a auto-construir su identidad, sino también obligados a pensarse a sí mismos? O, lo que es lo mismo: ¿qué podría decirles el filósofo y revolucionario Karl Marx a los jóvenes chilenos de hoy? ¿Y qué podrían éstos coger de ese pensador para *convertir*

sus identidades actuales en un pensamiento crítico revolucionario, *sin* renunciar a la especificidad de su experiencia histórica?

Sin duda, el marxismo surgió como una sistematización de la experiencia histórica específica de la clase trabajadora de la época del capitalismo *industrial competitivo* (época victoriana); se desarrolló luego como una ideología proletaria de validez internacional con el triunfo de la *revolución bolchevique* en 1917; se consolidó más tarde como una gran teoría del cambio estructural durante la época de la *acumulación fordista* (1945-1982), y se debilitó, por último, cuando el *capitalismo post-fordista* desmanteló, a partir de la crisis de 1982, las grandes estructuras de capital fijo –propias del capitalismo industrial y de su culminación fordista– reemplazándolas por una difusa pero veloz circulación del capital financiero (lo que obligó a la Unión Soviética, desde 1989, a desmantelar sus propias estructuras fordistas). No hay duda que el capitalismo mundial está en permanente transformación, siguiendo la presión de sus revoluciones tecnológicas internas y la presión (también interna) de los sujetos revolucionarios que engendra. De este modo, a lo largo de dos siglos y medio, ha cambiado varias veces la marca opresiva que imprime en la experiencia de los sujetos sociales que victimiza, forzando así la *adecuación y renovación constantes del pensamiento crítico*. Pues es “la existencia (capitalista) la que determina la conciencia (revolucionaria) y no ésta, por sí misma (en tanto que mera ideología) a la existencia”⁷.

El problema histórico de Karl Marx ha sido que su sistematización, realizada sobre la experiencia histórica correspondiente a *una* de las fases de la transformación capitalista, fue convertida en una *teoría general* por la revolución bolchevique (exitosa durante 70 años) y por el estructuralismo totalizado del modo industrial de acumulación fordista (exitoso durante 50 años), por lo cual perdió su capacidad para *adecuarse* a las transformaciones históricas de la realidad y para sistematizar *cada una* de las fases y localizaciones de la transformación capitalista. Con el agregado que su conversión en teoría general hizo perder a los sujetos revolucionarios –de esas *otras* fases y de las *otras* localizaciones– gran parte de su propia capacidad para convertir su experiencia histórica concreta en un específico, histórico y eficiente pensamiento crítico revolucionario. La crisis teórica del marxismo actual es, sobre todo, la crisis de su transformación en teoría general, o en dogma de validez universal⁸. Esto no significa de ningún modo que el capitalismo actual (globalizado por el circulante capital financiero) haya logrado vencer la enfermedad que genera en sus propias entrañas, de la cual brotan, dialécticamente, el pensamiento crítico y las nuevas generaciones de sujetos revolucionarios. Pero sí significa que, aparte de echar mano de su experiencia histórica actual, los nuevos sujetos revolucionarios pueden aprender del *modo* con el que Marx “convirtió” la experiencia histórica de los proletarios de su tiempo en un pensamiento crítico de carácter científico, sin que esos sujetos revolucionarios se sientan obligados a tomar en cuenta, con reverencia militante, el *rango* de “teoría general” del pensamiento de Marx (que

⁷ La literatura sobre este proceso es abundante. Ver, entre otros, HABERMAS, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992; ANDERSON, P., *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México, 1990; y *Tras las huellas del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1988.

⁸ Sobre la crisis teórica del marxismo, CALLINICOS, ALEX, *Is There a Future for Marxism?* Mac Millan Press, London, 1982. pp. 5-24.

fue “asignado” unilateralmente por las generaciones bolcheviques y fordistas de 1920 y 1950, respectivamente).

El pensamiento crítico, en perspectiva histórica, no nace y renace por la dogmatización universal del marxismo, sino por la capacidad reflexiva que logran desarrollar, local e históricamente, las nuevas víctimas de la transformación capitalista. Con todo, si se quiere llamar o *denominar* “marxismo” a la capacidad de esas víctimas para pensar dialécticamente las nuevas fases y localizaciones del capitalismo y para construir históricamente la nueva sociedad que conciben, no hay problema, en el entendido que se trata sólo de un nombre, que bautiza de ese modo la continuidad, la creatividad y la potencialidad dialéctica de los *procesos* históricos. Siempre y cuando no se libere a los sujetos sociales (que viven en carne propia las nuevas fases y localizaciones del capitalismo) de la obligación de convertir la carne de su identidad en un históricamente ajustado pensamiento crítico, y, también, de convertir este pensamiento en un efectivo proceso de transformación de la realidad. Y siempre y cuando se asuma que los sujetos sociales no sólo tienen capacidad reflexiva y poder histórico constructivo por el hecho de ser abusados por alguna de las fases del capitalismo, sino también, y sobre todo, por su calidad de *seres humanos*, que, en función de su identidad genérica, pueden y deben concebir una sociedad socializada y humanizada. El capitalismo no es el único ni el más importante demiurgo de la historia terrenal. Más importante que él, sin duda, es la humanidad en tanto que tal.

Es significativo que la producción científica de Marx haya *recorrido* desde la reflexión sobre la soberanía y los derechos del “sujeto social”, pasando por los aspectos históricos y políticos de la “lucha de clases”, hacia la economía política del “modo de producción” capitalista. Es significativo que en su “juventud” (primera edad) se haya concentrado en la teoría revolucionaria del sujeto social, y que en su “madurez” (tercera edad) lo haya hecho en la teoría de las estructuras capitalistas⁹. ¿Es necesario buscar y encontrar la *esencia inmóvil* del pensamiento de Marx? ¿Es de verdad necesario convertir ese pensamiento en un sistema teórico cerrado, centrado en una misma esencia o derivado de una misma premisa mayor? Ese pensamiento, en tanto proceso cognitivo y reflexivo realizado en un tiempo histórico dado ¿puede o debe ser *reducido* a un catecismo teórico y político intemporal? Si la conversión de la experiencia histórica en pensamiento crítico no puede ser sino “otro” *proceso histórico socialmente necesario* ¿tiene sentido real reconvertir el pensamiento crítico resultante en un modelo teórico abstracto y en un discurso coherente, unívoco, pletórico de verdades “definitivas”? En consecuencia ¿ha sido realmente útil convertir el proceso reflexivo recorrido personalmente por Marx en un “*marxismo*” intemporal?

Lo que, eventualmente, *puede* interesar a los revolucionarios emergentes de hoy es el recorrido reflexivo de Marx, más que la “universalidad” de la teoría marxista. Puede que, por ejemplo, interese examinar su reflexión sobre cómo los sujetos sociales pueden convertirse en sujetos revolucionarios. Porque, hoy, el problema “teórico” no se refiere sólo a la necesidad de sistematizar las recientes transformaciones del capitalismo mundial (su globalización post-fordista), sino, con mayor urgencia, a la necesidad de desarrollar social, científica, educativa y políticamente la experiencia y la memoria anidadas en los niños, jóvenes y trabajadores que están siendo victimizados, desde hace 30

⁹ ANDERSON, P., *Tras las huellas...*, *op.cit.*, pp. 34-65.

años, por el modelo neoliberal. Lo primero lo exige la necesidad de trazar una cartografía global para orientar estratégicamente la acción social, cultural, histórica y política de esos niños, jóvenes y trabajadores. Lo segundo lo exige, en cambio, simplemente, la dignidad de un sujeto social (la de esos mismos actores) cuya identidad y soberanía están siendo pisoteadas por el Mercado y las continuas *razzias* militares, y que, por ello, necesita *recuperarse* a sí misma¹⁰.

IV.- El joven Marx, el “hombre esencial” y la “sublevación”.

Es evidente, en el pensamiento del joven Marx, que su concepción de sujeto social (o “ser humano” propiamente tal) se funda en la unión dialéctica de tres *momentos* claves de su existencia terrenal:

- a) en la posibilidad histórica de un sujeto social que viva en condiciones existenciales óptimas, en concordancia con su *naturaleza humana esencial*;
- b) en el hecho histórico de haber perdido (ante la dominación del capitalismo mundial) esas condiciones existenciales óptimas, con *alienación grave* de su naturaleza humana esencial, y
- c) en el imperativo humano de crear las condiciones sociales, culturales e históricas necesarias para *subvertir* la alienación y *recuperar* el control y la integración de la naturaleza humana esencial.

a) La naturaleza humana esencial y su enajenación burguesa.

Indudablemente, este “momento” (el de la naturaleza esencial del hombre) opera en el pensamiento del joven Marx como la premisa mayor que permite *unir* dialéctica e históricamente los otros dos momentos definitorios del sujeto social. Se trata de una definición *esencial* del hombre genérico, que permite detectar, en su pensamiento, la apuesta por un “humanismo” que opera como premisa mayor de toda su reflexión teórica. No se trata, con todo, de una esencia de carácter metafísico, extraterrenal o religiosa, sino netamente terrenal, social e histórica:

“El fundamento de toda crítica religiosa es que el hombre hace la religión y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el ‘mundo de los hombres’, es el Estado, la sociedad... La religión es la ‘realización fantástica’ de la esencia humana, porque, para ella, la esencia humana carece de verdadera realidad... La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu. La religión es el ‘opio’ del pueblo”¹¹.

¹⁰ Es importante, en este sentido, la crítica de la filosofía post-modernista. Ver de CALLINICOS, ALEX, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Polity Press, Cambridge, 1999.

¹¹ MARX, K., “En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en MARX, CARLOS Y FEDERICO ENGELS, *Marx: Escritos de juventud*, FCE, México, 1987. vol. I, p. 491. Destacados en el original.

La opción por centrar el pensamiento crítico en el carácter existencial del “mundo de los hombres”, obviando cualquier apuesta (“fantástica”) por una naturaleza humana situada fuera del mundo, obligó a Marx a definir el contenido *esencial* de la naturaleza humana de ese mundo. Es decir: sacó la “esencialidad” de su alojamiento en la trascendencia metafísica y la instaló en la inmanencia de lo histórico. Es en este sentido que se mueve su concepto del “hombre genérico”. Entiende por esto el hecho de que el género humano actúa y trabaja tanto para realizar funciones propias del reino animal (comer, beber, procrear, etc.) como para realizar los trabajos que requiere “su naturaleza inorgánica espiritual... los medios de vida espiritual que el hombre tiene que aderezar para disfrutarlos y digerirlos”. Escribió:

“El hombre es un ser genérico, no sólo en cuanto que, tanto práctica como teóricamente, convierte el género en objeto suyo... por cuanto se comporta hacia sí como hacia un ser ‘universal’ y, por tanto, libre... La vida genérica... consiste físicamente, de una parte, en que el hombre (como el animal) viva de la naturaleza inorgánica... Del mismo modo que las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., forman teóricamente parte de la conciencia humana, ya en cuanto objetos de la ciencia natural, ya en cuanto objetos del arte”¹².

Es claro que la “universalidad” (lo “genérico” del hombre) radica en la capacidad de su conciencia para *convertir su existencia histórica en “un objeto suyo”*; es decir: en un proceso de auto-construcción, a cuyo efecto echa mano, tanto de la naturaleza material que lo rodea, como de su propia naturaleza espiritual. La universalidad es aquí entendida como “auto-determinación histórica” (principio básico de su ser “libre”). El permanente y libre ejercicio de esa capacidad universalizadora es lo que permitiría al hombre llevar a cabo, constantemente, la *“apropiación de sí mismo, de su esencia y de su vida humanas”*. La apropiación de sí mismo a través de su despliegue en el mundo es así más importante que la mera apropiación de medios materiales de vida (de aquí la necesidad de superar la “propiedad privada”). La apropiación de sí mismo, como “vida genérica” es un movimiento perpetuo hacia la plena realización del hombre como “hombre total”.

“La superación positiva de la propiedad privada, es decir: la apropiación ‘sensible’ de la esencia y la vida humanas, del hombre objetivo, de las ‘obras’ humanas para y por el hombre, no debe concebirse simplemente en el sentido del disfrute ‘inmediato’ y unilateral, no simplemente en el sentido del ‘poseer’ o del ‘tener’. El hombre se apropia su esencial omnilateral de un modo omnilateral, es decir: como un hombre total”¹³.

El hombre “genérico” es, pues, aquel que es capaz de desarrollar por sí mismo una “vida genérica”, esto es: que puede realizar su esencia humana construyéndose a sí mismo, constantemente, en este mundo, como un “hombre total”. Puede entenderse esto como la posibilidad “esencial” que tiene el hombre para construirse a sí mismo realizando un *proyecto histórico* de sí mismo.

Con todo, la vida genérica, como proyecto histórico “omnilateral”, es una posibilidad, dentro de *diversas* situaciones históricas que pueden dar curso a

¹² “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, en *Ibidem*, vol. I, p. 599.

¹³ *Ibidem*, p. 620. Destacados en el original.

otras posibilidades, incluso aquellas que niegan la primera. Es una posibilidad que, por lo mismo, constituye un “trabajo”. Un desafío. Una meta que debe y puede ser “*producida*”. Sin embargo, para trabajar exitosamente en esta dirección, deben darse ciertas condiciones existenciales mínimas: un hombre genérico, no en estado esencial, sino en estado (variable) existencial. Un hombre genérico existencial que, al haber vivido ciertas condiciones de “omnilateralidad”, pueda recordarlas lo suficiente como para intentar reapropiarse a sí mismo conforme a esas condiciones mínimas. Este hombre genérico existencial es lo que Marx define como el “*ser social*”.

El ser social es un hombre que vive en *comunidad*. Es la naturaleza social de su ser lo que constituye la comunidad, y es ésta, a su vez, la que le permite desplegarse como un ser de proyección genérica esencial:

“Ahora bien, la comunidad de que se halla aislado el obrero es una comunidad política. Esta comunidad, de la que le separa su propio trabajo, es la ‘vida misma’, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia humana. La ‘esencia humana es la verdadera comunidad de los hombres’”¹⁴.

Es al parecer claro que, para Marx, la “esencia humana” (como concepto genérico) y la “comunidad humana” (como concepto social existencial) mantienen entre sí una correspondencia de importancia histórica estratégica. Pues la realización de la primera depende del estado situacional de la segunda. Por ello, la ruptura o desintegración de la “comunidad de los hombres” trae consigo, por correspondencia esencial, la *alienación* de la naturaleza genérica de los hombres. Lo que viene a ser una amenaza letal para el hombre en sí, que configura una situación abominable y, a la vez, repulsiva. Ante la cual todo hombre con suficiente conciencia de sí reacciona o debería reaccionar tratando de “*subvertir*” la situación que aliena su propia esencia.

La evolución de la historia mundial (sobre todo en tanto que liderada por el modo de producción capitalista) ha producido la desintegración de las comunidades humanas (y por tanto, de la “sociedad civil”), reemplazándolas por masas de *individuos aislados*, cuyo aislamiento (y por tanto, su alienación o negación) ha sido reforzado por el “orden burgués”, que ha construido en torno a ellos un sistema de “derechos individuales” (no de la comunidad), un tipo de política y un tipo de Estado “generales” o “abstractos” (separados, al margen y por encima del verdadero ser social) y, en definitiva, un modo de producción y un sistema político que explotan y enajenan a los hombres, impidiendo su realización genérica. El peor de los males que ha traído el capitalismo y el Estado burgués al “mundo de los hombres” es haber *separado* a los hombres de sus comunidades, transformándolos en individuos aislados, enajenados de su propia naturaleza esencial.

“La revolución política (burguesa) ‘suprimió’, con ello, el carácter político de la sociedad civil. Escindió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples; de una parte, los ‘individuos’, y de otra, los elementos materiales y espirituales que forman el contenido de la vida, la situación civil de los individuos... La incumbencia pública como tal se convertía ahora en la incumbencia general de todo individuo, y la función política

¹⁴ MARX, K., “Glosas críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social’, por Un Prusiano”, en *ibidem*, vol. I., p. 519.

*pasaba a ser su función general...La 'constitución del Estado político' y la disolución de la sociedad civil en 'individuos' independientes... se llevó a cabo en un solo acto...Finalmente, el hombre, en tanto que miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el verdadero hombre, como el 'homme', a diferencia del 'citoyen', por ser el hombre visto en su 'inmediata' existencia sensible e individual, mientras que el hombre político es solamente el hombre abstracto y artificial..."*¹⁵.

El capitalismo, que trajo consigo la revolución burguesa, disolvió las comunidades en el sentido de extraer de ellas su "carácter político" (soberanía). A partir de esta operación quirúrgica construyó, por un lado, un Estado *general* (abstracto), al que transfirió la soberanía y "la" política, y por otro, una masa de individuos aislados los unos de los otros, a quienes confirió un conjunto de "derechos individuales". De este modo, cuando presentó el derecho como Derechos del Hombre ("*homme*"), no hizo sino presentar los derechos del *individuo*; o sea: del "hombre burgués". Con ello disolvió al hombre en tanto que ser *social* (en comunidad); es decir: en tanto que verdadero ciudadano ("*citoyen*")¹⁶. Esta pérdida –que es equivalente a la pérdida de la esencia humana– implicó e implica una forma de *esclavitud*:

*"Se ha demostrado cómo el reconocimiento de los 'derechos humanos' por el Estado moderno tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la 'esclavitud' por el Estado antiguo. En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el Estado moderno tiene como base natural la sociedad burguesa y el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural 'inconsciente', el esclavo del trabajo lucrativo y de la necesidad 'egoísta', tanto la propia como la ajena... Creando la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo, así la sociedad burguesa es, en su totalidad, esta guerra de todos los individuos, los unos contra los otros...La antítesis entre el Estado representativo 'democrático' y la 'sociedad burguesa' es la culminación de la antítesis clásica entre la 'comunidad' pública y la esclavitud. Precisamente la esclavitud de la sociedad burguesa es, en apariencia, la más grande libertad, por ser la independencia aparentemente perfecta del individuo"*¹⁷.

El individuo ("egoísta") de la sociedad burguesa puede, "*en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en 'átomo', es decir, en un ente bienaventurado carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absoluta plenitud*"¹⁸. El hombre de la sociedad burguesa (el "átomo"), por pleno que parezca, no denota otra cosa que "*el desgarramiento, el envilecimiento y esclavitud de la sociedad civil*"¹⁹. Si

¹⁵ MARX, K., "Sobre la cuestión judía", en *ibidem*, pp. 482-483. Destacados en el original.

¹⁶ Una síntesis histórica de este proceso en SALAZAR, G., "El municipio cercenado. La lucha de la asociación de municipalidades por su autonomía. Chile, 1914-1973", en SALAZAR, G. Y J.BENÍTEZ, *Autonomía, espacio, gestión. El municipio cercenado*, ARCIS-LOM, Santiago, 1998. sobre todo pp. 5-16.

¹⁷ MARX, K. Y F.ENGELS, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1967. pp. 179 y 183.

¹⁸ *Ibidem*, p. 187. Comparar con el concepto de "megalothymia" que FRANCIS FUKUYAMA construyó para caracterizar al hombre hiperexitoso de la sociedad estadounidense actual. Ver su *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Buenos Aires, 1992. V Parte. También de ROBERT D.PUTNAM, *Bowling Alone. The Collpase and Revival of American Community*, Simon & Shuster, New York, 2000.

¹⁹ MARX, K., "Glosas críticas", loc.cit., p. 513.

el trabajador se enajena en el producto de su trabajo, el ciudadano se enajena en el “individuo” que genera y consolida la sociedad burguesa, produciéndose así una doble enajenación. Este doble proceso

“convierte el ‘ser genérico del hombre’, tanto la naturaleza como su capacidad espiritual genérica, en un ser ‘ajeno’ a él, en un ‘medio’ para su existencia individual. Enajena del hombre su propio cuerpo... y su ser espiritual como ser humano... Se enajena ‘del hombre’”²⁰.

La dominación que el capital industrial y el Estado burgués establecieron sobre las sociedades humanas condujo a una situación en que el “hombre genérico” (esencial) se encuentra en una envilecida situación “existencial” (histórica) de *enajenación* económica, social y política. Que es la negación del hombre mismo. ¿Puede y debe el hombre genérico soportar esta situación?

b) La subversión del orden burgués y la recuperación del sujeto social (genérico)

“El hombre hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Despliega una actividad vital consciente... Y es eso, solamente eso, lo que hace de él un ser genérico. O, dicho de otro modo... su propia vida es para él objeto, cabalmente por que es un ser genérico. Sólo por eso es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte esa relación, haciendo que el hombre convierta su actividad vital, su ‘esencia’, simplemente, en un medio para su ‘existencia’”²¹.

La naturaleza esencial del hombre –su “conciencia y su voluntad”– es su estado natural. Es su identidad verdadera. La enajenación de esa esencia, por tanto, no es un estado esencial, sino existencial, histórico y accidental. De donde se sigue que es la propia naturaleza esencial del hombre enajenado la que lo insta a recuperar su estado natural y esencial, pues nunca la enajenación, por destructora que sea, puede anular esa naturaleza esencial. Este proceso de *recuperación* de sí mismo –por obra y gracia de su conciencia y su voluntad–, que es un movimiento subjetivo e interior de la naturaleza del ser humano, se expresa social e históricamente como una *subversión* de la enajenación *en sí mismo* y en el estado de cosas que enajena a los hombres. Es el imperativo subjetivo y social de consumir la *emancipación* de la esencia humana y de llevar a cabo la *revolución* de la economía, la sociedad y la política burguesas.

Tal recuperación o emancipación, que es una realización de signo político, no se realiza, sin embargo, en el Estado y/o por el Estado, dado que éste es una estructura “general” (abstracta) formada por la soberanía (o “carácter político”) que se escamoteó y despojó al “hombre genérico” (en comunidad). Por eso, escribió Marx, “*en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es miembro imaginario de una ‘imaginaria soberanía’, se halla despojado de su vida real como sujeto y dotado de una generalidad irreal*”²². El proceso de recuperación y emancipación, que es una cuestión de conciencia y

²⁰ MARX, K., “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, loc.cit., pp.600-601.

²¹ *Ibidem*, p. 600.

²² MARX, K., “La cuestión judía”, en loc.cit., p. 470.

voluntad de los sujetos sociales en tanto que tales, se realiza y se debe realizar, por tanto, al margen del Estado y en subversión contra “ese” Estado.

“Toda emancipación es la ‘reducción’ del mundo humano, del mundo de las relaciones sociales, al ‘hombre mismo’... Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ‘ser genérico’, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus ‘forces propres’ como fuerzas ‘sociales’ y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza ‘política’, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana”²³.

Este texto es, sin duda, fundamental. Pues implica que la “revolución” no consiste sólo en la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción (como parecería desprenderse de los textos económicos del “viejo” Marx), sino, sobre todo, consistiría en la *recuperación del ser “social y esencial”* (“genérico”) del hombre mismo, superando la individuación egoísta y la guerra de individuos a que lo sometió el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa. Eso implica la recuperación de la “comunidad”.

“¿Acaso todas las insurrecciones sin excepción no estallan en el ‘irremediable aislamiento del hombre con respecto a la comunidad’? ¿Acaso toda insurrección no presupone necesariamente el aislamiento? ¿Habría podido producirse la revolución de 1789 sin el irremediable aislamiento de los ciudadanos franceses con respecto a la comunidad?... La superación de este aislamiento –incluso una reacción parcial ante él– constituye una ‘sublevación’ en contra de él mucho más infinita, lo mismo que el ‘hombre’ es más infinito que el ‘ciudadano’ y la ‘vida humana’ más infinita que la vida ‘política’”²⁴.

Por esto, escribió Marx, *“una revolución ‘social’ se sitúa en el punto de vista del todo porque... entraña una protesta del hombre contra la vida deshumanizada... porque la ‘comunidad’ contra cuya separación reacciona el individuo real es la verdadera comunidad del hombre, la ‘esencia humana’”²⁵*. Y agregó:

“La ‘revolución’ en general –el derrocamiento del poder existente y la disolución de las viejas relaciones– es un ‘acto político’. Y sin revolución no puede realizarse el ‘socialismo’. Éste necesita de dicho acto político, en cuanto necesita de la destrucción y la disolución. Pero, allí donde comienza su ‘actividad organizadora’, allí donde se manifiesta su ‘fin en sí’, su ‘alma’, el socialismo se despoja de su envoltura ‘política’”²⁶.

El sentido humano de la “sublevación” y de la “revolución” es, pues, esencialmente *social*, porque es la recuperación de “lo social” (la comunidad perdida) de un *ser social*. De ahí que el objetivo último sea el “socialismo”, para quien, por tanto, la política no está en el Estado Burgués o Liberal (cuya soberanía fue escamoteada a la comunidad ciudadana), sino en el ser social del hombre, en su comunidad ciudadana y en la proyección histórica y libre de su ser genérico. La política, en tanto definida por el Estado burgués, es una

²³ *Ibidem*, p. 483-484. Destacados en el original.

²⁴ En “Glosas críticas”, loc.cit., p. 519. Destacados en el original.

²⁵ *Ibidem*, p. 520.

²⁶ En “Glosas críticas”, loc.cit., p. 520. Destacados en el original.

“envoltura” prescindible y, además –como maquinaria destructiva–, transitoria. La sublevación y la revolución, en consecuencia, no llevan a exaltar la política y el Estado, sino a consolidar la *sociedad civil*, que es donde radican todas las relaciones humanas, todos los intercambios y la solidaridad comunitaria que permite realizar la esencia genérica del hombre.

“La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de la producción existentes en todas las fases históricas y que, a su vez, las condiciona, es la ‘sociedad civil’, que... tiene como premisa y fundamento la familia simple y la familia compuesta –lo que suele llamarse tribu– y cuya naturaleza queda precisada en páginas anteriores. Ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero ‘hogar y escenario de toda la historia’ y cuán absurda resulta la concepción histórica que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira a las acciones resonantes de los jefes y del Estado”²⁷.

En este sentido, si la “sociedad civil” es reconstituida por la sublevación social y la revolución política en términos de recuperación del ser *social* y de la *comunidad*, entonces cabe denominarla, propiamente, como sociedad “socialista” o “comunista”. En este sentido, Marx es taxativo: el comunismo es aquella sociedad donde se ha logrado “la reintegración del hombre, o retorno del hombre a sí mismo, como superación de la autoenajenación humana”. Implica, por eso, la

“real ‘apropiación’ de la esencia ‘humana’ por y para el hombre; por consiguiente, como total retorno del hombre a sí mismo, como hombre social; es decir: humano. Retorno total, consciente, llevado a cabo dentro de toda la riqueza lograda por el desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo consumado = humanismo, y como humanismo consumado = naturalismo... la verdadera solución del conflicto entre esencia y existencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género”²⁸.

Sublevación y revolución (es decir: la reapropiación de la esencia humana por los propios humanos) es un proceso que surge y debe surgir espontáneamente, como reacción natural del *mismo* “hombre genérico” (dotado de conciencia y voluntad). Lo que es posible y necesario, precisamente, porque la “esencia” de ese hombre no es ni puede ser nunca aniquilada por sus condiciones de “existencia”. La existencia, aquí, no hace más que *estimular* su conciencia y su voluntad, movilizándolo así las fuerzas sociales e históricas de su esencia. La tarea del “pensamiento crítico”, por tanto, no es crear o imponer la sublevación, sino *acompañarla*, potenciando su desenvolvimiento natural. Nunca sustituyéndola. Esto determina que los pensadores críticos no pueden ser ni dogmáticos, ni autoritarios.

“No compareceremos, pues, ante el mundo, en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios ‘del’ mundo, nuevos principios. No le diremos: ‘desiste de tus luchas, que son una cosa necia; nosotros nos encargaremos de gritarte la verdadera consigna de la lucha’. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la

²⁷ MARX, C. Y F.ENGELS, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968. p. 38.

²⁸ MARX, K., “Manuscritos económico-filosóficos”, loc.cit., p. 617.

conciencia es algo que tendrá necesariamente que asimilarse, aunque no quiera. La reforma de la conciencia sólo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, en ‘explicarle’ sus propias acciones. La finalidad de nosotros no puede ser otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma. Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia oscura ante sí misma”²⁹.

La “reforma de la conciencia” no es sino la inevitable toma de conciencia de las condiciones existenciales que el capitalismo y la sociedad burguesa han impuesto al sujeto “genérico”. Son esas condiciones existenciales las que hacen brotar en él determinados principios de acción, formas y consignas de lucha. La dicha “reforma” se inicia, así, como producto de la misma historia. Lo que puede hacer el “pensamiento crítico” es, tan sólo, perfeccionar y promover el desarrollo de ese proceso espontáneo. De ahí la necesidad de erradicar toda forma de “idealismo” puro, de “dogmatismo” y de “actitudes doctrinarias”. Lo mismo que toda enajenación humana en supuestos mundos metafísicos trascendentes.

“La crítica... desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real...La ‘misión de la Historia’ consiste, según esto, en descubrir la ‘verdad del más acá’, una vez que ha hecho desaparecer el más allá de la verdad. Y, ante todo, la ‘misión de la Filosofía’, puesta al servicio de la Historia, después de desenmascarar la ‘forma de santidad’ de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus ‘formas profanas’. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión, en la crítica del derecho, la crítica de la teología, en la ‘crítica de la política’”³⁰.

En tanto se liga a la “reforma de la conciencia social”, el pensamiento crítico es y debe ser, por ello, una actividad esencialmente *social*. No sólo el objeto de estudio y el lenguaje –escribió Marx– son de procedencia social “sino que mi propio pensamiento es también una actividad social”. Por eso dijo: “*mi conciencia general es solamente la forma ‘teórica’ de aquello de que la comunidad real, la esencia social, es la forma ‘viva’, mientras que hoy en día la conciencia ‘general’ es una abstracción de la vida real y, como tal se enfrenta a ella*”³¹. El pensamiento crítico es el reflejo “teórico”, por tanto, de la situación histórica en que se encuentra *viviendo* la comunidad real. El pensamiento crítico, a diferencia del pensamiento burgués, no puede habitarse a sí mismo, separado de su conexión vital y social con esa comunidad. No puede ser, por tanto, ni mera generalidad, ni mera abstracción. Por tanto,

“Debe evitarse, sobre todo, volver a plasmar la ‘sociedad’ como una abstracción frente al individuo. El individuo ‘es’ el ente ‘social’. Su manifestación de vida –aunque no aparezca bajo la forma directa de una

²⁹ Carta de K. Marx a Ruge, septiembre de 1843, en MARX, K. Y F.ENGELS, *Marx. Escritos de Juventud*, *op.cit.*, vol. I, p. 459.

³⁰ MARX, K., “Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel”, *loc.cit.*, vol. I, p. 492. Destacados en el original.

³¹ MARX, K., “Manuscritos...”, *loc.cit.*, p. 619.

manifestación de vida ‘común’, realizada conjuntamente con otros– es, por tanto, una manifestación de la ‘vida social’³².

La sublevación del ente enajenado es, desde su inicio, “vida social”. El pensamiento crítico que deberá acompañarlo no podrá, en consecuencia, nunca, perder su carácter viviente y social. El pensamiento crítico debe “captar la actividad humana sensorial como práctica, de modo subjetivo”. La “reforma de la conciencia” es, como se dijo, un proceso subjetivo, que se expresa en acciones prácticas, asociadas a otros sujetos, y el pensamiento crítico, en tanto acompañante y estimulante de ese proceso de “reforma”, opera *dentro* de la actividad humana “sensorial”, en el ámbito subjetivo donde se decide la práctica.

“Es en la práctica donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica– es un problema puramente escolástico... El educador necesita, a su vez, ser educado”³³.

La tarea del “pensamiento crítico” –junto con la del hombre enajenado que necesita desenajenarse por sí mismo– consiste en “organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre”. Pero eso debe hacerse de tal modo que se dé “a cada cual el margen social necesario para ‘exteriorizar de un modo esencial’ su vida”³⁴. Cada hombre enajenado conoce en carne propia la naturaleza de su enajenación, de manera que el modo con que él mismo inicie la “reforma de su conciencia”, la forma en que exprese inicialmente su sublevación, no sólo es legítima, sino que tiene, a la vez, la validez de un conocimiento *concreto, existencial y a la vez esencial*, que necesita ser respetado, asumido como tal y desarrollado. El pensamiento crítico debe trabajar *con* él, nunca sobre él, o contra él.

“La nueva literatura en prosa y en verso que surge de las clases bajas del pueblo en Inglaterra y en Francia demuestra que las clases bajas del pueblo saben elevarse espiritualmente sin necesidad de que sobre ellas se ‘proyecte’ directamente el Espíritu Santo de la ‘Crítica crítica’³⁵.

El pensamiento crítico, por tanto, debe surgir, en primer lugar, de las propias “clases bajas”, y desarrollarse a partir de sí mismo. Los pensadores críticos profesionales no pueden ni deben sustituir ese proceso, ni intentar controlarlo. Su tarea es acompañarlo y potenciarlo desde sí mismo. De no ser así, devendría en el espíritu santo de la vanidosa y hueca “Crítica crítica”.

V.- Epílogo

No hay duda que la dictadura militar del período 1973-1990 destruyó aun más lo poco que quedaba del sentido de “comunidad” de los chilenos (la

³² *Ibidem*, p. 619.

³³ MARX, K., “Tesis sobre Feuerbach”, en MARX, K. Y F.ENGELS, *La ideología alemana*, *op.cit.*, pp. 665-666.

³⁴ MARX, K., *La sagrada familia*, *op.cit.*, p. 197.

³⁵ *Ibidem*, p. 201. Destacados en el original.

república autoritaria del siglo XIX había desarticulado los “*pueblos comunales*” heredados de la colonia; la república “democrática” del siglo XX, por su parte, había reagrupado los restos de esos pueblos en “*masas sociales*”, pero no en “comunidades”), imponiendo sobre todos los individuos resultantes un Estado “general y abstracto”, y un Mercado “global y ajeno”.

Muchos de los viejos revolucionarios (los mecánicos discípulos de la “Crítica crítica”), ante eso, se desbandaron. Su frágil sentido de comunidad democrática y su ausente conciencia de *citoyen* (creían en las “masas” de individuos) claudicaron frente a las decisiones dictatoriales, y optaron por administrar los procesos de *individuación* que aquéllas establecieron, por proteger los derechos *individuales*, estimular los apetitos del hombre “egoísta”, y dar vía libre al ensanche de la propiedad privada (nacional y extranjera). Y no pocos intelectuales chilenos, siguiendo ese impulso, se han deleitado en predicar el “discurso” (evangélico) de la *fragmentación* de los movimientos sociales, de la *pulverización* de las formas asociativas, de la *subjetivación* infinita del conflicto social y de la *hegemonía* definitiva Mercado-Mundo. Con el agregado que, casi todos, han renunciado no sólo a la “Crítica crítica” que alguna vez practicaron, sino también a la práctica de pensar críticamente la historia (sólo piensan en la realidad “virtual”). Hoy, por sus bocas habla más y mejor la nueva y triunfante sociedad burguesa. Y sólo ella.

Probablemente, en Chile, la individuación ha tocado los fondos abisales de la sociedad. Y lo mismo ha ocurrido con la enajenación. Justo cuando no sólo la “Crítica crítica”, sino también un posible nuevo pensamiento crítico académico, no se hacen presente.

Con todo, en los niños, en los jóvenes y en algunos otros actores sociales, el impulso a “reformular la conciencia” y a poner de manifiesto “otras” formas de rebeldía y sublevación, han dado lugar al desarrollo de una nueva cultura (“en prosa y verso”), en música y canto, en baile y protesta, que ponen en evidencia la *supervivencia* de lo que Marx llamó la “esencia humana”. La que, como rescoldo, chisporrotea con vida propia, pese a sus nuevas y enajenantes condiciones de existencia. Los procesos infantiles y juveniles de auto-construcción de identidad incluyen dosis crecientes de esfuerzo por *recuperar* lo humano de lo humano. Es la imperativa, legítima y espontánea “apropiación de la esencia”. Es el “hombre genérico”, apareciendo de nuevo entre las ruinas de las comunidades rotas. Desde la intimidad misma del hombre (aparentemente) enajenado hasta su última fibra.

En los términos de Marx, el tiempo de la “revolución” (política, contra el sistema) aún no parece haber llegado al Chile del siglo XXI. Pero el tiempo de la “*sublevación*” dentro de los sujetos enajenados, sí. Y es un proceso que lleva, ya, por lo menos, dos décadas de desarrollo.

Por esto, revolucionarios del mundo: ¡alegraos!



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#).

© CEME web productions 2003 -2007 