



# ROMANTICISMO Y SECTARISMO EN EL IMAGINARIO DE LAS IZQUIERDAS

*Benjamín ARDITI*

**C**astoriadis habla del «sin fondo» del individuo y de la vida colectiva para designar algo aparentemente banal pero de importancia radical, a saber, que ambos carecen de una esencia o sentido intrínseco; su característica fundamental es la de ser, por así decirlo, un «barro» que puede ser moldeado de múltiples y diversas maneras. La identidad de un sujeto o de una sociedad es una forma o figura específica que surge de ese «barro», es una manera de delimitar el «sin fondo» en base a construcciones históricas y sociales que son, por definición, transformables.

Para dar una mayor precisión conceptual a esto, Castoriadis ha desarrollado y popularizado el uso de la expresión «imaginario colectivo». Ella designa la red de significados que permiten a un grupo cualquiera imprimir sentidos en el «sin fondo» del individuo y de la vida colectiva, es decir, que permiten instituir lo social como tal. «El elemento imaginario del mundo socio-histórico (...) es aquello que hace posible una relación entre objeto e imagen; es la creación *ex-nihilo* de figuras y formas, sin las cuales no podría hacerse



una reflexión acerca de algo. A nivel de lo socio-histórico, el imaginario permite dar cuenta de las orientaciones de las instituciones sociales, de la constitución de motivaciones y necesidades, de la existencia del simbolismo, la tradición y el mito». Las significaciones imaginarias son «los lazos que aglutinan a la sociedad y las formas que definen lo que es 'real' para una cierta sociedad» (1).

Hoy, Castoriadis tiende a asociar la noción de «imaginario colectivo» con la idea de cultura en el sentido de la *paideia* de los griegos. «La *paideia*», dice, «contiene indisociablemente los procedimientos instituidos a través de los cuales el ser humano, en el curso de su fabricación social como individuo, es conducido a reconocer y a investir positivamente los valores de la sociedad. Esos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la Sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son, cada vez, creados por la sociedad considerada como núcleos de su institución, señales últimas e irreductibles de su significación, polos de orientación del hacer y del representar sociales» (2).

Sea como *paideia* o como imaginario colectivo, hay imágenes recurrentes que permiten hablar de un sentido común compartido por militantes y analistas políticos, intelectuales y ciudadanos en general que conforman una colectividad que se conoce genéricamente como «la izquierda». Son los elementos culturales constitutivos de su *paideia* o, si se prefiere, los significados comunmente aceptados por «gente de izquierda» en el sentido que éstos coinciden en establecer, a grandes rasgos, el mismo tipo de relación entre algunos objetos y las imágenes que de ellos se tiene. Están, por ejemplo, la relevancia asignada al mundo del trabajo, a la producción y a los obreros; el potenciamiento de carácter asistencial del Estado y el énfasis en políticas sociales redistributivas; la opción por la planificación económica antes que por los mecanismos del mercado; la idea del partido político de izquierda como partido que privilegia programáticamente las demandas de los trabajadores y los asalariados en general.

### **Sueños de revolución. Algunas inconfesadas fantasías románticas del infante izquierdista**

Pero también se puede apreciar la presencia de imágenes que generan y reproducen una *visión romántica* de procesos, circunstancias, actores y eventos que forman parte de la tradición de lucha, militancia y pensamiento de la izquierda.

#### **a) Imágenes de la revuelta. Romanticismo épico**

Una de ellas es la del modelo de la revuelta: de un modo u otro,



muchos siguen considerando a la revolución francesa de 1789 —la experiencia revolucionaria moderna por excelencia— como referente simbólico de la acción transformadora; el paradigma de un pueblo oprimido que de una buena vez se levanta para derrocar al absolutismo y a la explotación de la monarquía, poner fin a su sometimiento e instaurar la nueva sociedad libre, fraterna e igualitaria. La revolución bolchevique de 1917, con su soviets de obreros campesinos y soldados, también ocupa un lugar similar en ese imaginario donde el cambio radical por la vía de la *toma del poder* —el asalto de la Bastilla, la guillotina que cae sobre el rey, la entrada al Palacio de Invierno, el fusilamiento del Zar y su familia— constituye el punto de inflexión, el momento de gran salto que permite salvar la distancia entre la noche de la opresión y la mañana luminosa de la libertad conquistada.

Otra tiene que ver con la forma de la revuelta; es la imagen de la Comuna de París de 1871 con sus barricadas de adoquines improvisadas en los barrios: el apoyo de la gente es espontáneo y su participación amplia, y los soldados armados de mosquetes se enfrentan con ciudadanos provistos de piedras, azadones y cuchillos —pero fundamentalmente de entusiasmo y buena voluntad. Es la imagen decimonónica de los ciudadanos alzados que se enfrentan con sus adversarios en espacios urbanos sin que haya grandes diferencias de tecnología militar entre ellos.

Esta imagen romántica y nostálgica viene acompañada de una concepción de la guerra basada en la muy cartesiana idea de las distinciones entre cosas «claras y distintas»: el «nosotros» y el «ellos» aparece como algo evidente, perfectamente identificable en todo momento; el «nosotros» o la causa justa de las grandes mayorías de hombres y mujeres humildes que luchan codo a codo en las calles (donde son, según se dice, «mucho más que dos»), se enfrenta con el «ellos» o el despotismo de los pocos que reprimen para defender sus privilegios. El enfrentamiento suele verse como una suerte de tablero bélico —no tanto de ajedrez como de damas— donde los bandos (siempre dos) aparecen como tantos ejércitos que se enfrentan cara a cara, línea de fusileros por línea de fusileros, uniformes por uniformes en un espacio plano, despejado y carente de confusión. Visualmente, esta concepción cartesiana del espacio de la lucha corresponde al *Barry Lyndon* de Stanley Kubrick.

Estas imágenes de la revuelta de masas como modelo, forma y concepción espacial constituye —como decían con una sana dosis de ironía las pintadas de mayo del 68— el dulce opio adolescente de la izquierda, sea de sus intelectuales o de sus militantes de base. Da lugar a fantasías acerca de un pasado nostálgicamente mitificado en el cual los asalariados eran realmente obreros de overol —manos callosas, piel curtida, mirada altiva— y los patronos capitalistas eran burgueses rabiosa, abierta, consciente y gustosamente explota-



dores. El fervor de las masas masivo; el pueblo más pueblo; las revueltas más genuinas y los hombres más hombres.

*b) Después de la borrachera romántica*

Ello es un mito en el mal sentido de la expresión, tanto como lo son la idea del cambio radical inmediato, el modelo cartesiano de la guerra, de las cosas «claras y distintas» y la imagen «Comuna de París» de la resistencia.

En primer lugar, ni la Revolución Francesa ni la Revolución Soviética condujeron a cambios radicales de inmediato. Es más, en ciertos casos transcurrieron meses antes que se verificara la presencia física de los nuevos poderes posrevolucionarios en la periferia de los grandes centros urbanos. Una imagen de ello en Iberoamérica son las gestas de la independencia. Es un mito creer que ellas involucraron conscientemente a la gran masa del pueblo que luchaba por liberarse del yugo español, que implicaron cambios radicales inmediatos en la organización de la vida cotidiana de la gente y que lograron constituir un nuevo aparato estatal, un nuevo ordenamiento estatal o una nación en el corto plazo. Es cierto que en todos estos casos intervino una lógica política de la emancipación; pero, por lo general, las fuerzas de participación directamente en la lucha por el cambio fueron los ejércitos antes que el «pueblo», en muchas localidades aisladas las noticias acerca del éxito de las «gestas libertadoras» llegaron meses después que éstas tuvieron lugar, y los cambios (legales, políticos, económicos u otros) ocurrieron mucho después de la transferencia formal de poder del rey de España a los nuevos señores criollos.

En segundo lugar, tampoco es realista presupuestar *a priori* una adhesión espontánea y masiva de la población a una lucha. Se podrán hacer muchas cosas por el bien de la causa (discutir, apoyar, adherirse y actuar), pero pocos están dispuestos a intervenir si lo que está en juego es su propia integridad física: el riesgo de sufrir golpes, tortura e incluso la posibilidad real de perder la vida es un excelente disuasivo para el fervor principista. Eso lo saben muy bien todos los tiranos, tiranuelos y aspirantes a tiranos y tiranuelos. Más aun si los bienintencionados —pero improvisados y desarmados— muchos que son convocados, no saben cómo hacer frente a los entrenados —y desgraciadamente bien armados— pocos que son obligados a reprimir.

Piénsese en los golpes de Estado. En la mañana de un alzamiento militar, ¿qué hace el ciudadano común que desea defender la institucionalidad republicana? ¿Toma una línea de ómnibus que lo lleve a las líneas de resistencia? ¿Llama a un taxi y pide que lo lleve rápidamente a las «barricadas»? ¿Dónde quedan las barricadas o luga-



res de «resistencia»? Y aquellos que se ven obligados a enfrentarse con los profesionales de la guerra, más por obligación (fueron rodeados, no hay escapatoria) que por opción (no tuvieron tiempo de hacerlo, no había embajada cercana), ¿acaso arrojan cócteles molotov desde las azoteas para detener a los tanques blindados que pasan? ¿Se agachan para evitar el fuego de los helicópteros? ¿Resisten a hondazos la metralla? ¿Reciben ollas de comida de los vecinos o compran provisiones en el almacén de la esquina?

c) *Los mártires no pueden contar historias. El póster del Ché*

Antes de un acontecimiento de este tipo todos somos revolucionarios (o al menos queremos serlo); después del evento, todos somos generales. Pero lo que de hecho cuenta durante una revuelta, una revolución, una guerra convencional o un golpe, es que los revolucionarios y los generales participen al lado de los soldados. Pues al hacerlo se descubre que, más allá de lo que la (bajo beneficio de inventario) bienintencionada imaginación romántica de la izquierda desea, lo que ocurre es otra cosa: como muestran Coppola en *Apocalypse Now* y Oliver Stone en *Platoon*, lo que se pone en escena es un juego implacable de pautas operativas dictadas por el terror, el dolor y la muerte, donde el anhelo neuróticamente obsesivo de los partícipes es salir vivos y la única «armonía» posible de discernir en ese caos es la de una total *confusión*.

El héroe es un superviviente; el mártir es un héroe con mala suerte. Todos sueñan con ser héroes, pocos quieren ser mártires puesto que ello les impide sobrevivir para narrar lo acaecido y gozar del triunfo. Es por ello que el heroísmo, la valentía o la inmólación individual, si bien no son desconocidos, son poco frecuentes y raramente nada impide que pueda ser usada *a posteriori* como metarelato, como elemento de una estrategia discursiva conducente a la ritualización épica del acontecimiento, como gesta dentro de la liturgia de izquierda.

Porque a pesar de su veta iconoclasta, la izquierda también necesita santos en los cuales creer e inspirarse. El Ché Guevara lo sabe. Los que imprimen su póster también. Después de todo, ya lleva dos décadas colgado de la pared como póster con barba, boina y de semiperfil. «¿Por qué están todos Uds. ahí mirándome?» —piensa el póster mientras observa a esos jóvenes que queman incienso, discuten la revolución, apuntan ocasionalmente hacia él durante sus reuniones, fuman yerba y hacen el amor en sus dormitorios como tantos otros estudiantes que lo admiraron (admiran) alrededor del mundo. Esos veinte años de historia y sabiduría a costas observan desde la superficie plana de la cara con barba, boina y de semiperfil que nunca envejece. Y el póster del héroe piensa para sus adentros: los mártires son muchachos que querían ser héroes pero que ya no



pueden contar sus historias a los «cuates» que beben en el café de la esquina.

### **El «ser nacional» en el discurso de las sectas vanguardistas: ¿distanciamiento crítico o reformulación?**

Otro elemento es la fantasía totalizante. El mito del *ser nacional*, elemento no recurrente en la retórica patriótica conservadora — pero no sólo conservadora—, es cuestionado por las izquierdas de todas las latitudes: no existe un «ser nacional», único e indivisible —se alega— desde el momento en que la mera constatación de la existencia de clases sociales diversas en una «misma» sociedad da pie a otra constatación, a saber, la existencia de formas de vida radicalmente diferentes. O incluso si no se quiere hablar de «clases» sociales y se prefiere apelar a la estructura ocupacional y de ingresos, ¿habrá alguien que ponga en duda que un jornalero del campo, un profesor universitario o un ejecutivo de empresa ven el mundo a través de ojos radicalmente distintos? Difieren no sólo en sus ingresos y ocupaciones, sino también en su uso del lenguaje, hábitos culinarios, formas de esparcimiento, redes de sociabilidad y acceso al poder político.

En períodos «normales» —suele decir la crítica— el derecho al voto, la cédula de identidad y el número del registro cívico igualan a pobres y ricos, débiles y poderosos. Pero en general, los «de abajo», sea el pequeño agricultor, el campesino sin tierra, el jornalero, el vendedor ambulante, el obrero fabril, el jardinero o el hijo de la empleada doméstica sólo tienden a ingresar el altar del «ser nacional» de dos maneras; como reclutas del servicio militar obligatorio o como figuras abstractas y rituales del discurso, sea electoralista o proselitista, oficialista u opositor. En épocas de «excepción» —guerras internacionales, por ejemplo— sus nombres son esculpidos en el mármol de la patria a través de la sangre de sus cuerpos esparcida en campos de batalla y registradas posteriormente en los hitos físicos y rituales de la memoria del futuro: monumentos, mausoleos y feriados nacionales erigidos después de los conflictos.

Hasta aquí todo bien. Pero este cuestionamiento de la idea del «ser nacional», ¿acaso logra abandonar el terreno conceptual de aquello que critica? No del todo. Porque esta crítica, especialmente cuando proviene de las sectas que componen el archipiélago de la izquierda, sólo busca reemplazar una figura por otra: el «ser nacional» por la «clase obrera» o, más didácticamente, por «los desposeídos», «los explotados», «los pobres» o «los de abajo».

La idea del «ser nacional» es, en la práctica, un dispositivo de totalización simbólica de la identidad de un agregado humano y, a la vez, una forma de designar el mínimo común denominador de



dicho agregado; designa la esencia del grupo y la imagen que funciona como espejo para todos sus miembros considerados individualmente. Por su parte, «clase social» es un concepto que designa a un agregado de agentes sociales con una identidad económica, política, organizativa y cultural. Pero en el discurso de las sectas de la izquierda, el concepto de clase —de clase «proletaria» o de clase «explotada»— se convierte en una expresión que designa el alfa y el omega de lo social: signo palpable de la opresión, agente privilegiado del cambio, portador de valores de una nueva civilización, sinónimo de un proyecto de sociedad. La emancipación de la opresión de clase llevaría a la emancipación de toda forma de opresión.

Se puede apreciar de inmediato que el reemplazo transforma la figura sin modificar las coordenadas del terreno sobre el cual ésta se construye. Esto es: constituye una crítica del contenido pero no un abandono de la forma; sólo opera un desplazamiento de carácter metonímico. En un caso, se observa la metonimia de lo abstracto por lo concreto: el «ser nacional» designa a un individuo cualquiera —a tal o cual paraguayo, tal o cual judío, etc.; en el otro, se aprecia la metonimia de la parte por el todo: la emancipación de la opresión de clase se convierte en emancipación humana en general.

### **Todos queríamos ser secretarios generales. El sueño de la secta propia.**

Finalmente, se puede mencionar la proliferación de sectas de izquierda. Imaginemos la siguiente situación. Por un lado, un fervoroso activista de alguna de las tantas sectas del archipiélago de la izquierda que exhorta a las masas a abrazar el luminoso sendero de la revolución trazado por las doctrinas que tanto ama; por el otro lado, las susodichas masas que, para decirlo suavemente, se muestran poco receptivas a los llamados del activista.

Desde una perspectiva política se podría decir que existe un problema, y que éste radica en un discurso doctrinario que deja frío a los interlocutores del activista, esto es, a las masas para quien fue escrito y pensado en un primer lugar. Porque, después de todo, la política supone que la teoría se emplea como medio de cálculo o *construcción* de situaciones de acción, no para *deducir* la situación concreta de la doctrina. Pero desde otra óptica —por ejemplo, la de la fe mística del activista de una secta— es posible que quienes sean las masas, sea por su «falsa conciencia», por su «alineación», sus «desviaciones» u otros motivos. Aquí la teoría no construye la situación puesto que reduce lo real a lo doctrinario: el mundo carece de incertidumbre puesto que el discurso del activista contiene todos los sentidos de ese mundo. Es la lógica del zapato chino: el problema no es la ideología, sino de lo real que debe conformarse a ella.



Mirando las cosas desde este ángulo, el activista ya no tiene por qué quedar desconcertado ante la reticencia de las masas a acudir a su llamado: para aquellos que creen conocer el desenlace de la historia y ser los portadores privilegiados de la verdad de ésta, la carencia de «condiciones objetivas» no es un obstáculo importante puesto que se suple con un exceso de «condiciones subjetivas» que maduran en pequeños partidos vanguardistas, innumerables tesis y disertaciones académicas y circulan en un sinnúmero de cartillas mimeografiadas o periódicos de la «organización» vendidos en marchas y actos culturales.

Se constata ¡ay! tan fácil, tediosa y peligrosamente la presencia de racimos de infantes políticos que hablan en nombre de la clase obrera, acusa a obreros de ser traidores a su clase y juega con ser la revolución —las más de las veces reduciendo ésta a reuniones interminables entre los pocos convencidos de la secta. Esto facilita —como es de esperarse— una oportuna mutación en la semántica política; gracias a una fe tan mística como perversa, la consigna de *la reunión permanente* desplaza y ocupa el lugar —digámoslo de una buena vez— del slogan de *la revolución permanente*, otrora tan caro para los exponentes de docenas de sectas vanguardistas de la izquierda.

¿Mi reino por un caballo? ¡No, qué va! La cosa es aún más triste: mis angustias y neurosis, mi deseo de gloria revolucionaria eterna por un puñado de seguidores, por un tranvía de adherentes. Porque para hablar de las masas y sus intereses objetivos basta, al parecer, con juntar un grupo de personas convencidas de ser portadoras de la verdad. No importa cuan reducido sea numéricamente; sólo cuenta la pureza ideológica de un saber-revelación que garantiza la interpretación correcta del mundo y el tesón de militantes armados más por ocasionales buenas intenciones que por un trabajo político con las masas. Y una vez formado el grupo, ¡a luchar por imponer la verdad a los incrédulos sedientos de un guía esclarecido!

Veza tras veza, estos grupos permiten apreciar la puesta en escena de la problemática de las investiduras que tanto ocupó a las sectas religiosas de antaño. La iglesia laica de la revolución se desgaja en un archipiélago de grupos que pugnan por investirse con el título de «verdadero representante» del pueblo y sus intereses objetivos. *E pluribus unum* —entre los muchos, sólo uno es el elegido. Pero, ¿quién elige al representante? ¿Quién el confiere su mandato? ¿Dónde está el pueblo soberano que se representa y cómo se manifiesta? «De esa política —decía Rafael Barrett, el anarquista español de comienzos de siglo— se me figura que está ausente el *pueblo*, entidad que tanto abunda en las actas de sesiones, en los editoriales, en los discursos de mitin. Se le hace decir al pueblo lo que se quiere porque se sabe que no existe, al menos como masa compacta, activa, susceptible de empujones formidables y ciegos» (3).



Para estos grupos la política es concebida, ante todo, como pugna por desplazar a los demás aspirantes al trono. No es que se olvide que existe un adversario común —los burgueses, la clase dominante o, simple y llanamente, los patrones explotadores—, sino que se prioriza la eliminación de los rivales. Penélope debe ser seducida antes que regrese Ulises. Pero Ulises, tan lejos de Ithaca, tan borroso en la memoria, tan frágil como recuerdo... ya no existe. Esto es: cada secta se considera a sí misma como el legítimo pretendiente, como el verdadero Ulises. Y Penélope, ¿quién es ella, sino «las masas», «el pueblo», «la clase explotada»? No importa cuan larga sea la travesía ni cuántos reveses deba soportar: al final, el Ulises o la doctrina y la organización correctas triunfarán. Todas las sectas son Ulises, todas hablan de sus propias Penélopes a su imagen y semejanza; mientras tanto, el Otro desaparece.

Esto tiene un nombre: neurosis del circuito entrópico. ¿Un ejemplo? El termómetro: el mercurio sube y baja de acuerdo a la temperatura, pero dentro de un contenedor que se relaciona con el exterior en forma indirecta. No hay *feed-back*, porque la lógica es circular. Tampoco hay una realidad externa en sentido estricto, puesto que todo ocurre dentro del tubo; a lo sumo, lo «real» queda reducido a lo que se observa a través del vidrio. Mientras tanto, el mercurio sube o baja. Por eso los vínculos que se contraen entre las sectas del archipiélago son de carácter eminentemente neurótico. Y soy yo y mis circunstancias, se dice. Las sectas son tan sólo su propia neurosis; sus miembros, sus portadores. Y las neurosis requieren —valga la perogrullada— otros neuróticos, es decir, otros que permitan producir y reproducir la existencia del circuito. Ante la ausencia de receptividad por parte de las masas y ante la reducción de lo concreto a lo ideológico, la complicidad neurótica contribuye significativamente a la sonora relevancia de estos fragmentos.

Exploremos un poco más la hipótesis de la neurosis dentro de un circuito entrópico. Un tema: la verdad. Si la verdad es una sólo, atributo único y excluyente de todos y cada uno de los Ulises que buscan a sus propias Penélopes, ¿queda lugar para pensar en un Otro? Mejor aún: si se asume —como frecuentemente lo hacen las sectas— que la verdad es una sólo, ¿existe acaso un otro que pueda ser tratado realmente como tal, es decir, como un algo que es a la vez diferente pero similar a un «nosotros»? «Realmente» —se emplea el término bajo beneficio de inventario— sólo existen los puros y los otros, es decir, los «impuros», la negación de la pureza y, por ende, individuos y/o grupos indignos de ser considerados como adversarios legítimos. A lo sumo, los militantes son posesos que adoptan una lógica esquizofrénica: un lenguaje público abierto y pluralista que habla de la unidad y la igualdad, de la democracia y la tolerancia; y un lenguaje privado hablado sólo entre los elegidos que aceptan la duplicidad como táctica para enfrentar a adversarios



que sólo pueden ser pensados como diversos «no-yo», es decir, como aquello que no puede ser.

De ahí que la denuncia y el hostigamiento obsesivo de los «no-yo» de las otras sectas y de los rivales en general sea un componente primordial de su quehacer «político». De ahí también que se intente copar organizaciones ya existentes, atacar lo que no se pueda controlar y destruir aquello que no pueda ser derrotado. Poco importa que ese «aquello» también sea «progresista»; después de todo, el Olimpo de la pureza ideológica no admite más de un icono de la verdad siempre eterna de las Escrituras. Para ellos se aplica la fábula narrada por Umberto Eco en *El nombre de la rosa*. Las bibliotecas —señala un sabio defensor del Corán— deberían ser quemadas, puesto que los libros que contienen repiten lo que dice el Corán —lo cual los hace superfluos— o lo contradicen —y, por lo tanto, son heréticos.

En fin, la lógica de las sectas podría ser definida así: leninistas en su concepción política como acción de vanguardias iluminadas, troskistas en su modo de denunciar a las dirigencias «burocráticas» mientras que carezcan de acceso a las cúpulas del grupo, y stalinistas en su proceder una vez que han ocupado lugares de poder en la estructura de tal o cual organización.

---

(1) John B. Thompson, «Ideology and the Social Imaginary», *Theory and Society* Vol. II, N.º 5, The Hague, Septembger 1982, pp. 664, 665.

(2) Cornelius Castoriadis, «Transformación social y creación cultural», *Letra Internacional* 8, Madrid, invierno 1987-1988, p. 12.

(3) Rafael Barret, «Revoluciones» (1908), en sus *Obras Completas*, Vol. 1, Rafael Peroni Editor e Instituto de Cooperación Iberoamericana, Asunción, 1988, p. 169.