

# Ágnes Heller

## LA TEORÍA MARXISTA DE LA REVOLUCIÓN Y LA REVOLUCIÓN DE LA VIDA COTIDIANA

### Fuentes:

El texto ha sido obtenido de "La Revolución de la Vida Cotidiana", libro publicado por Ediciones Península, 172, en 1982. Previamente, apareció en la revista "Praxis", (1-2-1969), pág. 65-67.

Digitalizado y maquetado respetando el texto original. Se ha modificado la paginación acomodándola al nuevo formato.



EL concepto de vida cotidiana ha ido asumiendo en estos últimos años una importancia creciente en los escritos de diferentes autores, relativamente independientes entre sí, de orientación marxista. Bastaría con remitir —en el orden histórico de aparición del problema— a Lefèbvre, Lukács y Kosik. Todo ello ha actuado —al igual, por lo demás, que cualquier otro enriquecimiento del aparato conceptual del marxismo— sobre los nuevos problemas planteados por la praxis revolucionaria, por muy confusamente que éstos fueran percibidos en un principio. Este nuevo aspecto de la praxis revolucionaria surgió tanto en el mundo capitalista como en el mundo socialista. En el mundo capitalista en relación con el final abrupto de la época optimista y llena de ilusiones que siguió de manera inmediata a la derrota del fascismo. Y en relación también, por supuesto, con el hecho de que esa derrota no trajo consigo la esperada nueva Europa de izquierda. Con el final, en fin —y acaso ello sea lo más importante—, de la época que Thomas Mann denominó «de la bondad moral», una época en la que la lucha colectiva contra la opresión y la deshumanización extremas dio a los hombres comunidad, objetivos inmediatos de lucha y sostén moral. Una época que suscitó incontables ejemplos de heroísmo y solidaridad.

El nuevo «orden» burgués restituyó, en cambio, el mundo de la cotidianidad burguesa. Es más: vino incluso a reforzarlo. El nuevo estadio del desarrollo industrial alimentó la impresión de una *integración* en el engranaje del sistema capitalista de las clases sociales antes consideradas como revolucionarias —y, sobre todo, de la clase obrera—, así como de una *adopción* de las formas de vida alienadas que —junto al aumento del nivel de vida y a la satisfacción creciente de las necesidades— esta sociedad venía a ofrecerles.

El éxito relativo y provisional de la manipulación de la opinión y de la manipulación conseguida al hilo de la satisfacción de ciertas necesidades esenciales vino, por lo demás, casi necesaria-

mente a conferirle una importancia central a la *crítica de la vida y del pensamiento cotidianos*. En el mundo socialista este mismo problema pasó a agudizarse en la época subsiguiente a la muerte de Stalin. Se hizo evidente que la mera desaparición del poder de Stalin, por mucho que fuera una condición necesaria para la construcción de una forma de vida humanizada, no era, ni mucho menos, una condición suficiente de cara a tal empeño. Porque, a decir verdad, en los países en los que tal liquidación se ha realizado, con mayor o menor éxito, el problema de la función configuradora de la forma de vida socialista aún queda — como tantos otros— irresuelto.

Es una verdad indiscutible —y como tal ha sido, muchas veces, subrayada— que para Marx la revolución no se reducía al problema de la toma del poder por el proletariado revolucionario. A sus ojos, este aspecto de la cuestión —lo que él mismo llamaba la abolición negativa de la propiedad privada— no era sino la condición previa de otro proceso, al que caracterizaba como la *abolición positiva de la propiedad privada*, es decir, como la abolición de la alienación. Que implica asimismo la reestructuración de la vida cotidiana.

No menos indiscutible, e igualmente subrayado, es el hecho de que en la vida cotidiana el sujeto humano considera su ambiente como algo «dado», como algo «ya hecho»; que se apropia espontáneamente del sistema de hábitos y técnicas característicos del mismo; que su comportamiento es pragmático, o lo que es igual, que para él lo fundamental es lo que garantiza el éxito de una determinada actividad; que sus conceptos son extremadamente generales —lugares comunes, en realidad—, y que su conocimiento no pasa de ser, medido con criterios filosóficos, una mera suma de opiniones. También es cierto, por otra parte, que la vida cotidiana se compone de tipos heterogéneos de actividad y que estos tipos de actividad jamás vienen referidos de modo inmediato a la praxis humana total.

Una vez asumidos todos estos hechos estructurales, y tomándolos como base, lo que tenemos que preguntarnos es —simplemente— si la vida cotidiana viene *necesariamente* alienada. O lo que es igual, si resulta posible una reestructuración radical de la

vida cotidiana que no imponga una pérdida de la continuidad de su estructura básica.

Para que los miembros singulares de una sociedad puedan reproducir la propia sociedad, es preciso que se reproduzcan a sí mismos en tanto que individuos. La vida cotidiana es el conjunto de las actividades que caracterizan las reproducciones particulares creadoras de la posibilidad global y permanente de la reproducción social. No hay sociedad que pueda existir sin reproducción particular. Y no hay hombre particular que pueda existir sin su propia autorreproducción. En *toda sociedad* hay, pues, una vida cotidiana: sin ella no hay sociedad. Lo que nos obliga, al mismo tiempo, a subrayar conclusivamente que todo hombre —cualquiera que sea el lugar que ocupe en la división social del trabajo— tiene una vida cotidiana.

En la época histórica que precede a la civilización *sólo* existía —si bien con algunas limitaciones— la vida cotidiana, en la medida en que no existía, o apenas existía, separación entre el proceso de conservación de la especie y el del individuo. Las grandes objetivaciones de la sociedad en su conjunto: el trabajo —en cuanto actividad fundamental de todo punto necesaria para la reproducción de la sociedad—, la ciencia, la política, el derecho, la religión, la filosofía y el arte tomaron cuerpo independiente o, lo que es igual, se despegaron respecto de la vida cotidiana en virtud y a consecuencia del desarrollo de la propiedad privada y de la alienación.

El despegue y consiguiente separación de las objetivaciones orientadas en el sentido de la especie respecto de la vida cotidiana reflejan, pues, dos procesos históricamente paralelos pero, en principio, independientes uno de otro. El primero debe cifrarse en la relativa autonomización de la relación inmediata con la especie, autonomización históricamente definitiva e irreversible. El segundo afecta a la escisión entre el desarrollo del ser genérico (o lo que es igual, del ser perteneciente a la especie) y el individuo (miembro específico de grupos humanos, de clases). Este segundo proceso presupone, por lo demás, en consecuencia, un cumplimiento del anterior bajo *la forma de la alienación*.

Determinar una perspectiva histórica en la que la vida cotidiana hiciera nuevamente suyas las objetivaciones inmediatamente genéricas equivaldría, obviamente, a una utopía retrógrada. Por otra parte, la aceptación de la alternativa de un futuro en el que la alienación de la vida cotidiana respecto de las objetivaciones inmediatamente genéricas viniera asumida como definitiva, significaría la renuncia a la teoría de la revolución. Este es el caso, por lo demás, y por muy poco que haya sido capaz de explicitárselo conceptualmente, de toda concepción tecnocrática del mundo que espera la resolución de los problemas de la humanidad del mero desarrollo de la capacidad productiva, del desarrollo de la ciencia y de la satisfacción creciente de las necesidades cotidianas de los hombres. Al mismo tiempo, no deja de ser cierto que el postulado revolucionario según el cual la elevación de la totalidad de la vida cotidiana a la esfera de las actividades o de las objetivaciones inmediatamente genéricas es el camino por el que esta escisión ha de ser abolida, ha de ser enjuiciado como utópico.

Jamás existirá una humanidad —es imposible por principio— en la que los individuos no tengan que reproducirse a sí mismos y en la que esta autorreproducción no requiera de una parte mayor o menor de la actividad de éstos. No habrá —ni puede haber— una sociedad en la que los individuos puedan fundamentar filosóficamente todas estas actividades estrechamente relacionadas con su propia existencia, con los diferentes procesos mediante los que vienen a satisfacer sus necesidades básicas. Los hombres no serán físicamente capaces —no lo serán nunca— de vivir problematizando y poniendo siempre en cuestión *todo* lo existente, lo dado en su totalidad; como tampoco podrán hacerlo sin tomar decisiones, en el ámbito de su vida cotidiana, por recurso a categorías generalizadas, a analogías e impulsos. Creo que, en lo fundamental, la esencia de la alienación de la vida cotidiana no ha de buscarse en el pensamiento o en las formas de actividad de la vida diaria, sino en *la relación del individuo con estas formas de actividad*, así como en su capacidad o incapacidad para jerarquizar por sí mismo estas mismas formas; en su capacidad o incapacidad, en fin, para sintetizarlas en una uni-

dad. De hecho, esta capacidad depende de la relación que el individuo mantiene con lo no cotidiano, es decir, con las diversas objetivaciones orientadas en el sentido de la especie.

En su prehistoria, la humanidad ha formulado —cuanto menos tendencialmente— todos aquellos valores susceptibles de servir de base a lo que algún día será la «historia verdadera», la «genuina historia» de la humanidad. La historia de la humanidad nos lleva a la obvia conclusión de que el comportamiento del sujeto de la vida cotidiana, es decir, de los hombres inmersos en la vida cotidiana, en su conjunto, es todo menos homogéneo. En realidad, podemos resumir esta diversidad agrupándola en dos tipos principales: *particularidad* e *individualidad*. Sin que ello nos impida tener, claro es, conciencia nítida de que se trata de dos tipos extremos, entre los que se dan numerosas transiciones.

El animal está en identidad inmediata con su actividad vital. No se diferencia de ella. Es *ella*. El hombre convierte su propia actividad vital en objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No se trata de una determinación con la que el hombre se funda de modo inmediato. La actividad vital consciente es la que de modo inmediato distingue al hombre de la actividad vital animal. Justamente por eso es un ser que pertenece a una especie. O bien es sólo un ser consciente, es decir, un ser para el que su propia vida es objeto, precisamente por pertenecer a una especie. Sólo por esto es la suya una actividad libre. El trabajo alienado invierte la relación de tal modo que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su *esencia*, un medio para su *existencia*», escribe Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Así pues, para el hombre medio la conciencia humana, es decir, su especificidad en cuanto miembro de una especie, pasa a la vez a convertirse, por obra de la alienación, en un medio que le arrebatara su propia esencia genérica, en la medida en que dicha alienación reduce su esencia a mero instrumento de su existencia. Éste es, justamente, el individuo particular alienado. El objetivo del individuo particular es la autoconservación; el individuo se identifica así de manera espontánea con el sistema de hábitos y exigencias que permiten su autoconservación, que hacen de su

vida algo lo más «cómodo» y falto de conflictos posible. No es necesario, sin embargo, que *todo* hombre realice —sin excepción y en la misma medida— esta transposición entre fines y medios. Existen y existirán siempre seres humanos capaces de considerarse a sí mismos —a su ser individual— como algo que pertenece a una especie; capaces, pues, de comportarse consigo mismos como miembros de una especie; capaces, en suma, de asumirse —desde el punto de vista del *nivel de desarrollo* alcanzado por la especie en una época determinada —en tanto que *objeto*, sin identificarse irremediamente con las necesidades de su propia existencia, ni convertir sus fuerzas esenciales en un medio para las necesidades de su existencia.

*Llamamos «individuo» a todo ser particular para el que la propia vida ha pasado a convertirse conscientemente en objeto. Y ello precisamente por tratarse de un ser capaz de asumirse conscientemente como miembro de una especie.*

Precisamente porque tiene una relación consciente con su propia especificidad, el individuo es capaz *también*, en base a dicha relación, de «organizar» su vida cotidiana, de acuerdo, naturalmente, con unas circunstancias y unas posibilidades determinadas. El individuo es un particular que «sintetiza» en sí mismo la singularidad casual de su individualidad y la generalidad universal de la especie.

La expresión «sintetiza» es muy importante. Como es bien sabido, cada uno de nosotros es único y a la vez universal, en la medida en que es miembro de una especie. Sólo que el hombre particular singular se comporta tanto en lo relativo a su singularidad como en lo que afecta a las formas de objetivación propias de la universalidad de la especie (entorno inmediato, la comunidad y sus exigencias) como si tuviera que habérselas con «datos trascendentes». El inicio del proceso de «individualización» tiene lugar en el momento en el que esta cuasi-trascendencia termina. Más concretamente: cuando termina *en ambos sentidos*. Ni la simple insatisfacción con mi «destino» ni la mera insatisfacción conmigo mismo llevan necesariamente a mi afirmación como individuo. La superación (*Aufhebung*) de esta cuasi - trascendencia comporta una *buscada interacción* entre el individuo y su

mundo. Todo particular conforma su mundo y, por consiguiente, se conforma a sí mismo. Conformar nuevamente el mundo y autoconformarse —la síntesis entre ambos—, transformar, en fin, el mundo y transformarse uno a sí mismo, no es cosa que pueda, de todos modos, asumirse como motivación del conjunto de los particulares. Y, sin embargo, tan pronto como mi autotransformación, la transformación del mundo, la objetivación de mis capacidades y la «absorción» por mi parte de las capacidades y módulos de comportamiento propios de un ser perteneciente a una especie (tal y como han ido desarrollándose en las esferas de la especie que tengo a mi alcance) pasan a constituirse en motivación mía, puede decirse que inicio —que he iniciado al fin— el camino que ha de llevarme a mi transformación en individuo.

Todo hombre, todo particular, tiene una *consciencia del yo*, como tiene una determinada noción de su propia pertenencia a una especie. Pero sólo el individuo posee *autoconsciencia*. La autoconsciencia es, pues, la consciencia del yo mediada por la consciencia de la especie. Quien tiene autoconsciencia no se identifica espontáneamente consigo mismo; guarda más bien cierta distancia respecto de sí mismo y, en consecuencia, también respecto de sus motivaciones, concepciones y circunstancias particulares. No «cultiva» exclusiva, ni prioritariamente, las características y cualidades llamadas a permitirle orientarse y prevalecer mejor en su entorno inmediato (como ocurre en el caso del sujeto particular), sino también las que considera más valiosas, las que corresponden mejor a la jerarquía de valores que ha *elegido* a partir de las objetivaciones propias de la especie y del sistema de exigencias sociales.

En la prehistoria de la humanidad, para que el hombre medio pudiera vivir su vida cotidiana *bastaba* con una forma de vida centrada en torno a la particularidad. Para que alguien llegara a ser realmente *individuo*, la mera cotidianidad tenía que ser, sin embargo, una y otra vez desbordada; la relación consciente con el propio yo y con la integración en la especie no podían consumarse *tan sólo* en el marco de la vida cotidiana. Lo que en modo alguno significa, por lo demás, que la individualidad no

desempeñara un papel —y en ocasiones una función casi paradigmática—, en la organización de la vida cotidiana. Porque el individuo organiza su cotidianidad de un modo tal, que estampa en ella la marca de su individualidad, de esa individualidad que viene a ser hecha posible por la síntesis de la orientación general en el sentido de la especie y de las circunstancias individuales. A partir de las *posibilidades* abiertas tanto por la división social del trabajo como por el marco de la forma de vida o por la escala de valores vigente, y dentro de ellas, el individuo forja esa relación conscientemente configuradora con las condiciones de vida que, siguiendo a Goethe, llamaremos «conducción de la vida» (*Lebensführung*).

Para describir la vida cotidiana del *individuo* hemos recurrido, pues, a la categoría de «conducción de la vida». Y hemos visto asimismo que aún siendo la «conducción de la vida» la categoría central de la vida cotidiana, no todos los hombres son capaces de tal «conducción». Dicho de otro modo: solamente los *individuos*, esto es, quienes pueden acceder a esa *síntesis* a la que nos hemos referido y están, en consecuencia, en relación consciente con las objetivaciones de la especie (con cualquiera de ellas), son capaces de tal «conducción de la vida».

Con ello no quiero insinuar, por supuesto, que las categorías básicas de la vida cotidiana dejen de existir para el individuo. Las mismas categorías y estructuras básicas subsisten, sólo que reciben un significado diferente en la síntesis de la conducción de la vida. El individuo, al igual que cualquier hombre particular, tiene que habérselas con el mundo en el marco de un sistema de uso y manipulaciones perfectamente definido. Incluso el hombre que está ya en el camino de su «individualización» acepta como dadas —y consumadas— las convenciones que sirven de base a las relaciones sociales y al sistema de manipulación; es más: se apropia de todo ello. Aprende a hablar su idioma materno sin poseer noción alguna de lingüística; se apropia de los hábitos vigentes; administra las cosas del modo establecido. Tanto el particular medio como el hombre individualizado conducen el coche y utilizan el ascensor de la misma manera (en la medida, por otra parte, en que consideran «natural» su existencia), gastan

su dinero en la tienda sin preocuparse demasiado por la teoría económica, etc. La diferencia radica «solamente» —y este «solamente» representa un mundo entero— en el hecho básico de que la totalidad del mundo «dado» no asume para el *individuo* la apariencia de la cuasi-trascendencia. Todo lo contrario: esta apariencia se disuelve continuamente —y en la medida misma del desarrollo de aquél como individuo. De ahí que el individuo sea capaz —o pueda llegar a serlo— de percibir en esas estructuras acabadas de la vida cotidiana con que se encuentra, los factores y exigencias capaces de dificultar el desarrollo de la especie, factores y exigencias que se han convertido ya, por lo demás, en *formalidades vacías* o que recubren, en realidad, lo que no son sino aspiraciones e intereses de contenido axiológico negativo. Y es capaz también —o puede llegar a serlo de rechazar, negar o superar *esos* factores y exigencias. Sin que todo ello entrañe, repetimos, la superación o negación de la estructura de la vida cotidiana. Por lo demás, el factor ideológico, con cuya ayuda el individuo viene a hacerse capaz de operar una selección en la estructura de hábitos de las actividades vitales cotidianas, no es otro que la *concepción del mundo*.

La concepción del mundo no es simplemente ideología; es, además, una ideología individual; es la imagen del mundo —construida, en último término, con la ayuda de conceptos filosóficos, éticos— con la que el particular ordena su propia actividad individual en la totalidad de la praxis. En esa medida —y solamente en esa medida— asume la vida cotidiana del individuo un carácter filosófico; hace tal, en fin, cuando y en la medida en que el individuo es «guiado» por la concepción del mundo en la tarea de dirigir su vida, en la ordenación de su propia forma de vivir.

Hasta el momento hemos hablado de la vida cotidiana del ser humano como tal (tanto del singular particular como del *individuo*); y lo hemos hecho prescindiendo de las formas concretas de integración en cuyo marco transcurre su vida cotidiana. En la medida, sin embargo, en que el problema del individuo y de su integración en la especie es todo menos sencillo, varía a lo largo del curso de la historia y exige plantearse asimismo no pocas

cuestiones cuya mera catalogación desbordaría ya —y con mucho— los límites del presente trabajo, nos limitaremos a una cuestión estrechamente relacionada con lo que aquí nos interesa. Que es, obviamente, *la perspectiva de la transformación revolucionaria de la vida cotidiana*.

El hombre particular «vive» espontáneamente «en» su mundo. El *individuo*, por el contrario, dirige su vida en orden a una concepción del mundo. Que no es, sin embargo, una simple visión del mundo, sino —como ya hemos dicho— ideología individualizada. Una ideología que se propone resolver los conflictos y que apunta a la transformación consciente o a la conservación de la realidad.

Esta transformación entraña, naturalmente, toda una gama de posibilidades: desde el carácter puramente ético hasta la praxis revolucionaria. De donde se sigue que la conducta vital (*Lebensführung*) del individuo sólo puede ser «individualista» en un único caso: cuando el utilitarismo es elevado a principio, cuando la «propiedad» es convertida en concepción del mundo, cuando la misma concepción del mundo en base a la que se dirige la vida encarna este principio utilitarista. Tal comportamiento es el típico de los miembros de la burguesía ascendente. Allí, por el contrario, donde no es el principio de la «propiedad» lo que ordena la conducta vital, *el individuo no existe sin comunidad*, la comunidad está siempre presente, bien de hecho, bien en teoría. El particular puede vivir en un mundo de puras mediaciones, en la medida en que, de las relaciones y circunstancias heredadas, que él mismo concibe como cuasitrascendencias, y, por tanto, de las integraciones en las que nace (nación, clase, capa, etc.), puede elegir siempre lo que corresponde a sus intereses inmediatos, a su autoconservación o a su comodidad; es, en fin, un ser que actúa atendiendo a la existencia de la comunidad, pero no es un ser comunitario. El individuo, en cambio, desmitifica el mundo, es capaz de desfetichizarlo; su concepción del mundo es selección. Y esta selección significa también que se decide por una comunidad. *La configuración de una conducta vital, de un modo de vida, y la elección de la comunidad son dos aspectos de un mismo proceso*.

La comunidad, por su parte, no puede ser contemplada simplemente como una alianza política, aunque en ocasiones también sea eso. Porque la comunidad entraña asimismo, y como tal, la creación de relaciones humanas inmediatas en el mundo de las mediaciones. La creación de estas relaciones humanas inmediatas —y de inmediatez sólo podemos hablar en un sentido relativo— posibilita el cumplimiento de una tarea que es, a la vez, y de modo inextricable, doble: la recomposición de la realidad de un modo tal, que en el curso mismo de dicha recomposición nos resulte ya posible organizar *humanamente* nuestra propia vida en su totalidad global.

Quisiera volver ahora a nuestro problema inicial. En la medida en que —como marxistas revolucionarios— nos hemos propuesto como objetivo la realización de una sociedad no alienada, no es la abolición de la vida cotidiana lo que tenemos que formular conceptualmente, sino la creación de una vida cotidiana no alienada. Sin limitarnos, además, a su mera formulación teórica: entre nuestros objetivos ha de estar también el de su realización tentativa —en el marco de las circunstancias dadas. Lo que en modo alguno ha de entenderse, por supuesto, como una propuesta de retorno a la ilusión inicialmente esbozada por Schiller a propósito de la educación estética, según la cual la configuración de un modo de vida individual y hermoso es un programa a realizar y realizable *antes* de la transformación económica y política. Por otra parte, sin embargo, la idea de que primero hay que abolir la alienación económica y política para seguidamente humanizar *post festa* las circunstancias y relaciones humanas cotidianas no deja de aparecérsenos como una idea no menos metafísica. No otra fue, por lo demás, la ilusión de la Ilustración francesa, a la que tan necesariamente correspondía la figura del príncipe ilustrado; la utopía del gran legislador que adopta las medidas e «inicia» la transformación.

En sus tesis sobre Feuerbach, Marx nos presenta otras perspecti-

---

\* Solamente a partir del desarrollo del individuo moderno podemos hablar de una comunidad libremente elegida como fenómeno universal. La individualidad antigua y medieval venía ya incardinada y cobraba vida —al menos en la abrumadora mayoría de los casos— en una comunidad.

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

Marx consideraba el comunismo como un movimiento, como un proceso. En cuanto tal, el comunismo es una lucha permanente por la abolición —y superación— de la explotación y de la propiedad privada. Su carácter de proceso sostenido comporta no sólo el dato de la permanencia o la necesidad de una disposición constante a la revisión de los objetivos concretos y a su eventual sustitución por otros nuevos, sino asimismo la participación activa —en el más amplio sentido del término— de cada hombre singular, en su condición de parte integrante de este movimiento. En tanto que movimiento el comunismo ayuda a asumir conscientemente como propios, a cuantos participan en él, los objetivos orientados en el sentido de la especie, lo que, por otra parte, posibilita la *individualización*, o el camino hacia ella, de cuantos se mueven en el marco de este proceso. Y recíprocamente: sólo dentro del movimiento comunista cabe encontrar y desarrollar hoy ese modo de vida individual que comienza ya a adquirir un carácter «de masas», de modelo vital accesible a los más.

Algunos partidos comunistas —o sectores de los mismos— han perdido hoy, ciertamente, de vista, este objetivo marxiano; han sustituido el movimiento por la forma de los partidos tradicionales, que han venido a asumir. Y ello a pesar del perceptible aumento de la necesidad de un verdadero *movimiento* marxista. Aumento innegable, desde luego, dado que —quisiera subrayarlo nuevamente— sólo un movimiento comunista en el sentido marxiano puede hacer de las nacientes manifestaciones de descontento frente a las formas tradicionales de vida cotidiana condición de posibilidad de la creación de una sociedad humaniza-

da.

Pero centrémonos en un caso concreto. La diversidad de las ideologías políticas operantes en el movimiento estudiantil que desde hace algunos años da señales de vida en todo el mundo es, ciertamente, innegable. Resulta incluso llamativa. Y, sin embargo, en todo él alienta una misma y sola aspiración a cambiar el mundo. Aspiración que en modo alguno viene referida, por cuantos la viven, a una ideología política. Tras de los diferentes movimientos late la insatisfacción frente a la vida cotidiana y, al mismo tiempo, en un solo trazo con ésta, la búsqueda de un modo de vida *individual*, de unas relaciones humanas *inmediatas*. Pensemos en las comunas berlinesas o, incluso, en el coloquio Cohn Bendit - Sartre. Las consignas políticas, por muy progresistas que sean, no bastan. Y ello ni siquiera por mucho que puedan ayudar a los marxistas revolucionarios a entender este movimiento o incluso a intentar dirigirlo por el camino de la abolición positiva de la alienación. Porque la cuestión central es —¡entre otras, por supuesto!— la siguiente: *¿podemos ofrecer una forma de vida nueva?* Y: *¿qué forma de vida podemos ofrecer?* Problema éste tan importante, ciertamente, en el capitalismo, donde el objetivo se identifica con la transformación revolucionaria del sistema, como en el socialismo, donde todos los esfuerzos apuntan a su reforma.

Pero no nos proponemos formular un programa en este sentido. Ni estaríamos en condiciones de hacerlo. Nuestra intención es otra: señalar, simplemente, algunos problemas relevantes al respecto.

Está, en un primer paso, la cuestión de los ideales. Difícilmente cabría negar que para los movimientos juveniles que buscan hoy nuevas formas de vida, el «Che» Guevara figura en la cumbre de la jerarquía de los ideales. Que sea él quien se encuentre en esa cumbre no sólo es comprensible, sino que resulta, además, atrayente. El carácter en cierto modo exclusivo de su función como ideal y la consiguiente ausencia del necesario *pluralismo de ideales* es cosa, sin embargo, que no puedo menos de encontrar problemática. No creo necesario, por otra parte, gastar muchas palabras explicando lo comprensible y atrayente de la persistente

influencia de Guevara. No sólo abandonó —por decirlo simbólicamente— a su padre y a su madre para entregarse a la causa de la revolución, sino que, además, repitió esta elección, renunciando al poder para morir como un simple guerrillero boliviano. Su transformación en ideal implica a un tiempo —y de modo necesario— el compromiso con una perspectiva revolucionaria. Pero un movimiento no necesita sólo de ideales simbólicos, sino también de ideales reales. Tampoco el revolucionario puede, por otra parte, encarnarse en *un solo tipo* de comportamiento. Baste con recordar el caso de Lenin, cuyo carácter revolucionario ejemplar alcanzó plena expresión a lo largo de muchas décadas en actividades notablemente más «prosaicas» y que —a diferencia de Guevara —asumió una posición de poder en interés de la revolución. El «Che» representa, pues, un ideal simbólico. Y lo representa en la medida en que para todo joven —o no tan joven— decidido a entregarse a la causa revolucionaria, su destino no puede repetirse. O sólo muy excepcionalmente podría hacerlo. Seguir masivamente la suerte del «Che» es cosa tan imposible como para los cristianos podría serlo, en fin, reproducir paso a paso el destino de Cristo.

El dominio absoluto de un ideal mítico comporta el peligro real de que precisamente quienes sólo aceptan ese ideal y nada más tiendan al fin —o puedan tender— a vivir según la mera *apariciencia exterior* de este modelo inalcanzable. La paradoja kirkegaardiana según la cual se puede seguir a Cristo de modo que nadie se dé cuenta de ello, porque quien lo hace vive «hacia afuera» una existencia de filisteo, todavía resulta excesivamente cierta.

Y no estamos —una vez más— ante una mera cuestión ideológica, sino ante un problema extraordinariamente real. El joven alemán o francés que trabaja como técnico en una fábrica o ejerce de médico en un hospital está incapacitado de entrada para vivir al modo de Guevara. Y si carece de un ideal pluralista y de algún sistema de valores, vivirá como cuantos le rodean.

De ser posible, sin embargo, allegar a los movimientos la ideología «desde fuera», pienso que también podría resultarlo en el caso de los ideales. Quisiera llamar, simplemente, la atención

sobre alguien que vino a representar lo que considero un *ideal real*. Me refiero a C. Wright Mills. O más bien al modo de comportamiento que este famoso sociólogo vino a formular y realizar: pensar y actuar en todo momento, incluso en condiciones y ambiente no democráticos, como si lo existente fuera una verdadera democracia. El mérito esencial de esta forma de vida no radica en la valentía heroico-militar, sino en el *coraje civil*. Quien se opone a los prejuicios dominantes, quien lucha contra todo poder opresor y no vacila, de resultar ello necesario —y cuántas veces lo resulta!— en decir no a la opinión pública, y lo hace de modo constante, durante toda su vida y en su propio modo de existencia, es persona que posee, sin discusión posible, la virtud del coraje civil. Por supuesto que C. Wright Mills y el coraje civil son citados aquí tan sólo a título de ejemplo. Y de ideal real. Porque en definitiva lo que necesitamos —quiero repetirlo una vez más— es un *pluralismo de ideales*, sin el que el movimiento de aquellos a quienes la vida cotidiana no satisface podría verse abocado a un fracaso.

Otro problema del que tenemos que ocuparnos brevemente es el representado por el *culto de la sexualidad*. No deseo hablar aquí de sus formas manipuladas —aspecto este que se evade de nuestro tema específico—, sino del culto al sexo al que se entregan aquellas personas para las que tal culto nace de la necesidad real de una transformación de la forma de vida. Se trata, como nadie ignora, de un fenómeno que dura hace ya varias décadas, como cuanto al mismo subyace: la rebelión contra la monogamia, contra la consciencia propietario-propiedad y el sistema de prejuicios dominante..., cosas todas lo suficientemente conocidas como para no tener que detenernos en ellas. Después de la Segunda Guerra Mundial vino, por otra parte, a unirse a estos factores un nuevo elemento, un nuevo motivo de relevancia indudable. Como resultado de las formas asumidas por el desarrollo industrial moderno en las sociedades europeas y americanas, las relaciones humanas inmediatas pasaron a verse eliminadas, por así decirlo, de todas las esferas de la vida. Las comunidades naturales (no elegidas) vieron desvanecerse su intimidad (sólo y a lo sumo durante la adolescencia conserva aún la familia un aura

creadora de comunidad íntima). Y, por otra parte, la transformación de la naturaleza del trabajo vino a imposibilitar de modo creciente la configuración directa de tales comunidades en el proceso de trabajo. Sin que ello haya conllevado, claro es, ni pueda conllevar, la desaparición de la necesidad de relaciones humanas inmediatas. Necesidad que sólo puede ser ya resuelta, por así decirlo, en el amor. Sólo que el empobrecimiento de las relaciones humanas inmediatas ha impreso también su marca en el contenido concreto de la vida amorosa. Con la consecuencia obvia de que en última instancia —y en primer lugar— sólo el sexo ha quedado como posibilidad única de producción de una relación inmediata. Nada más ridículo que oponer a esta reacción las máximas de nuestros padres y abuelos, por supuesto. No se trata de predicar aquello de que «el sexo no lo es todo en la vida». Lo que verdaderamente importa —y con ello vuelvo a mi punto de partida— es impulsar la creación de comunidades humanas en las que *puedan desarrollarse formas de vida comprensivas de tipos de inmediatez variados y completamente nuevos*, formas que incluyan también una sexualidad liberada del instinto de apropiación.

Parece fuera de toda duda que las formas de vida humanizadas no pueden verse reducidas a la mera utilización racional del llamado «tiempo libre», ni a la mera organización racional, dentro de éste, del consumo y del placer. Al mismo tiempo, sin embargo, considero utópica la exigencia según la cual la creación de comunidades más humanas de vida ha de ser acometida a partir de la humanización del proceso de trabajo. En el actual nivel de desarrollo industrial —especialmente en los países en los que el proceso de industrialización ha sido más lento o apenas ha siquiera comenzado— los trabajos concretos son ejecutados, en su mayor parte, en condiciones inhumanas. Y es de suponer que tal situación se alargue durante cierto período —aunque ignoremos su alcance. La humanización del proceso de trabajo en las circunstancias actuales puede, por supuesto, formar parte del programa. Aún más: la formulación óptima de las aspiraciones socialistas ha de tener presente el objetivo de la humanización del proceso de trabajo. Pero sin albergar la ilusión de que tal punto

constituya hoy el centro y nudo decisivo del problema global de la humanización de la vida humana como tal, esto es, en su compleja totalidad. Ilusiones de este tipo pueden llevar fácilmente al movimiento a convertirse *en* instrumento de sutiles manipulaciones. El programa central de la humanización de la vida, incluso en lo relativo al trabajo, se sitúa *fuera del proceso de trabajo*: en la «participación» real —y no manipulada—; en la democracia dentro de las empresas; en la opinión pública que va configurándose en los lugares de trabajo, etc.

Decíamos que los marxistas revolucionarios han de ser perfectamente conscientes de la extraordinaria importancia de las exigencias de nuevas formas de vida y del subyacente anhelo de comunidad. Y decíamos también que su deber es apoyar el movimiento de cuantos anhelan una nueva forma de vida y de sociedad, encaminándolo hacia la abolición positiva de la propiedad privada. Al mismo tiempo afirmábamos que la humanización del proceso de trabajo no constituye el verdadero punto de partida de este proceso. Los puntos de partida reales son —en mi opinión— de naturaleza ética y política. En lo relativo al aspecto ético del problema: hay que ayudar a formular un programa dirigido contra la forma de vida basada en la propiedad y contra la psicología de la apropiación. Marx caracterizó en su día al hombre particular de la sociedad de clases señalando que todos sus sentidos se han reducido al sentido de la «propiedad». Las nuevas comunidades habrán de proclamar, por consiguiente, el rechazo de la «propiedad» y de la psicología de la apropiación, el repudio frontal del fetichismo de las «cosas». La diferencia entre apropiación y placer tiene que ser formulada y clarificada. Y con ello y para ello tendrá que ser asimismo formulado el programa de un modo «hermoso» de vida —sin esteticismo.

Por sí mismos —y tomados aisladamente—, todos estos factores éticos carecen del menor carácter conformador de comunidad. Y cuando lo tienen, sólo pueden formar comunidades de muy corta duración. La crítica ética de las viejas formas de vida sólo puede tener un efecto configurador de comunidad apreciablemente duradero si descansa sobre una concepción unitaria del mundo. Y en toda concepción unitaria del mundo el compromi-

so político adquiere una importancia central. No es, ni mucho menos, casual que la formulación de las exigencias de una nueva forma de vida venga siempre vinculada a tomas de posición en lo relativo a las cuestiones políticas. En los últimos años una de estas cuestiones fue la guerra del Vietnam. Otra, la solidaridad con el «tercer mundo». Sin un apoyo a la causa vietnamita, las exigencias de formas nuevas de vida difícilmente habrían podido llegar a verse formuladas. Mucho más problemática e incierta resulta la relación de estos movimientos —muy heterogéneos y de matices diversos— con la realidad política de su propio país. Por lo general carecen de un programa político determinado (lo que tampoco hay por qué esperar de ellos), como carecen también de objetivos propiamente políticos. Pero todos mantienen siempre, sin embargo, algún tipo de *relación* con la política.

Tras de sus consignas o deseos equívocamente formulados late siempre el programa escrito en las banderas de la revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad. Algunos grupos destacan más la libertad. Otros, por el contrario, la igualdad. Pero no hay comunidad duradera capaz de configurar nuevos modos de vida que pueda existir sin una determinada actividad política, sin una actividad política relativamente concreta y sin un trabajo político cotidiano. Con ello queda superada, obviamente, la mera regulación del tiempo libre, es decir, del consumo. Queda posibilitada, en suma, la determinación del modo de vida de acuerdo con una concepción del mundo.

También en este sentido han de dar ejemplo los marxistas revolucionarios, analizando —en los diversos sistemas sociales— las formas y posibilidades reales de consecución de la libertad y de la igualdad, procurando un fundamento teórico a la elaboración de concepciones del mundo capaces de llevar la vida cotidiana de las diferentes comunidades por el camino de las normas de una sociedad no alienada.

En mi opinión, en las sociedades capitalistas el acento debe ponerse, a estos efectos, en los modos y vías de transformación del sistema; en las socialistas, en los modos y vías de construcción posible de la democracia socialista. Punto este al que acaso con-

venga dedicar unas palabras. La sociedad socialista no puede funcionar en absoluto —en tanto que *sociedad socialista*— sin comunidades que se propongan la transformación de la realidad y de sí mismas. Los marxistas revolucionarios que actúan en las sociedades socialistas deberían pensar en la creación de instituciones que no sólo garanticen la libertad del individuo (lo que también hacen las democracias burguesas), sino que vayan mucho más allá, creando la posibilidad de que la actividad de la sociedad en su conjunto se construya sobre la base de relaciones inmediatamente humanas.

No creo en la caducidad de la democracia directa. Ni siquiera al nivel actual del desarrollo industrial. Por supuesto que la *forma* como se toman las decisiones de la sociedad en su conjunto —y subrayo la palabra «forma»—no puede ser directamente democrática en el sentido en que pudo serlo en la antigua polis. La elaboración institucionalizada de formas que permitan a la democracia directa operar también al nivel de la sociedad en su conjunto es cosa, sin embargo, que aún creo posible. Un hecho indudable: condición de la democracia directa fue siempre y en todas partes la igualdad relativa de patrimonio. Precisamente por eso pienso que *la consigna de la libertad formal con desprecio del programa de la igualdad es una consigna que pone en peligro esa misma libertad*: es decir, la libertad real, la libertad que lleva de hecho a la abolición positiva de la propiedad privada.

Volviendo a nuestra pregunta inicial: la transformación permanente de la vida cotidiana es el objetivo, pero también el requisito previo para que el socialismo pueda cumplir su misión histórica. Y los movimientos marxistas serán revolucionarios y tendrán un valor modélico dentro del capitalismo si y sólo si junto al programa político ofrecen también una nueva moral, una nueva forma de vida. ■