
LA REBELION DEL CORO

José Nun

análisis y debate



3

En la tragedia griega el centro del escenario lo ocupaban casi siempre los héroes, únicos que se hallaban en contacto directo con los dioses. La vida cotidiana tenía reservado, en cambio, un espacio subalterno y sin rostro: el del coro. Lo formaban las mujeres, los niños, los esclavos, los viejos, los mendigos, los inválidos, en una palabra, todos los que se quedaban en la ciudad cuando los demás partían en busca de la aventura, del poder y de la gloria.

En *La República*, Platón trazó el correlato político de esta visión del mundo: el gobierno de su sociedad ideal no estaría en manos de inexpertos (como en una democracia) sino de reyes-filósofos, únicos que se hallarían en contacto directo con la verdad. Perspectiva también heroica de la política ésta, que ha dominado el pensamiento occidental hasta nuestros días. Fueron cambiando los decorados (la catedral, la corte, el parlamento, el palacio presidencial) al igual que los personajes y sus virtudes (el príncipe; el jefe

militar; el líder carismático; el gran orador; el sabio de Harvard; o, más módicamente, el galán de Hollywood); pero la política ha seguido siendo presentada como el espacio público de lo grandioso por oposición a la esfera privada en que casi todos vivimos nuestra realidad diaria, sudorosa y poco mostrable. (No hace mucho, los héroes de la Comisión Trilateral tuvieron la gentileza de explicarnos que la gobernabilidad de las democracias depende, precisamente, de que las cosas continúen de este modo, de que la gente no se tome demasiado en serio la idea de la participación.)

Porque ocurre que, en nuestra época, la vida cotidiana ha comenzado a rebelarse¹. Y no ya mediante gestas épicas como la toma de la Bastilla o el asalto al Palacio de Invierno, sino de maneras menos deslumbrantes pero también menos episódicas, hablando cuando no le corresponde, saliéndose del lugar asignado al coro aunque conservando su fisonomía propia. El símbolo por excelencia de esta rebelión es el movimiento de liberación femenina, justamente porque la mujer ha sido siempre el símbolo por excelencia de la vida cotidiana. En el colmo de la sorpresa, el guerrero o el tribuno de la plebe advierten que les pasan la cuenta por su ropa sucia o por la crianza de sus hijos. Pero la descompaginación del libreto es más general: también las minorías étnicas, los ancianos, los sin casa, los inválidos, los homosexuales, los marginados, violan el ritual de la discreción y de las buenas formas, se plantan en medio del escenario y exigen que se les oiga.

Por cierto, hasta ahora estos movimientos se han manifestado con mayor intensidad en las sociedades capitalistas avanzadas, confirmando que tampoco la protesta es un asunto de libre elección, disponible de igual manera para cualquier grupo en cualquier tiempo o lugar, sino que emerge allí donde las condiciones estructurales la hacen posible. Pero la importancia que deben asumir tales movimientos en la reflexión actual de la izquierda latinoamericana me parece incuestionable no sólo porque también han venido surgiendo en nuestras latitudes sino porque procuran liquidar una imagen heroica de la política que no es para nada ajena a las tradiciones del marxismo criollo.

Este es el significado de fondo que se corre el riesgo de no percibir si uno se ofende prematuramente por el sectarismo de algunos de estos nuevos actores o se limita a considerar el problema desde un punto de vista puramente táctico. Sin duda, hay voceros apresurados de esos movimientos que decretan por sí y ante sí el fin del proletariado como sujeto revolucionario, sin darse cuenta —ni ellos ni sus críticos— que, según veremos, lo que en realidad están empezando a constatar es el fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera. De ahí que el tema trascienda también meras discusiones coyunturales acerca de si, por ejemplo, darle impulso aquí y ahora al movimiento feminista es quitárselo al movimiento obrero o al movimiento campesino. Lo que está en juego es mucho más profundo: se trata de reivindicar y de potenciar los contenidos políticos de la cotidianeidad de *todos* los sectores oprimidos; y esto incluye, obviamente, la de los campesinos y la de los obreros. Pero ni esos contenidos ni esta cotidianeidad están ahí, ya dados, listos para ser aprehendidos en clave empiricista. Requieren ser construidos como objetos e interpretados. Y la verdad es que somos muchos los «intelectuales tradicionales» (*pace* Gramsci) que, por más situados a la izquierda que estemos —o justamente por eso—, nos hallamos mal preparados para la tarea.

Algunas de las razones son ya bien conocidas. Así, durante más de un siglo, el reduccionismo de clase nos llevó a dar saliencia especial a una forma determinada de opresión, en la confianza de que las otras o eran simples supervivencias del pasado o desaparecerían por arrastre. A la vez, en sus tratamientos de esa forma, tanto el «marxismo automático» de la Segunda Internacional como el «partido-conciencia externa» de la Tercera acabaron sepultando las tesis sobre Feuerbach y, con ellas, la revolucionaria idea de Marx de que toda verdadera filosofía es autodidacta, de que la gente se educa a sí misma a

través de su propia praxis. Pero hay otros obstáculos teóricos que tornan difícil aquel desciframiento y que son todavía parte del bagaje intelectual de muchos sectores de la izquierda latinoamericana. De esos obstáculos quiero ocuparme, brevemente, aquí. Para hacerlo, me centraré en el aludido fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera.

La autoemancipación del proletariado.

Hoy, por lo menos, un sentido en que el pensamiento de Marx coincide con el de Platón: para ambos, la auténtica garantía de una sociedad justa no resulta tanto de un sistema institucional específico como de la educación política de quienes la formen. Por eso, la utopía platónica asignaba a los reyes-filósofos el papel de tutores de la ciudadanía, con la misión de orientarla hacia el conocimiento verdadero, esto es, el que propugnaba la escuela del propio Platón. Es claro que Marx va a rechazar vigorosamente la idea de un guía externo y, con ella, una visión heroica de la política. Para probarlo, basta leer su Tercera Tesis sobre Feuerbach. Pero, ¿basta realmente?

En sede filosófica, sí. Como se sabe, Marx refuta en esa Tesis al materialismo mecanicista, poniendo en evidencia la contradicción que le es inherente: una perspectiva que concibe a los hombres como productos pasivos de fuerzas materiales que los determinan por completo sólo puede fundar la posibilidad del cambio en la existencia de una minoría que, por razones que teóricamente quedan sin explicar, se hallaría libre de esas determinaciones, es decir, estaría por encima de la sociedad y podría, de este modo, educarla y conducirla al progreso. La réplica de Marx es aquí rotunda: no hacen falta educadores externos ya que son falsas las premisas que obligan a invocarlos; a través de su praxis, son los propios hombres quienes continuamente cambian sus circunstancias y se transforman a sí mismos.

Esta Tesis funda, a su vez, un programa: el de la autoemancipación del proletariado. Pero hay más que eso. Es un programa que está indicando el lugar preciso de la educación política de este sujeto colectivo *concreto*: tal lugar no puede ser otro que el de su praxis constitutiva, o sea la fábrica, desde que «no en vano el proletariado pasa por la escuela dura, pero forjadora de temple, del *trabajo*»². Sólo que aquí comienzan los problemas. Porque será el mismo Marx quien señale las limitaciones de esta «escuela»: si, por una parte, concentra a los obreros en grandes números y facilita así la comunicación y la solidaridad, por la otra «embrutece», «produce imbecilidad y cretinismo», convierte al operario en un mero «apéndice de la máquina» y, por último, «vence todas las resistencias» y sirve para reproducir las relaciones capitalistas de producción como si fuesen «las más lógicas leyes naturales»³. Esto sin mencionar las francas posibilidades de cooptación que abren los períodos de «prosperidad temporaria», a los que se refiere en sus análisis de la situación política inglesa⁴.

Estas constataciones lo irán llevando a Marx a atribuirles cautelosamente a los intelectuales burgueses que se desclasan funciones complementarias significativas: no únicamente la de «explicarle al mundo sus propios actos» sino también las de dar apoyo moral y organizativo a los obreros y difundir entre ellos la literatura y la propaganda revolucionarias. Pero, sobre todo, en sus escritos políticos de madurez Marx va a enfatizar cada vez más el papel decisivo de los sindicatos como potenciales «escuelas de socialismo», estrechamente ligadas a la «escuela del trabajo» pero por cierto no subsumibles en ésta⁵. O sea, que la educación política del obrero ya no aparece como un puro emergente de su práctica cotidiana sino que pone en juego mediaciones institucionales cuya densidad específica no hizo sino incrementarse desde la segunda mitad del siglo XIX.

Esto no significa que Marx preanuncie el voluntarismo radical del Lenin del *¿Qué hacer?* Los sindicatos son creaciones «espontáneas» de los trabajadores mismos que, «sin advertirlo conscientemente», se van constituyendo en «centros de organización de la clase obrera, tal como las municipalidades y comunas medievales lo fueron de la clase media»⁶. Lo importante es que, aunque Marx no llegó a plantearse en toda su complejidad la dialéctica base/sindicato, una apreciación realista del carácter contradictorio de la «escuela del trabajo» lo condujo a distinguir diversos niveles de estructuración de la clase y a poner distancia con cualquier visión heroica de la fábrica⁷.

Y es en este punto que sobreviene una cierta perplejidad. Dado lo anterior, ¿cómo se explica que tantas generaciones de militantes y de estudiosos marxistas se hayan empeñado en «descubrir» o en «desarrollar» la conciencia de clase por referencia exclusiva a los obreros mismos y a su experiencia fabril, como si éste fuese el único plano de constitución del sujeto revolucionario?⁸. Varios «ismos» se ofrecen como respuesta: economicismo, espontaneísmo, psicologismo; y, seguramente, son en parte válidos. Pero soslayan una cuestión que me parece fundamental: las razones teóricas por las que, a pesar de todo lo expuesto, el marxismo se ha mostrado siempre propenso a esa concepción heroica de la política que Marx supo, generalmente, aludir. Porque lo paradójico de la apelación directa al obrero es que ha servido, en los hechos, para mantener confinada a la oscuridad del coro la vida cotidiana de este último, en la medida en que no se ajustaba —ni podía ajustarse— a los términos de la convocatoria. Veamos, entonces, cuáles son aquellas razones.

El marxismo como terapia radical.

Sucede que, por muchos años, ha predominado en el marxismo la tendencia a operar con una epistemología de corte empiricista. Esta tendencia halló su consagración canónica en *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, y luego, cuando se difundió *La ideología alemana*, fue considerablemente realimentada por la seductora (e insostenible) metáfora de la cámara oscura⁹. Desde esta perspectiva, la conciencia *refleja* la realidad ya dada de las condiciones materiales de existencia sólo que, al hacerlo, la *invierte*; y esta inversión no es casual sino que resulta de la sumisión de esa conciencia a las ideas dominantes de la época, es decir, a la hegemonía burguesa¹⁰. ¿Por qué se trata de una epistemología *empiricista*? Porque, como se advierte, se maneja con una teoría del conocimiento en tanto simple copia de la realidad, según la cual esta última puede ser, en efecto, *reproducida* por la conciencia; y le añade un proceso distorsivo *sin el cual se supone que la realidad podría ser directa y diáfananamente aprehendida por sus actores*.

Pero, aparte de que teorías de este tipo no pueden dar cuenta de aquello que es «copiado» —o sea, de cómo y por qué la conciencia selecciona obviamente sólo algunos de entre los muchos estímulos potenciales que recibe—, su falla básica radica en ignorar que nuestra concepción del mundo es parte misma de la constitución de lo real (y esto incluye las condiciones materiales de existencia que, en tanto productos de la actividad humana, no son nunca un puro dato anterior a la conciencia). En otras palabras, a través de sus diversas prácticas los hombres, lejos de reducirse a *descubrir* una realidad ya establecida, la van *construyendo*, lo que revela la insuficiencia —y el carácter contemplativo— de cualquier idea de la copia o del reflejo. Sin embargo, que esta idea haya podido fascinar a los marxistas con vocación de «reyes-filósofos» tiene poco de sorprendente: entre otras cosas, ha servido para garantizarles de una vez para siempre su sitio junto a la verdad revelada. Invariablemente, la falsa conciencia es un problema de los otros.

La posición que critico se ha visto acompañada —y reforzada— por una teoría idealista del lenguaje, conforme a la cual las palabras son, a su vez, un mero *reflejo* de las ideas que nos pasan por la *mente*¹¹. Lo que no deja de ser curioso puesto que el marxismo se privó así de extender al lenguaje uno de sus hallazgos fundamentales, a saber, que las ideas no son nunca disociables del contexto histórico en que emergen. De manera análoga, el significado específico de una palabra no se averigua simplemente interrogando a quien la pronuncia o recurriendo al diccionario; para entenderlo es preciso investigar sus usos concretos, el papel que desempeña en las prácticas sociales en que interviene. Y esto justamente porque las palabras no son meras transmisoras de ideas o conceptos: descontextualizadas, carecen de sentido. Ni basta que un discurso apele a nociones como «conciencia proletaria» o «lucha de clases» para juzgarlo revolucionario, ni que no lo haga es condición suficiente para disputarle su calidad de tal. Como se ve, esta crítica resulta casi el reverso de la anterior: donde una teoría empiricista del conocimiento niega la función constituyente de la conciencia, una teoría idealista del lenguaje impide aprehender las formas discursivas como componentes centrales —y escasamente arbitrarios— de la realidad social material. Sumadas ambas perspectivas, dan sustento a una versión del marxismo que conduce necesariamente a una visión heroica de la política.

Para entenderlo, conviene reordenar los elementos ya presentados. En primer término, todo discurso es concebido como un reflejo de la conciencia y ésta, por su parte, como un reflejo (distorsionado) de la realidad. En segundo lugar, el discurso marxista aparece como el único verdadero porque expresa la conciencia revolucionaria capaz de explicar esa distorsión y de indicar el camino para cancelarla. Más aún, esta conciencia revolucionaria es la conciencia de clase del proletariado, aunque sean muchos los obreros concretos que no estén todavía en condiciones de asumirla porque son víctimas del proceso que invierte su conocimiento de la realidad. Respecto a ellos, entonces, el marxismo no puede menos que proponer una terapia radical: su discurso debe desalojar el discurso falso que las ideas dominantes han instalado en la cabeza de esos trabajadores; y debe desalojarlo todo. El agente terapéutico pueden ser las crisis económicas —como en el joven Lukács— o el partido de vanguardia —como en el *¿Qué hacer?*—; pero el criterio de éxito no ofrece dudas: las ideas verdaderas deben penetrar las conciencias para disolver las distorsiones que las afectan; y las nuevas palabras que esas conciencias asuman como propias darán testimonio de la misión cumplida. El proletariado será revolucionario, esto es, «hablará el marxismo», o no será. (Curiosamente, sin embargo, no se requiere de los trabajadores que conozcan las teorías de la competencia o de los costos comparativos cuando se los juzga unidimensionalmente integrados a la cultura dominante...).

Por este camino, los obreros se ven asignados sin más al rol abstracto y heroico de clase universal, con la misión de liberar a la humanidad en su conjunto. La teoría ha desvelado el secreto de esta predestinación y lo ofrece generosamente a sus elegidos: si éstos incorporan el mensaje, se salvan porque su conciencia se hace revolucionaria; de lo contrario, se pierden porque su conciencia sigue siendo burguesa.

Lo paradójico es que, entendido de este modo, el marxismo deja de ser un potente instrumento de análisis de la realidad para verse reducido a una de tantas propuestas ideológicas en busca de portador. Y nada pone más en evidencia este empobrecimiento que el mecanismo de la operación por la cual la mayoría de los obreros concretos son relegados al coro de los alineados, de los sometidos a la hegemonía burguesa, como si lo único que hubiese que explicar es por qué no se comportan como se supone que deberían¹². Normatividad de trasfondo idealista que alimenta una imagen heroica de la política que acaba siendo desmovilizadora: su épica está poblada de obreros conscientes y de muertos gloriosos con los que difícilmente puedan medirse los hombres y mujeres de carne y hueso que deben ocupar la mayor parte de su vida en ganársela.

¿Se trata, entonces, de contribuir a que acepten pasivamente su suerte? Todo lo contrario. Es justamente el ángulo estrecho de visión que critico el que impide comprender el potencial transformador que realmente albergan los sectores populares, por más que no se expresen como se espera. ¿Cuál es la alternativa? A la luz de lo dicho, me parece que la rebelión del coro está indicando, por lo menos, su rumbo. Procuraré hacerlo más visible.

De Marx a Wittgenstein.

El complejo problema de los diferentes niveles en que se estructura una clase en formación —y al que, según señalé, Marx le fue atribuyendo cada vez mayor saliencia— se rebaja a pura cuestión táctica si de lo que se trata es de transmitir un único discurso verdadero. Es que, en este caso, resulta lógico pensar tales niveles como otros tantos espacios en que ese discurso debe ser literalmente reproducido. La imagen piramidal de la organización que consagró la Tercera Internacional (en la cúspide, el partido; en la base, los trabajadores; y, entre ambos, los sindicatos actuando como correas de transmisión) brinda el ejemplo clásico de ese planteo a la vez que sugiere que el stalinismo fue algo más que una aberración individual.

El fracaso de esa concepción es hoy evidente. En la mayoría de los países llamados socialistas, las cúpulas ya ni siquiera simulan intentar que «el discurso verdadero» sea asumido por las masas y, significativamente, convierten al marxismo en tema sólo apto para académicos. Pero tampoco la historia de las luchas populares en el resto del mundo confirma la supuesta eficacia terapéutica de ese discurso en los términos descritos. Como pregunta Gintis con toda pertinencia: «¿Dónde han servido “la alienación”, “la objetivización”, “el fetichismo de las mercancías” o “la hegemonía” como gritos de guerra de la lucha de clases —sin mencionar “la desublimación represiva” o “la negatividad artificial”?»¹³.

Ocurre que los diversos niveles de la práctica social no son transparentes ni asimilables entre sí: cada uno tiene características cognitivas propias, estilos particulares de desarrollo y modos específicos de institucionalización. Pero hay más: esa misma práctica en su conjunto está siempre históricamente situada, de manera que no se trata sólo de distinguir entre sus instancias —la teoría; la acción política organizada; la actividad sindical; la vida cotidiana, etc.— sino de notar que las formas y los contenidos de estas últimas deben ser contextualizados para hacerse inteligibles.

En este sentido, la literatura marxista parece no haber sacado aún todas las consecuencias de la que hoy se ha vuelto una constatación ineludible: nunca hubo *un* modelo de revolución burguesa, desde que el desarrollo del capitalismo ha tomado formas marcadamente diferentes según los países. Y si no ha habido uniformidad en los modos de dominación, tampoco ha podido haberla en la manera en que se fueron configurando en cada sitio los múltiples niveles de lucha contra esa dominación. Siendo esto así, ¿cómo sostener *a priori* que existe un único discurso verdadero, un solo camino hacia la liberación, postulable *urbis et orbi*?¹⁴.

Creo que tanto este punto como las dos cuestiones generales recién propuestas —la necesidad de diferenciar niveles en la práctica social y el carácter siempre históricamente determinado de esta última—, ganan en claridad a la luz del famoso par de metáforas que utilizó Wittgenstein en sus análisis del lenguaje. Por una parte, sostuvo, las palabras operan como *herramientas*¹⁵. Pretender definir las en sí mismas es «una ceremonia vacía»: lo que realmente importa son las funciones que cumplen. Y estas funciones depen-

den del uso que se les dé, del mismo modo que un martillo puede servir tanto para destruir como para construir —alternativa que, por cierto, no resuelve su definición sino la manera concreta en que se lo utiliza. Por eso, «imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida»¹⁶.

Por otro lado, las palabras son comparables a las piezas de un juego y el lenguaje mismo a un conjunto de juegos. Sin duda, no hay una propiedad que sea común a todas estas prácticas que corrientemente llamamos «juegos»: unos requieren concentración y otros no; están los que exigen habilidades especiales y están los que no reclaman ninguna; hay juegos competitivos y no competitivos, etc. Más bien identificamos a los «juegos» en base a una complicada red de similitudes que se superponen y estre cruzan, sin perjuicio de la especificidad de cada juego particular. Desde este punto de vista el lenguaje, como parte de una actividad social, de «una forma de vida», puede ser concebido como una colección de juegos —cada uno con sus reglas propias—, en que intervienen palabras y acciones¹⁷. Así, la ciencia, la religión, la política, la vida cotidiana, etc., se articulan y se comunican por medio de múltiples «juegos de lenguaje», cuyas características y texturas lógicas son peculiares de cada esfera. El astrónomo que antes de ir al observatorio le comenta a la esposa que es una suerte que «el sol haya salido más temprano», no por eso está renegando de Copérnico: simple y saludablemente, está participando en uno de los juegos del lenguaje del sentido común y no de la ciencia.

Si regresamos, ahora, al tema de los niveles y de su historicidad, se comprenderá mejor por qué es inviable la idea del «único discurso verdadero» que homogeneice la totalidad de las prácticas de las clases subalternas.

Ante todo, como queda dicho, no sólo cada instancia estructura sus propios juegos de lenguaje sino que entre los de las distintas esferas hay una discontinuidad necesaria, por más que no se trate de comportamientos estancos. Ya lo advertía lúcidamente Gramsci cuando diferenciaba entre los niveles de la teoría y del sentido común: «es pueril pensar que un *concepto claro*, oportunamente difundido, se insertará en las diversas conciencias con los mismos efectos *organizadores* de una claridad difundida»¹⁸. En todo caso, ese *concepto claro* será refractado y reinterpretado según las reglas y los usos de los nuevos juegos de lenguaje en que busque colocarse; o, sencillamente, éstos no estarán en condiciones de hacerle lugar. Lo que importa añadir es que las diferenciaciones a que me refiero no connotan idea alguna de jerarquía sino que corresponden meramente a planos diversos de actividad; a este respecto, cuando antes se liquide la imagen de la pirámide, mejor¹⁹.

En segundo lugar, las piezas de esos juegos de lenguaje varían en cada contexto histórico particular. Aquí interviene la metáfora de las «herramientas» en un doble sentido: tanto la colección disponible en una sociedad dada como el modo prevaleciente de su uso son siempre el resultado concreto de luchas pasadas o presentes, larvadas o abiertas. Por eso, contra lo que suponen las teorías idealistas y/o conspiratorias, los discursos dominantes a cualquiera de los niveles —incluido el teórico— están lejos de ser un puro producto de emisores individualizables sino que, eventualmente, manifiestan la forma peculiar en que el mensaje de estos últimos se ha refractado en una realidad determinada; y esta forma, que condensa conflictos anteriores, se vuelve, a su vez, objeto de nuevos enfrentamientos. E. P. Thompson ha mostrado, por ejemplo, cómo en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII «la ley había sido menos un instrumento de poder de clase que una arena central de conflicto». De este modo fue cambiando la noción misma de ley hasta que, finalmente, saturó «la retórica de Inglaterra en el siglo XVIII» y sirvió, entonces, para consolidar la dominación de la aristocracia. Sólo que «era inherente a la misma naturaleza del medio que [ésta] había seleccionado para su propia defensa que no pudiese ser reservado para su uso exclusivo». El conjunto de las relaciones de clase pasó a expre-

sarse a través de formas legales; y si éstas beneficiaban a los grupos dominantes, también ponían límites a su acción. Pero, sobre todo, los sectores subalternos impulsaron usos muchas veces inesperados de esas formas legales, generando choques que no siempre los jueces pudieron resolver a favor de la aristocracia. Por esta vía, acabaron por legitimarse aplicaciones no previstas de las herramientas originales²⁰. Las ilustraciones de este punto podrían multiplicarse. En el siglo XIX, la burguesía luchó en Inglaterra o en Francia por la libertad de asociación para poder contar con organizaciones que fortaleciesen su poder de clase y que le permitieran controlar a los gobernantes de turno; pero los obreros se valieron de ese mismo principio para reivindicar su derecho a formar sindicatos que pudiesen enfrentarse a la dominación de la propia burguesía. En este caso, atribuir simplemente el derecho de agremiación al discurso liberal —del que, en efecto, pasó a formar parte— implicaría olvidar hasta donde fue ésta una penosa conquista de los trabajadores²¹.

Es claro que dista de ser irrelevante para el curso concreto de la lucha de clases en una sociedad determinada que los conflictos tiendan a revestir formas legales o a expresarse a través del discurso liberal. Tanto los juegos de lenguaje como las piezas que éstos movilizan no son neutros respecto a las prácticas sociales a que están ligados sino que contribuyen a constituirlos y a regular sus condiciones de variabilidad: ni el ajedrez desarrolla los músculos ni con un martillo se puede pintar paredes.

Pero, salvo que uno ópte por la metafísica, esas prácticas, a los diversos niveles, deben ser el punto de partida obligado de cualquier esfuerzo de transformación que se quiera eficaz. Más aún: por mejor intencionada que esté, una estrategia política que pretenda soslayar la compleja trama de condicionamientos a que vengo a referirme acaba por producir consecuencias no queridas. En el caso de las versiones del marxismo que critico, una en especial: la de perpetuar una visión heroica de la política que conduce tanto a la impotencia —porque el coro no puede oír— como al autoritarismo —porque al coro no se le deja hablar.

Vida cotidiana y buen sentido.

Es significativo que, seis años *después* de la Revolución de Octubre, Trotsky se viese obligado a concluir: «La primera tarea, la más profunda y urgente, es la de romper el silencio que rodea a los problemas de la vida cotidiana»²². No se dirigía, por cierto, a los funcionarios del zar, que habían sabido intervenir en las experiencias cotidianas del pueblo ruso mediante una represión abierta y vociferante; estaba escribiendo para un público de militantes comunistas y lo que empezaba a advertir era que el silencio puede ser otra forma de la coerción.

En nuestros países, la rebelión del coro viene pugnando fragmentariamente por romper ese silencio aquí y ahora, sin esperar «el gran cambio revolucionario» para pedir la palabra. Es natural que los sectores dominantes se la nieguen o se la concedan bajo condiciones que la invaliden. Lo que sería lamentable es que la izquierda persistiese en hacer lo mismo, instalada en la certeza de su discurso verdadero.

Esto no quiere decir, de ninguna manera, que la militancia deba volverse *seguidismo*. En primer lugar, ello implicaría caer en un «reduccionismo basista» que anularía todo lo dicho acerca de la significación y de la singularidad de las múltiples instancias en que se estructura un sujeto revolucionario. Por otra parte, la vida cotidiana de los oprimidos se expresa a través de los juegos de lenguaje de un sentido común a-crítico, vehículo de muchas «falsas verdades» recibidas de la religión, de las tradiciones populares, de la cultura oficial, etc. A lo que cabe añadir que esa cotidianeidad tiende a agotarse en el particula-

rismo, cierre de horizontes que opera, a la vez, como defensa frente a la continua agresión de los poderes establecidos y como obstáculo para una estrategia unitaria de acción.

No obstante, al mismo tiempo —como también intuyera Gramsci— el sentido común de los explotados contiene un núcleo de buen sentido, un sentimiento elemental de separación y de antagonismo frente a los dominadores. Este núcleo aglutina experiencias pasadas y presentes; y, aunque el sentido común se ocupa de sabotearlo y de oscurecerlo de mil maneras, hay juegos de lenguaje específicos que lo preservan. Son éstos, justamente, los que deben ser elaborados y fortalecidos. Pero, para eso, es preciso comprenderlos antes en sus propios términos, como resultado concreto de procesos de lucha que importa identificar. Tal esfuerzo de comprensión es tanto más importante cuanto que, sin duda, esos juegos de lenguaje no serán coincidentes en los diversos sectores subordinados, lo que quiere decir que no debe esperarse una homogeneidad directa en los modos en que el núcleo de buen sentido defina, en cada caso, sus áreas de igualdad y de oposición. Pero, aunque significativo, éste es solamente el primer paso de la tarea de desciframiento a que aludí al comienzo. Porque, entre otras cosas, se requiere establecer, además, cuál es el grado de consistencia interna de los juegos de lenguaje del buen sentido en un momento histórico dado y según los segmentos sociales de que se trate; hasta dónde son traducibles a otras situaciones; cuáles son sus posibilidades propias de expansión; qué lugar les corresponde en el conjunto de los dominios de relevancia del actor y del grupo²³, etc. Todo esto es condición *necesaria* para una comunicación auténtica entre masa e intelectuales (militantes incluidos), concebida como empresa de esclarecimiento mutuo que lleve a un desarrollo pleno del potencial crítico contenido en aquel núcleo de buen sentido. Si no me parece todavía condición *suficiente* es porque tal comunicación no puede darse en el aire: exige contextos institucionales adecuados, que no son postulables en abstracto y que pueden ir desde la asociación vecinal o el club deportivo hasta la cooperativa de consumidores o el consejo de fábrica. Estamos ante un vastísimo campo de acción, tan vasto como la intrincada red de determinaciones de la sociedad civil que se quiere transformar.

Desde luego, la hipótesis política que guía este planteo es que el mundo de la vida cotidiana de los oprimidos no es el mero espacio de la reproducción sino que se halla atravesado por múltiples puntos de ruptura con el orden dominante; y que, aunque muchas veces contradictorios o parciales, estos puntos de ruptura hacen a la lógica más íntima y permanente de la lucha social. De ahí que la cabal recuperación de esta esfera de la práctica para entenderla y para potenciarla deba verse como una decisión *estratégica*, a la que se liga estrechamente la posibilidad de construir una genuina democracia socialista. En cambio, dado el desarrollo siempre desigual de los niveles, será la coyuntura la que indique cual de ellos debe recibir prioridad *táctica*: en contextos históricos muy diferentes, Marx pudo privilegiar a los sindicatos; Rosa Luxemburg, a los movimientos de base; y Lenin, al partido de vanguardia²⁴.

Dije al comienzo que iba a tomar como punto de referencia de mis reflexiones el fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera. Pero la rebelión del coro hace algo más que ponerlo en descubierto: socava también la imagen del proletariado como clase universal al traer al centro del escenario reivindicaciones que trascienden los supuestos «intereses objetivos» de este último, soporte de aquella imagen. Sin duda, se trata de un cuestionamiento válido, aunque debemos cuidarnos de dicotomías simplistas: que la clase obrera deba ser pensada como un actor *limitado* y no universal no quita nada a su *centralidad* en la lucha, dado su papel decisivo en el proceso capitalista de producción y su capacidad tantas veces probada de organización estable. Actor limitado y central, entonces, cuyas demandas concretas deben articularse con las que suscitan todas las otras formas de opresión. La tarea es extremadamente compleja y, sobre todo, roto el encanto de la teleología, no hay nada que garantice sus resultados. Pero, en estas cuestiones, ¿hubo alguna vez seguridades que fueran realistas?

Agradezco los comentarios de Marta Teobaldo, Emilio de Ipola y Juan Carlos Portantiero a una primera versión de este texto. Desde luego, esos comentarios no los comprometen con lo que aquí digo.

¹ Para un esbozo histórico de la emergencia de la problemática de la vida cotidiana ver Alvin W. Gouldner: «Sociology and the everyday life», en Lewis A. Coser, comp., *The idea of social structure* (Nueva York, 1975).

² C. Marx y F. Engels: *La sagrada familia* (México, 1967. Trad. Wenceslao Roces). Pág. 102.

³ Las primeras citas aparecen en diversos escritos juveniles de Marx; las dos últimas corresponden a *El Capital* (México, 1946. Trad. Wenceslao Roces). Tomo I. Cap. 24. Pág. 627. Es instructivo contrastar la imagen de la fábrica que presenta este texto con la que ofrece el *Manifiesto Comunista*. Parte I.

⁴ Ver, por ejemplo, Carol Johnson: «The problem of reformism and Marx's theory of fetishism». *New Left Review*, 119. Enero-febrero, 1980. Págs. 70-96.

⁵ El excelente artículo de Walter Adamson: «Marx and political education». *The Review of Politics*, 1977, 39:3. Págs. 363-385, documenta la referida evolución de Marx. Ver también William Leiss: «Critical theory and its future». *Political Theory*, 2:3. Agosto, 1974. Págs. 330-349.

⁶ K. Marx: «Instructions for the Delegates of the Provisional General Council» (agosto 1866), en K. Marx y F. Engels: *Selected works* (Moscú, 1976). Tomo II. Págs. 82-83.

⁷ Es casi innecesario señalar que Marx no pudo prever los procesos de burocratización sindical que sólo se tornarían visibles desde comienzos de este siglo.

⁸ La pregunta se aplica también a los numerosos sociólogos —especialmente anglosajones— que se han dedicado a refutar a Marx mediante el simple procedimiento de construir un supuesto «tipo ideal» de conciencia de clase, para mostrar luego cómo se apartan de él las orientaciones de los obreros que entrevistan. Pero, insisto, uno no puede ensañarse demasiado con estos críticos cuando los propios marxistas adoptan métodos similares.

⁹ «Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico». C. Marx y F. Engels: *La ideología alemana* (Montevideo, 1968. Trad. Wenceslao Roces). Pág. 26.

¹⁰ Conviene subrayar que no me propongo hacer aquí una exégesis del pensamiento de Marx sino que me estoy refiriendo a algunas partes del mismo que se volvieron moneda corriente en la izquierda marxista. Digo esto porque, en *El Capital*, la teoría del fetichismo de la mercancía permite fundar un análisis de los procesos de refracción/inversión radicalmente distinto —y mucho más rico— que el contenido en *La ideología alemana*. A este respecto, véase por ejemplo, Richard Lichtman: «Marx's theory of ideology». *Socialist Revolution*. 23 de abril de 1975.

¹¹ Para una detenida elaboración de este punto, me remito al importante trabajo de Herbert Gintis: «Communication and politics: marxism and the "problem" of liberal democracy». *Socialist Review*. 50/51. Marzo-junio 1980. Págs. 189-232.

¹² Seguramente, pocos razonamientos circulares lo hubieran irritado tanto a Gramsci como este tan cómodo que se hace hoy invocando su nombre: «¿Por qué es hegemónica la burguesía?» - «Porque el proletariado no ha desarrollado todavía su conciencia revolucionaria» - «¿Por qué no ha desarrollado todavía el proletariado su conciencia revolucionaria?» - «Porque la burguesía es hegemónica».

¹³ H. Gintis: *Op. cit.* Pág. 197.

¹⁴ Reencuentro así la pregunta que se formulaba hace unos años Norman Birnbaum: «The crisis in Marxist sociology». *Social Research*. 1968. 35:2. Pág. 371.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein: *Philosophical investigations* (Nueva York 1968. Trad. G. E. M. Anscombe). Párrafo 11.

¹⁶ *Idem.* Párrafo 19.

¹⁷ *Ibidem.* Párrafo 7.

¹⁸ Antonio Gramsci: *Quaderni del carcere* (Turín, 1975. Ed. Valentino Gerratana). Tomo III. Página 2267.

¹⁹ Ver José Nun: «El control obrero y el problema de la organización». *Pasado y presente*. 4:2. 1973. Págs. 205-232.

²⁰ E. P. Thompson: *Whigs and Hunters - The origin of the Black Act* (Nueva York, 1975). Págs. 261-264.

²¹ Cf. C. B. Macpherson: *The real world of democracy* (Toronto, 1965). Págs. 7-11.

²² *Pravda*, 17/8/1923, reproducido en León Trotsky: *El nuevo curso. Problemas de la vida cotidiana* (México. Cuadernos de Pasado y Presente. Núm. 27. 1978). Pág. 157.

²³ Introduzco de intento la temática de los dominios de relevancia, elaborada por Alfred Schutz: *Estudios sobre teoría social* (Buenos Aires, 1974. Trad. N. Míguez), esp. cap. 6. Es que, sin perjuicio de criticar las premisas de que parte la sociología de cuño fenomenológico, creo que el marxismo puede beneficiarse con muchos de sus análisis de la estructura formal del mundo de la vida cotidiana. Para una introducción general a estas cuestiones ver, por ejemplo, Barry Smart: *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis* (Londres, 1976), esp. Págs. 95-104.

²⁴ Para un mayor desarrollo de este punto, ver José Nun: *Op. cit.* Págs. 218-219.