
Dialéctica de la Conflictividad

Sujetos, clases, contradicciones
y antagonismos

Guido Galafassi



Extramuros
ediciones

DIALÉCTICA DE LA CONFLICTIVIDAD

Sujetos, clases, contradicciones
y antagonismos

Guido Galafassi

DIALÉCTICA DE LA CONFLICTIVIDAD
SUJETOS, CLASES, CONTRADICCIONES Y ANTAGONISMOS

Guido Galafassi

Extramuros
ediciones

Galafassi, Guido Pascual

Dialéctica de la Conflictividad Sujetos, clases, contradicciones y antagonismos / Guido Pascual Galafassi. - 1a ed - La Plata : Extramuros ediciones, 2022.

548 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-88-3172-5

1. Sociología. 2. Conflictos Sociales. 3. Dialéctica.

I. Título.

CDD 301

Diseño de cubierta e interior: Mora Galafassi

© Extramuros ediciones/ 2021

extramurosediciones@gmail.com

ÍNDICE

09.....	Prólogo de María Alejandra Ciuffolini
13.....	Prólogo II de Flabián Nievas
23.....	Introducción
27.....	Capítulo 1: Totalidad, singularidad, antagonismo
30.....	1.1 - Cambio y antagonismo
33.....	1.2 - Holismo y dos formas diversas de la totalidad
41.....	1.3 - Del individualismo a la particularidad
51.....	1.4 - Orden y conflicto
60.....	1.5 - La dialéctica totalidad-singularidad
87.....	Capítulo 2: Teorías contemporáneas sobre la conflictividad social
88.....	2.1 - Funcionalismo: estabilidad y orden
88.....	<i>Sistema social y ajuste estructural en la sociología norteamericana</i>
91.....	<i>Renovación del funcionalismo e incorporación del conflicto</i>
95.....	2.2 - Conflictividad, antagonismo y lucha de clases en tanto teoría social
96.....	<i>El punto de partida: Marx y Engels</i>
103.....	<i>La lucha de clases en tanto hegemonía y relaciones de fuerza</i>
107.....	<i>Lucha de clases y realidad latinoamericana</i>
110.....	<i>Estado, capitalismo avanzado y clases sociales</i>
115.....	<i>La clase social como experiencia y relación histórica</i>
118.....	<i>La estructura de clases según el marxismo analítico</i>
121.....	<i>El autonomismo italiano y la renovación de la perspectiva sobre la</i>
	<i>clase obrera</i>
126.....	<i>Movilización social y lucha de clases</i>
133.....	2.3 - Dialéctica y razón: la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt
133.....	<i>Del marxismo a la teoría crítica</i>

136.....	<i>Razón instrumental e iluminismo</i>
140.....	<i>La sociedad unidimensional</i>
144.....	2.4 - Entre la elección individual y la acción colectiva
145.....	<i>Individualismo metodológico</i>
148.....	<i>Acción colectiva y movimientos sociales</i>
150.....	<i>La "Escuela Norteamericana"</i>
160.....	<i>La "Escuela Europea"</i>
173.....	<i>Preguntas, dilemas e indagaciones fundamentales del individualismo metodológico</i>
178.....	2.5 - Poder, clases, relaciones y competencias: entre el post-estructuralismo y el constructivismo
179.....	<i>El poder como trama, como control y como conflictividad inherente</i>
184.....	<i>Las clases sin lucha de clases, sino como competencia relacional</i>
189.....	Capítulo 3: Dialéctica de lo existente
192.....	3.1 - Movimiento
197.....	3.2 - Contradicción
199.....	3.3 - Momentos
202.....	3.4 - Contradicción – movimiento - momentos
213.....	Capítulo 4: La conflictividad en perspectiva histórica: la modernidad en movimiento
214.....	4.1 - Modernidad, capitalismo y conflictividad
228.....	<i>Clase social, fuerza social y movimiento social</i>
229.....	<i>Revoluciones en los inicios de la modernidad capitalista</i>
233.....	4.2 - Proletariado y revolución
237.....	4.3 - La conflictividad se renueva: campesinado, guerrillas y las contradicciones del capitalismo desarrollado
246.....	
248.....	Capítulo 5: La conflictividad entre milenios
249.....	5.1 - Del obrero masa al obrero social y el surgimiento del capitalismo neoliberal
258.....	5.2 - La particular caracterización de América Latina
266.....	5.3 - Democracia, neoliberalismo y rebeliones

280.....	Capítulo 6: Conflictividad y antagonismo entre estructura y sujeto
281.....	6.1 - El sujeto en la dialéctica del antagonismo y las contradicciones
284.....	6.2 - La dialéctica estructura-sujeto
294.....	6.3 - Conciencia, subjetividad y experiencia
300.....	6.4 - La hegemonía como instancia articuladora
317.....	6.5 - Unidimensionalidad, dominación y hegemonía
324.....	Capítulo 7: Contradicciones y antagonismos
326.....	7.1 - De la caracterización fenoménica a la caracterización dialéctica de la conflictividad
334.....	7.2 - Contradicción y antagonismo: pilares de la sociedad en movimiento
350.....	7.3 - Necesidades y alienación: epígrafe de las contradicciones
358.....	7.4 - Contradicciones en una sociedad de clases
363.....	<i>Contradicción capital-trabajo</i>
369.....	<i>Contradicción étnica y nacional (inter e intra-nación)</i>
371.....	<i>La contradicción de sexos y géneros</i>
382.....	<i>Contradicciones en las condiciones de producción: territorio, naturaleza, hábitat</i>
387.....	<i>Contradicciones político-culturales: entre la igualdad, los derechos y la libertad</i>
392.....	7.5 - Una discusión sobre la jerarquización entre las contradicciones
398.....	Capítulo 8: Concluyendo: de la contradicción capital-trabajo a una dialéctica contradicción-conflictividad
411.....	Bibliografía

Prólogo

María Alejandra Ciuffolini

El capitalismo es una formación social llena de contradicciones y conflictos, en un movimiento permanente de cambio; tal dinámica histórica provoca crisis recurrentes y cada vez más próximas temporalmente unas de otras. Estas tendencias implican aún en “momentos de estabilidad” una constante renovación, y en momentos de crisis un shock en las estructuras y las relaciones sociales; en ambas circunstancias, con diferencias de grado, el capitalismo se despliega en un equilibrio inestable, del que extrae tanto su potencia creadora como su pulsión destructiva.

Desde la crisis de los años 70, que estableció los lineamientos del devenir del capitalismo actual, cuyas características tienen en común que debilitan críticamente la integración sistémica y la estabilidad de las sociedades del capitalismo neoliberal -proceso de transnacionalización y financiarización del capital, gobernanza global, distribución oligárquica de la riqueza, saqueo del sector público, etc-, se ha abierto un escenario incierto, con un reparto muy desigual de riesgos, oportunidades, ganancias y pérdidas, para los individuos y los pueblos.

Sin embargo, el hecho que el capitalismo haya logrado sobrevivir a todo presagio de su muerte, no tiene por qué significar que siempre será capaz de hacerlo, y ciertamente es tarea de la teoría social instrumentar dispositivos de análisis que sean capaces de esclarecer no sólo configuración del presente sino también las vías posibles de su transformación.

Este libro se compromete con dicho propósito. Asumiendo una actitud reflexiva y crítica de las teorías vigentes, incluso permite entrever cómo las mismas han acompañado –o denunciado- el desarrollo de las sociedades modernas y capitalistas.

El autor toma como punto de inflexión para el análisis la noción de *conflictividad social*, desde allí examina las “diversas concepciones de relación de lo individual con lo colectivo y las concepciones mismas de hombre y

de sociedad en la teoría social y filosóficas modernas". En un recorrido exhaustivo, por los debates que dieron origen y son plenamente actualizados en las ciencias sociales, revisita de una manera profunda y amena la antinomia *totalidad-singularidad*, íntimamente ligada a la discusión sobre la relación *individuo-sociedad*, así como *conflicto y orden* son vistos al interior de dicha controversia. Como afirma Guido, "la dialéctica totalidad-singularidad es precisamente el planteo de este libro", y conforme a ello se ocupa de manera minuciosa en el examen de las implicancias que la misma tiene en relación a los modos de conocer y de conceptualizar la realidad. En tal sentido afirma: "Todo hecho debería ser considerado dentro de la trama dialéctica general y no como simple objeto aislado que por sí mismo puede comprenderse y que al mismo tiempo satisface así las exigencias canónicas de la actual ciencia estandarizada y administrada. *"La dialéctica puede legitimarse retrotrayendo dicho contenido a la experiencia, a esta misma experiencia de la que procede. Lo cual no puede ser sino la mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva"* (Adorno, 1973:20)".

Esta propuesta epistemológico-metodológica, que recupera las categorías de totalidad y dialéctica, en tanto una alternativa más idónea para entender el movimiento de este capitalismo global y sus conflictos; está en franca disputa con aquellas teorías impulsadas por los académicos del mainstream. Institucionalismo, elección racional, funcionalismo postestructuralismo, son analizadas y descartadas en tanto instrumentos conceptuales incapaces ya de otorgar una explicación satisfactoria de la realidad, sus contradicciones y conflictos, y muy especialmente sus tendencias desocializantes. En palabras de Galafassi: "Clase, hegemonía, contradicción, dominación sucumben, y la dialéctica diferencia-unidad (capítulo 6) es carcomida por la unívoca vocación de una nueva realidad asentada solo en la diferencia. Es que según esta retórica, *"...los sujetos colectivos fijos (las clases sociales, las naciones, los pueblos, etc.) estallaron en un número aparentemente ilimitado de fragmentos que, como las partículas subatómicas, desaparecían cuando se trataba de fijarlos o, incluso, volvían a estallar en multitud de nuevos fragmentos, se cruzaban o se reordenaban en figuras nuevas, desconocidas, impredecibles. Lo que J. Nun llamó 'la rebelión del coro'..."* (Naishtat, F y F. Schuster, 2005:10).

Sin desconocer, la emergencia de nuevos sujetos colectivos e incluso considerando "la existencia de contradicciones diversas que atraviesan todas las relaciones sociales y que tienen incidencia clara tanto a nivel de los sujetos como de los constructos colectivos"; la propuesta de este libro insiste en un enfoque que no renuncia a pensar la lucha de clases en el análisis de los procesos de conflictividad y antagonismo, en palabras del autor: "dotar a la categoría lucha de clases de todo su potencial explicativo ajustándolo al

lugar preciso que ocupa en la trama de la dialéctica social, que de ninguna manera puede explicarse ni sólo a partir de la lucha de clases, ni tampoco entendiendo a la lucha de clases como no mucho más que una relación de disputa económico-política”.

Resituar a las categorías de lucha de clases y clases sociales, como andarivales imprescindibles de una explicación del capitalismo, y hacerlo desde una mirada que las renueva y amplía a fin de contener las actuales transformaciones, es en todo oportuna, si asumimos el diagnóstico del presente como una crisis estructural cuyos síntomas interrelacionados pueden -de manera ilustrativa- reseñarse en: debilitamiento del crecimiento global; intensificación del conflicto redistributivo y la desigualdad que conlleva; el endeudamiento cada vez mayor de países y familias que marcan las dificultades de la gestión macroeconómica; la intensificación del dominio oligárquico y el consecuente desmedro del poder de los Estados para limitar la mercantilización y expropiación del trabajo, la naturaleza y la vida.

Ciertamente, la confluencia de todas estas tendencias, conducen a un escenario de conflictividad creciente, en el que los arreglos institucionales del pasado ya no sirven para compensar desequilibrios; por lo tanto urgen instrumentos de análisis innovadores, que más allá de las modas sean capaces de recuperar lo actual de las teorías disponibles y desechar aquello que ya es obsoleto. En esa línea está el libro que nos presenta Guido, su lectura y discusión permitirán, seguramente, ampliar los instrumentos de la crítica y el conocimiento en las ciencias sociales.

Para finalizar, reconocer que lo aquí dicho es siempre una lectura posible del texto, pero su rica complejidad, permite otras tantas diagonales de lectura, incluso enfocarse de manera estricta sobre determinados tópicos que van desde las cuestiones teórico-metodológicas; la historia de la conflictividad social en la teoría social, etc. De algo estamos convencidos, el capitalismo muestra sus fisuras y este libro nos brinda herramientas para pensarlas.

Cordoba, febrero 2021.-

Prólogo II

Flabián Nievas

En el tramo inicial del siglo XXI las transformaciones se suceden de manera ininterrumpida, y a un ritmo vertiginoso. No se trata solamente de cambios tecnológicos y su incidencia, como ingenuamente se creyó en un primer momento, sino de la mutabilidad de las condiciones de socialización. El registro generalizado de las actividades, la creciente incidencia de las corporaciones en la conducta colectiva mediante dispositivos electrónicos que se han vuelto una extensión del cuerpo de las personas, la sensación generalizada de pérdida de autonomía, se constituyen en condiciones diferenciales a las de cualquier otra sociedad pretérita, apenas esbozadas en las distopías de Huxley o de Orwell. Sin embargo, el control total, cuyo efecto sería una armonía generalizada, no existe ni se vislumbra posibilidad alguna de tal situación. Pese a todo ese conjunto de dispositivos, el conflicto persiste, impertérrito. Puede cambiar temporalmente sus formas, o la incidencia en uno u otro sector, pero no se extingue. Tozudamente, el “desorden” se escurre a las ambiciones del “orden”. Pareciera que la imposibilidad de establecer una disposición armónica se debe a cierta naturaleza asintótica de la dupla “orden-caos”; un término puede acorralar al otro, pero nunca disolverlo. Pero también se lo puede ver de otra manera, y analizarlo como una lucha entre dos lógicas: la binaria, en la que se asientan los nuevos desarrollos, que se compone de dos términos (positivo y negativo, o si – no, 0 y 1, o – +), y la dialéctica, que se compone de tres términos o movimientos (afirmación, negación, y negación de la negación o superación). La simple comparación muestra que la segunda contempla una mayor complejidad que la primera. Ambas presentan la afirmación y la negación, pero en la lógica binaria operan como disyunción, y en la dialéctica, como coexistentes inestables, que se resuelven en una tercera (la síntesis), que constituye, a su vez, una nueva afirmación con su consecuente antítesis, y así sigue.

La primera, entonces, supone una disposición, mientras que la segunda supone un movimiento perpetuo. Por ello los ámbitos de aplicabilidad son diferentes. Una se adecua mejor a las cosas, y la otra al devenir. Pese a ello, hay una batalla entre ambas formas de pensamiento, entre ambas lógicas, especialmente visible en algunos campos del conocimiento, y más en particular en uno que parece privilegiado en el capitalismo, que es el de la economía. Esta forma de conocimiento, recordemos, surgió como economía política, cuya mirada estaba centrada en la producción de riquezas. Los fisiócratas, sabiamente, ponían la mirada en la tierra, de dónde surge toda la riqueza (lo que hoy llamamos sector primario). Pero Adam Smith se dio cuenta que no se trataba de un proceso natural, sino social. Por ello centró su atención en los intercambios, y elaboró la metáfora (que hoy muchos suponen real) de la “mano invisible” del mercado. Ricardo profundizó esa línea de pensamiento, y puso en un lugar central al trabajo en la generación de riquezas, aunque no atinaba a explicar satisfactoriamente la razón de ello. Fue Karl Marx quien brindó la clave, al descubrir y exponer el mecanismo de la producción y realización del plusvalor. Lo hizo desde la lógica dialéctica. Esto supuso un terremoto en el conocimiento social, similar al que el coetáneo suyo, Charles Darwin —a quien tuvo intención de dedicarle el primer tomo de *El capital*—, produjo en el conocimiento biológico.

Dado el potencial político de este saber, y que el mismo no se podía refutar, lentamente se fue construyendo una nueva perspectiva, el de la economía, a secas, para to-mar distancia de la ya por entonces incómoda economía política. En el inicio del siglo XX se “asiste a un nuevo desarrollo de la ciencia económica liberal. En lugar de partir de la producción, como Marx, parte del intercambio. En vez de partir de la fábrica, parte del mercado. Del comerciante, no del industrial, mucho menos del asalariado, que ya sólo está presente como consumidor. León Walras, luego Vilfredo Pareto, su sucesor en la cátedra de economía en Lausana, desarrollan un modelo de equilibrio económico de donde surge que el mundo puede funcionar de manera equilibrada.” (Attali, 2007: 370/1). A despecho de lo analizado en el último párrafo del primer capítulo de *El capital*, la nueva construcción, ahora como “economía”, realiza un análisis fetichista, centrándose en las cosas, para lo que resulta adecuada la lógica formal. Paradójicamente, como no se puede explicar el origen del valor, se lo anuda a la subjetividad, y la regulación de los precios, no al valor, sino a las “leyes de mercado”: el esquema binario de oferta y demanda que, como fuerzas antagónicas, fijan puntos de “equilibrio”. La ciencia social de las cosas había nacido, y hoy goza de buena prensa, a tal punto que la mayoría de las personas creen que esa es la economía. Es, en términos de conocimiento, una forma de imposición del trabajo muerto —las cosas— sobre el trabajo vivo.

Por ello, tras más de un siglo de imperio de esta forma de entender la producción de la riqueza, en un mundo que dispone de más capacidades técnicas, alimentarias, y de saberes que jamás tuvo la humanidad, una sociedad global en la que la necesidad de trabajar para generar los productos necesarios para la vida y el bienestar ha disminuido drásticamente, como lo muestran las ingentes cantidades de personas carentes de ocupación laboral, asistimos a la mayor desigualdad que jamás haya existido, donde millones de personas no tienen casi qué comer y viven en condiciones paupérrimas, sufriendo enfermedades fácilmente prevenibles. La “economía” pensada desde las cosas tiene este resultado, ya señalado por Marx: personificación de las cosas y cosificación de las personas.

Entiéndase que no son “fallas” o insuficiencias del sistema, sino que es el sistema capitalista el que produce esto. Cuando no se puede regular a los poderosos —eufemísticamente llamados “fuerzas del mercado”, o “mercado” a secas— sus acciones, perfectamente racionales si se las analiza desde esta lógica adaptada a las cosas, provocan estragos, degradación y muertes. Por ello, todos los esfuerzos puestos en “corregir” errores o fallas que no son tales, están indefectiblemente condenados al fracaso, aun cuando provisoriamente puedan morigerar los efectos más nocivos de la acción de tales “fuerzas”. Hay una imposibilidad constitutiva si se piensa siempre desde dicha lógica. Esta forma de pensamiento es la que imagina que el problema es cómo se “redistribuye” la riqueza, como si el problema de la desigualdad estuviera en el ámbito de la circulación mercantil, y no en el de la producción; del mismo modo, se generan cientos o miles de programas para combatir la pobreza, sin advertir el elemental hecho de que no se puede actuar sobre la misma sin hacerlo sobre la riqueza, ya que ambas se definen recíprocamente. Pero, aunque resulta comprensible que ningún político enuncie la necesidad de combatir la riqueza —ni siquiera los de izquierda, al menos en su mayoría—, es más difícil entender que quienes se dedican a las ciencias sociales tampoco tematizan esto. Se debe, en buena medida, al abandono/desconocimiento de la lógica dialéctica.

Este libro de Guido Galafassi rescata, con centralidad, la lógica dialéctica. Pero no es un libro sobre lógica, sino que la recupera en el marco del análisis del conflicto. Y lo hace repasando un conjunto de teorías que aparecieron como alternativas al marxismo, asentadas todas ellas en la lógica formal. El recorrido es amplio, comenzando por un repaso de las principales corrientes teóricas y sus formas de análisis de la dinámica que se denomina, desde estas miradas, como “conflicto”, y que desde el marxismo se tematiza como “lucha de clases”. Implícitamente, al nominar un fenómeno como “conflicto”, además de cierta connotación negativa, lo enfoca como una contingen-

cia, por cuanto la conflictividad supone la no conflictividad. Nuevamente, expresión de la lógica formal. Diferente es la concepción de esta dinámica como “lucha de clases”, que es un devenir, siempre cambiante en sus formas, pero incambiado en su regulación interna —al menos mientras existan las sociedades clasistas— la que es atrapada por la lógica dialéctica, que expresa el movimiento y la transformación permanente. El extenso repaso, entonces, cumple la función de presentar los elementos con los que debatirá, sin darlos por supuestos previamente. Se trata, de manera indubitable, de un ejercicio de honestidad argumental, aunque esto genere cierta sensación de aridez en el texto, cuyo comienzo inquietará al lector ansioso, dado que el avance en descubrir la ilación del pensamiento del autor es lento.

Pero, en la medida que se progresa en su lectura, se advierte que Galafassi presenta sus reflexiones desde diferentes niveles de abstracción. Comienza desde lo filosófico, para pasar luego al nivel de lo teórico, de la teoría social; luego vuelve a lo filosófico, y de allí pasa al análisis histórico. Bascula, a partir de entonces, entre las dos formas en que se puede presentar el pensamiento marxista: el materialismo histórico y el materialismo dialéctico; siendo el segundo, en palabras de Engels, el método histórico despojado de su forma histórica, es decir, desprovisto de los aspectos contingentes, para que queden de relieve los aspectos invariantes, las legalidades. Pero no se trata de un mero ejercicio, sino una modalidad que parece imprescindible para el desarrollo del argumento. Repasando experiencias de lucha de clases en distintas fases de desarrollo en la historia latinoamericana, pero con un fuerte acento en las de nuestro país, encuentra la forma de dar entrada en lo que resulta medular del trabajo: la presentación de las condiciones actuales, en lo que se ha dado en denominar “neoliberalismo”, que es mucho más que una formación ideológica, y que conforma, tal como lo presenta con mucho acierto Galafassi, en un conjunto de prácticas, teorías y enfoques que, aun cuando se perciban como críticos de la situación en que vivimos, culminan siendo consustanciales a la misma, toda vez que no logran una crítica definitiva al capitalismo.

Con mucha agudeza presenta, tomando como referencia a Simmel, la noción de “insocialidad”, como opuesta a la de “socialidad” (*Gesellschafts-Sein*), con la que expresa el progresivo empobrecimiento de las relaciones sociales, relaciones entre las personas que se presentan, de manera creciente, mediadas por cosas, al punto de perder visibilidad de las mismas personas. Esta situación, que había sido magistralmente tematizada por Marx en el cuarto párrafo del primer capítulo del tomo inicial de *El capital*, en la medida que se profundiza genera no solo confusión, sino debilidad política, inconsistencia teórica, y, en definitiva, acciones erráticas. Y este es el punto sobre el

que Galafassi quiere llamar la atención del lector. De allí la crítica a las concepciones de “acción colectiva” y “movimiento social” —y, como sostiene, “sus sucedáneas «protesta» y «nuevos movimientos sociales»”—. No se trata de un desacuerdo teórico, sino de una impugnación fundamentada respecto a dichos marcos analíticos. Para decirlo en términos ya desusados, pero no por ello menos certeros: critica estos enfoques, y otros que desmenuza por separado, por tratarse de concepciones burguesas. Etnicidad, feminismo y ambientalismo son cuestionados con igual contundencia. O, si se quiere, desnuda el carácter burgués (o pequeñoburgués) del progresismo si se lo confronta a la teoría y la práctica revolucionaria.

El lector puede tener la impresión, ante el despliegue del arsenal argumentativo con el que trabaja, de cierto eclecticismo teórico dentro de diferentes corrientes del marxismo. Pero eso quizás sea el punto fuerte del trabajo, ya que da lugar a distintos enfoques, fuera de todo prejuicio (hasta utiliza en su apoyo al hoy demonizado Stalin), lo que confiere, sin duda, una envergadura mayor a la elaboración.

La lectura de este extenso texto muestra con bastante claridad que el mismo es un trabajo de madurez. No se trata de un tema, o de una teoría, sino de una reflexión sustentada en años de trabajo, y con un propósito bien definido, que es batallar contra el progresismo que, cual hámster en una rueda, consume energías para no avanzar ni un ápice en sus propósitos. Pero, a diferencia del roedor, en la historia los fracasos implican miseria y muerte para cada vez más miles de millones de personas, y riqueza obscena para cada vez menos miles o cientos de personas, además de la creciente degradación del planeta, que no es efecto de la industria, sino del uso capitalista de la misma, que es justamente lo que queda por fuera del radar de los ambientalistas, y que en este libro se señala con toda precisión.

No se trata de “preservar” la naturaleza, enunciado que en sí mismo es retrógrado, sino de descosificarla. Para ello, Galafassi —sirviéndose de esta basculación entre el materialismo dialéctico y el histórico a la que hemos hecho mención—, llega al postulado de aquél a través de éste. En concreto, analiza —apoyado en Mariátegui— el fraccionamiento de la tierra como expresión de la ruptura de un orden social para la implantación de otro. No se trata de una peculiaridad del Perú. El mismo proceso se puede observar tanto en Rusia como en Inglaterra —que fue el que Marx estudió para dar cuenta del proceso originario de acumulación—, es decir, que se trata de una impronta del capitalismo que avanza en la cosificación de tres elementos indispensables para la vida: la tierra, el agua y el aire. La tierra fue el primero de estos elementos en ser cosificado, en mercantilizarse —y pocas veces mejor utilizado este verbo, ya que es vuelta mercancía, no es que se la produzca

como tal, ya que la tierra virgen no se produce. De allí que Marx la ponga como ejemplo de aquellas cosas que, al igual que la conciencia o el buen nombre, pueden tener precio, pero no valor—. Si esto fue el punto de partida del capitalismo (proceso de enclosures), que puede rastrearse en cada región del planeta con sus particularidades —en nuestro país Roca hizo el avance militar, pero fue bastante después, sobre fines del siglo XIX, cuando tras la invención del alambre de púa, la parcelación capitalista cobró el impulso decisivo (Sbarra, 1973), casi cinco siglos después, con un capitalismo ya maduro, se avanza en la cosificación del segundo elemento. Hace pocas semanas se anunció la cotización del agua en la bolsa de valores de Nueva York. No es más que la culminación de un largo proceso de cosificación del agua, que comenzó cuando los conglomerados urbanos necesitaron, ya en el siglo XVI-II, de abastecimiento de agua, provisto por compañías privadas, cobrando por el servicio, al inicio, y luego por el agua, cuando se instalaron medidores de consumo. Y así como la saturación demográfica llevó a la cosificación del agua, probablemente la saturación de smog lleve, más temprano que tarde, a la cosificación del aire. Equipos portátiles con aire puro, o purificadores portátiles con mascarillas ya no son componentes de un paisaje distópico, sino una tecnología disponible en espera de la oportunidad de configurarse en un negocio.

No se trata, como se esfuerza en mostrar el autor de este libro, de problemas ambientales, sino de un problema socialmente generado, cuya solución, en consecuencia, no es tecnológica sino sociopolítica. Dado que el impulso del capitalismo es la ganancia, y que sólo lo regula la ley del valor, no es esperable que se puedan desarrollar y sostener políticas que lesionen dichos parámetros. Muy por el contrario, ese tipo de abordaje garantiza la inocuidad de la empresa. Si los problemas son originados por un tipo de sociedad, sólo el cambio de la sociedad puede remediar la situación. Y la historia nos muestra ejemplos de sociedad “eco-suicidas” (Diamond, 2012).

Igualmente ineficaces resultan otros dos tipos de encuadres para la dinámica social: la étnica y la de género. Las etnias son agrupamientos humanos que generaron ciertos patrones culturales comunes, y que se diferencian, en consecuencia, de otros grupos étnicos. Representan, en tal sentido, formas ancestrales que objetivamente entran en crisis con el proceso de globalización iniciado en el siglo XVI y acentuado desde entonces. Pero, en lugar de diluirse, lo étnico sirve en ocasiones de plataforma para dinamizar la disputa por la apropiación/expropiación de los recursos vitales. Galafassi los equipara, correctamente a mi juicio, con la forma moderna de etnicidad, que es la nacionalidad, esa comunidad imaginada, en palabras de Benedict Anderson, a cuya historización con-tribuyó Hobsbawm (2012). Fue en el siglo XIX, en el

auge de las nacionalidades, que los grupos étnicos reclamaban para sí el carácter de nación y, en consecuencia, la necesidad de formar un Estado — pese a que, en general, los procesos fueron en sentido inverso, siendo los Estados lo que formaron naciones —.

En cuanto a la contradicción de sexo/género, me parece necesario enfatizar, para aclarar posibles equívocos, que en la posición que sostiene Galafassi no existen contradicciones en lo sexual —claramente hay complementariedad en ese plano—, pero de allí se derivan, desde fines del siglo pasado, las cuestiones del género. Y aquí encontramos un ejemplo prístino de la contraposición de lógicas formal y dialéctica. El feminismo, en sus diversas variantes, aferrado a la lógica formal ve una oposición irreductible entre los géneros — en principio, derivados de los sexos, masculino y femenino —. Pero, en esta perspectiva, aparecen otros sujetos oprimidos: homosexuales, transexuales, queers, y un largo etcétera englobados en el signo + de la sigla LGBTIQ+. Llegan, así, a un concepto muy simple, que es el de diversidad, que es opuesto a la figura despótica del varón caucásico heterosexual. Despojando del carácter social, esta oposición deviene reaccionaria, por cuanto la construcción política en función de la identidad cosifica —contrariamente a lo que predicán— a las personas, atrapándolas en sus inclinaciones sexuales, independizándolas de su actividad social efectiva en el sistema de producción y reproducción de las condiciones de existencia. Se sustancializa una condición, tornándola absoluta o primordial, y en función a la misma se proclama la existencia de un orden social que no es el capitalismo, sino el patriarcado —nominación equívoca, ya que, como bien señala Elias (1994: 125), no refiere a un orden dominado por los hombres (que sería “andrárquico”) sino de los padres, del mismo modo que el matriarcado refiere al gobierno de las madres, y no de las mujeres, que sería “ginárquico” —. Se diluye, por completo y de manera radical, la crítica a la sociedad realmente existente. Y se cumpliría con el deseo del sistema —si lo tuviera—, pues, en las impercederas palabras de Bertolt Brecht, el capitalismo es un caballero al que no le gusta que lo llamen por su nombre.

Desde la lógica dialéctica las diferencias de género se anulan con la superación del género, no con su acentuación; al igual que la diferencia de clases sólo se supera con la clausura de las clases sociales, no con su perpetuación. Se trata de una situación análoga a la que suscitó el debate de Marx con Bruno Bauer respecto de la emancipación de los judíos.

Pero Galafassi no niega la existencia de disparidades de diferente tipo — sería necio hacerlo —, no obstante lo cual, ordena la importancia de las mismas, en la tradición que popularizara Mao con la distinción de las contradicciones principales respecto de las contradicciones secundarias.

Ahora bien; no se trata de contradicciones de sujetos que “están ahí”, y que, en consecuencia, la consideración de un primer o segundo orden de importancia en las mismas implica un debate ético. Se trata de construcciones que, como todo agregado social, tiene un componente simbólico y otro material. Es decir, con sujetos singulares, cada uno distinto de los demás, podemos organizar colectivos de diferentes maneras, en función de las variables que seleccionemos para el agrupamiento. No obstante, nadie podrá negar que la premisa de toda historia humana es la existencia de humanos, especie que se distingue de otros animales por cuanto producen sus medios de vida y, por lo tanto, producen indirectamente su propia vida material. De allí que los medios con que producen, como la forma en que lo hacen, resulta determina la existencia social de los mismos. La reproducción de la existencia resulta, así “un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” (Marx y Engels, 1985: 19/20). De modo que no se trata de un ordenamiento arbitrario, sino que surge de las condiciones reales de existencia de los sujetos.

Contrariamente a esta concepción apegada a los cánones de la ciencia, hoy reaparecen con fuerza esencialismos, particularmente los que se expresan en identidades autodefinidas. Las identidades ya no serían referencias a los otros, sino a sí mismo, a determinada esencia, pero no social, sino metafísica. Si la esencia humana, para el materialismo dialéctico, son las relaciones sociales; para el pensamiento metafísico es la autopercepción. Pero esta autopercepción no deviene de la interacción, sino fundamentalmente del deseo. Y cuando el deseo se confunde con la realidad, nos enfrentamos a fuertes problemas de registro, eso que Freud llamaba “principio de realidad”. Y no es, como se pudiera creer, algo de las (o algunas) personas, sino de un tipo de conocimiento social que se ha generado, y que incluso se expresa estatalmente. El marxismo no se fundamenta en el deseo de las personas, ni siquiera en las percepciones (como lo hace la fenomenología), sino en las interacciones, entre sí y con el resto de la naturaleza.

No parece aleatorio que estas concepciones ganen terreno en pleno auge capitalista, en esta etapa denominada “neoliberal”, que no es sólo una ideología, sino también un conjunto de prácticas y valores en las que prima el individualismo tan radicalizado que parece la encarnación del ideal de Max Stirner, autor de *El único y su propiedad*, que oportunamente fuera atendido por Marx y Engels, en oportunidad de liquidar cuentas con su conciencia fi-

losófica anterior. Y no se trata de un embrutecimiento de la especie humana, sino de la variabilidad de la lucha de clases, como está escrito al principio.

En este contexto, un libro como el presente es una bocanada de aire fresco para el pensamiento crítico, tan proclamado por el progresismo y tan denostado en la práctica por ese mismo sector ideológico-político. Leerlo requiere un esfuerzo. Pero, como reza el adagio, lo que cuesta, vale.

Buenos Aires, abril de 2021

Bibliografía citada

Attali, Jacques: Karl Marx o el espíritu del mundo. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Diamond, Jared: Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen. Barcelona, Debate, 2012.

Elias, Norbert: "El cambiante equilibrio de poder entre los sexos", en Conocimiento y poder. Madrid, La Piqueta, 1994.

Hobsbawm, Eric: Naciones y nacionalismo desde 1780. Buenos Aires, Crítica, 2012.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1985). La ideología alemana. Buenos Aires, Pueblos Unidos / Cartago, 2012.

Sbarra, Noel: Historia del alambrado en la Argentina. Buenos Aires, EU-DE-BA, 1973.

Introducción breve

*“No se puede jugar a medias
si se juega se juega a fondo.
para jugar bien hay que apasionarse
para apasionarse hay que salir del mundo de lo concreto
salir del mundo de lo concreto es introducirse en el mundo de la locura
del mundo de la locura hay que aprender a entrar y salir
sin introducirse en la locura no hay creatividad
sin creatividad uno se burocratiza -
se torna hombre concreto.
Repite palabras del otro”*

Eduardo Pavlovsky (Espacios y Creatividad)

Dialéctica y conflictividad necesariamente van de la mano, constituyen una unidad casi indisoluble. La larga historia de la humanidad, desde los inicios cazadores y recolectores del género homo hasta la civilización industrial-financiera del presente están signadas por el cambio y la transformación. Pero no un cambio en constante homeostática, sino un cambio complejo asentado en la contradicción. Las variables y procesos contrapuestos que se enfrentan, interaccionan, se interpenetran conflictivamente de tal forma que en ese camino van generando situaciones permanentemente nuevas son la constante en la historia humana. Y esta amalgama diferencial de contradicciones, transformaciones y superaciones de creación no es otra cosa que el devenir dialéctico. Indisolublemente el conflicto está a la orden del día en este sucederse de periodicidad corriente.

Y si el cambio y el conflicto es consustancial a la historia de la humanidad, en la modernidad la transformación ha llegado al máximo de su cociente de frecuencia, haciendo que en su permanencia todo lo sólido se desvanezca en el aire y en consecuencia *“todo lo sagrado es profanado”*. Pero esto no implica una situación de contingencia y relatividad absoluta, sino la construcción de nuevas premisas que son la constituyente moderna. Es en este contexto en el que como humanos que reflexionan, nos vemos

forzados al fin, *“a considerar serenamente (nuestras) condiciones de existencia y (nuestras) relaciones recíprocas”*¹.

La primera contradicción fundante entre individuo y sociedad se potencia, al constituirse la unidad identitaria en un valor máximo que por sí mismo mueve al sujeto y lo contrapone a la masa colectiva. Pero como todo sujeto humano es un sujeto social, se conforma en la modernidad una compleja estructura de relaciones que sujeta al individuo “libre” a los colectivos constituyentes de la sociedad mercantil que se genera desde sus inicios. Las contradicciones que generan conflictividades permanentes, están a la orden del día en esta civilización que va abarcando todo el globo y que debe construir dispositivos y mecanismos de poder sobre la base de la libertad individual y la igualdad de oportunidades. Las clases sociales representan obviamente un componente constitutivo de esta complejidad, y me refiero a las clases en tanto factor de un proceso de conflicto y contradicción, y no de solo un orden clasificatorio. Pero la conflictividad ni empieza simplemente ni se compone exclusivamente de las condiciones ligadas a la contradicción de clase. Si así fuera, relativamente fácil sería su análisis y ya no sería necesario gastar tanta tinta debido a la interminable bibliografía producida a lo largo de todo el siglo XX al respecto.

¿Por qué dialéctica de la conflictividad? Hablar hoy en día de dialéctica, podría parecer, para el mundo intelectual y académico, un anclaje en el pasado ya superado, del cual hoy solo quedarían no muy buenos recuerdos. Valga mencionar que por el contrario, existen otros -los menos-, que recuerdan ese pasado con nostalgia y sin ninguna autocritica. Igualmente, ambos casos, bien diferentes entre sí, implican en sí mismos algún ejercicio reflexivo. Mucho peor, es aquella otra tendencia, dominante por cierto, que ni siquiera reflexiona sobre la pertinencia o no de la concepción dialéctica como herramienta para intentar entender el mundo.

Toda conflictividad implica una contradicción, y no existe perspectiva más adecuada para entender, explicar e interpretar la contradicción que una mirada dialéctica. Pero la contradicción no debe ser entendida como una simple oposición contingente entre individuales, ni tampoco como un férreo componente estructural por encima de todo. El primero tiende a eliminar al componente social de todo individuo y el segundo corre el riesgo de desentenderse del sujeto. Si la contradicción entre individuo y sociedad es un punto de partida de toda relación social, las múltiples y diversas contradicciones entre individuos y grupos -definidas histórica y culturalmente de

1. En referencia directa, claro está, a la célebre frase del Manifiesto Comunista de Marx y Engels

forma diferencial- son el consecuente hilvanador de todo complejo de nexos y ligazones que construyen, sostienen y despliegan todo acontecer y proceso en lo social.

Pero mayoritariamente el debate sobre lo social, y en consecuencia sobre la conflictividad, viene discurriendo sobre una serie de tensiones que se terminan resolviendo habitualmente por la elección de una de las posibilidades de explicación y distanciándose en consecuencia de cualquier diálogo con aquello dejado afuera. La explicación predominantemente unilateral por lo material o por lo cultural-simbólico constituye sin lugar a duda una de las tensiones más fundamentales que organizan el debate, obligando así, más erróneamente que acertadamente, a cada marco teórico a apoyarse en una o en otra explicación, despreciando entonces cualquier intento de ensayo teórico que implique apelar a componentes conceptuales del polo desechado. Lo material por un lado y lo cultural-simbólico por otro, se constituyen así en conducentes casi tiránicos a la hora de dotar de coherencia interna a los marcos conceptuales. Esta tendencia es tan vieja como el mismísimo pensamiento en occidente, teniendo sus paralelos también en el desarrollo intelectual de otras civilizaciones. Lo que hace entonces el pensamiento occidental moderno y contemporáneo es sencillamente seguir encarrilado en esta tensión, sin hacer mayores esfuerzos (salvo excepciones notables que son las que se seguiré más tendencialmente en este trabajo) por preguntarse por la corrección o no de esta escisión, y elección sesgada por uno de los polos como forma mayoritaria o casi excluyente de la explicación.

Si partimos de considerar al conflicto y al antagonismo como indudablemente consustanciales al análisis dialéctico de la realidad, es entonces que la lucha de clases no puede ser soslayada. Y es aquí donde se presenta el primer desafío, por cuanto mayoritariamente lucha de clases ha sido entendida esencial y sesgadamente en su plano material. Lucha de clases remite necesariamente a una división de la sociedad desde el punto de vista estructural y económico, pero es también sinónimo de dominación y antagonismo y como tal refiere al plano de la libertad de los sujetos. Clase implica una libertad diferencial, restringida para las mayorías explotadas y ampliadas para las minorías explotadoras. Y esto es muchísimo más que una condición material.

Pero al día de hoy, y desde hace muchas décadas, la centralidad en el análisis de la categoría lucha de clases se ha ido consecutivamente desplazando por interpretaciones individualistas anclados en los intereses e identidades subjetivas, sin mayor anclaje en el proceso social. La resolución unilateral de la tensión que mencionaba más arriba.

El objetivo de este libro entonces será realizar algún aporte al análisis complejo de la conflictividad que es por antonomasia una de las más eviden-

tes expresiones de la dialéctica. En este sentido existen una serie clave de elementos que de ninguna manera pueden soslayarse y que efectivamente deberán ser analizados. La división de la realidad entre totalidad y singularidad obedece claramente a la expresión de la misma, pero es abusivo el uso que se ha venido haciendo de ella en tanto polaridades que el conocimiento ha preferido respecto de la otra, quedando afuera entonces la ligazón existente entre ambas. Esta será la primera cuestión a analizar. Un repaso por los desarrollos teóricos respecto a la conflictividad y al tratamiento categorial que cada uno hace de la realidad se vuelve absolutamente indispensable y será la siguiente cuestión a abordar. La dialéctica, obviamente, en tanto expresión de la realidad así como perspectiva de abordaje de la misma se constituye en el siguiente propósito, para continuar con un repaso histórico de los principales procesos de conflictividad, su expresión dialéctica y las consecuentes transformaciones que los mismos han tenido a lo largo de la modernidad hasta el presente. El libro cierra con la ejecución del programa dialéctico en sí mismo analizando estructura, sujeto, contradicciones y antagonismos como manifestación tangible y declarada de la conflictividad. En lugar de cerrarse en identidades, intereses individuales/colectivos o sujetos privilegiados de clase, como las teorías dominantes han parcializado hasta el momento; el estudio de las contradicciones y antagonismos permite en cambio no tener que caer en resoluciones unilaterales, pudiendo captar así tanto las expresiones de la singularidad como la complejidad de las relaciones que estas entablan en la totalidad.

Capítulo 1

Totalidad, singularidad, antagonismo

“Los filósofos suelen situarse ante la “vida” y la experiencia –ante lo que ellos llaman el mundo de la experiencia- como ante un cuadro que se hubiera pintado de una vez para siempre [...] no se tiene en cuenta el hecho de que ese cuadro - lo que para nosotros, hombres, se llama actualmente vida y experiencia- ha llegado a ser poco a poco lo que es, e incluso está aun enteramente en su devenir, y por esta razón no podría ser considerado como una dimensión estable.” (Friedrich Nietzsche, Humano, demasiado humano, 16).

Pensar en la conflictividad social implica adentrarse en uno de los nudos de reflexión más característicos del pensamiento social, y más precisamente en una de las cualidades que se convierten en eje de la discusión sobre el hombre y la sociedad en el contexto de la modernidad. La noción de conflictividad ha asumido el rol de distinguir y diferenciar las diversas concepciones de relación de lo individual con lo colectivo, y las concepciones mismas de hombre y de sociedad en la teoría social y filosóficas modernas. La contradicción y la armonía son dos tópicos a través de los cuales discurre la discusión, retomando acepciones clásicas en la discusión filosófica, que junto a la antinomia totalidad-singularidad representan entramados de debate y reflexión claves a la hora de definir los puntos de partida del pensamiento social, tanto desde el punto de vista de su conversión en saber científico formalizado como en la más amplia y libre reflexión de ideas y saberes respecto de la historia del pensamiento.

A lo largo de todo el libro trabajaré con una serie de categorías claves. **Contradicción** y **Antagonismo** son dos de ellas. Por la primera entiendo una característica inherente a todo proceso social que surge por las diferencias estructurales, identitarias y subjetivas; y por la segunda me estaré refiriendo a la corporización en los sujetos de estas diferencias y contradicciones, de tal manera que impactan directamente en todas las relaciones sociales².

2. Contradicción y antagonismo son dos categorías centrales también en el reciente y más actual análisis sobre la lucha de clases existente, me refiero al trabajo de Flabian Nieves (2016), de lectura indispensable. Pero es importante aclarar, que mi caracterización

El debate entre la **Totalidad** y la **Singularidad** está indefectiblemente atado al debate entre estructura y sujeto, representando un anclaje y a su vez un camino de discusión característico en toda la historia del pensamiento en Occidente. Este punto será central y será retomado con más detenimiento, no solo más abajo en este capítulo, sino a lo largo de todo el libro, por cuanto constituye una de las coordenadas fundamentales del bastidor teórico que sostiene la indagación central de este trabajo. Es que aquí reside también una parte del debate y buena parte de las interpretaciones que se centran en los sujetos, por cuanto la división está dada en considerar a la clase social o bien al movimiento social. En general cada una de estas variantes niega a la otra. Desde una interpretación dialéctico-crítica que vaya de la totalidad a la singularidad y de lo material a lo simbólico será necesario reconocer tanto a la clase, así como a los movimientos sociales en tanto dos formas diferentes de construcción del sujeto colectivo. A esto hay que sumar las nociones de fuerza social y partido político. Es que cada uno de estos aglutinantes, representan desplazamientos diversos de la organización de la realidad y de la relación dialéctica entre la singularidad y la totalidad. Junto a estos, aparece como otro punto de clivaje, la diferencia entre el orden y el conflicto en tanto complejidades diferenciales de toda aglomeración social, para atender y privilegiar, o bien la estabilidad o bien el cambio. La perspectiva dialéctica o su ausencia serán, como corolario, métodos de análisis en disputa que a su vez integrarán estas disyuntivas o tendencias para explicar la realidad, construyendo modelos de interpretación que o bien privilegien la dinámica compleja y diacrónica o bien el análisis coyuntural sincrético.

Otro componente fundamental para el análisis, es el prestarle especialmente atención a los **niveles de abstracción** con el que trabajamos y que está di-

de contradicción y antagonismo marca una diferencia con aquella sugerida por Nievas siguiendo directamente a Marx y Engels. Es que según mi caracterización, entre contradicción y antagonismo no existe una diferencia de grado sino directamente cualitativa. Aquí la cita completa de Nievas (2016:54): *“La utilización de estas categorías por los fundadores del materialismo dialéctico presenta, en palabras de Lucien Sève, un «problema teórico abierto». La hipótesis de Sève es que habría, en efecto, al menos dos formas de utilización de estas categorías: como idénticas y como diferentes. Según Sève, habría un estado latente del antagonismo, en la contradicción. Aquel sería la esencia de esta, tanto en Lenin cuanto en Marx y Engels, que se manifestaría en sus formas agudas como conflictos violentos. De forma tal que, en cuanto expresión, la contradicción precede al antagonismo (al punto que Mao conceptualiza las «contradicciones no antagónicas», diferenciándolas de las «contradicciones antagónicas»). Sin ánimo de saldar aquí una discusión que excede largamente nuestras posibilidades, definimos, en nuestra perspectiva, al antagonismo como forma desarrollada de una contradicción. Aquí tomamos la contradicción como un elemento que puede revestir grados o niveles menos desarrollado que el antagonismo, el que la supera en grado de oposición en cuanto desarrollo, de forma que un antagonismo es la contradicción desarrollada, en tanto la contradicción tiene el antagonismo «en suspenso», como posibilidad y no aún como realidad; abriga un antagonismo potencial”.*

rectamente vinculado a los dos problemas anteriores. En general las ciencias físicas y naturales suelen elaborar sus teorizaciones desde un alto nivel de abstracción y de ahí intentar verificar si al descender al caso, este cumple con las premisas teóricas elaboradas. La noción de sistema, desde su aparición, ha venido ocupando un lugar sagrado que intenta explicar el todo y cada una de sus partes. Teniendo su nacimiento en la física y la matemática, es tomado rápidamente por las ciencias biológicas fundando la ecología, aunque antes claro, Comte será quien lo introducirá, más allá que nunca utilice el término, al estudio de la sociedad. La teoría del caos contemporánea, tan de moda en todos los círculos intelectuales hoy considerados de prestigio, no es otra cosa que la búsqueda de respuestas alternativas sistémicas a los huecos sin resolver de la física tradicional. Las metodologías cuantitativas y las epistemologías ligadas a los principios positivos son las herramientas utilizadas para observar y analizar la realidad desde esta perspectiva. Sin lugar a dudas, que para un elevado nivel de abstracción, han demostrado una capacidad de descripción y predicción notables, por lo cual no se puede dejar de reconocer su éxito. El tema es que la realidad existe en niveles de abstracción diferentes y todos al mismo tiempo. En el conocimiento de la sociedad y lo humano, además de estas elaboraciones teóricas que intentan explicar el conjunto y desde allí definir o determinar el comportamiento de los sujetos singulares, han venido apareciendo perspectivas que centran su mirada en la singularidad y los sujetos en sí mismos, pasando de la explicación a la interpretación y desentendiéndose, de alguna manera, de la totalidad. Sencillamente lo que hacen es trabajar a un nivel de abstracción bien bajo, en el cual la totalidad es difícil de ver. Al contrario, en un alto nivel de abstracción lo que es difícil de identificar es la singularidad. Cada uno de estos lineamientos aporta, sin dudas, una cantidad de información y conocimiento nada despreciable y de hecho, verificable a lo largo de los años. Pero sin embargo, no pueden hacer otra cosa que dar explicaciones parciales, dado que privilegian un solo nivel de abstracción, o hasta descartan toda otra alternativa. La propuesta en este libro será, por el contrario, partir de la premisa antes esbozada de que la realidad existe, al mismo tiempo, y debe ser auscultada en diferentes niveles de abstracción, siendo importante también considerar las escalas de tiempo diferenciadas en la que ocurren los procesos. De aquí entonces, se intentará iniciar un camino en donde se puede circular por los diferentes niveles de abstracción para lo cual el factor fundamental será siempre tener presente en que momento, escala o cota nos encontramos, por cuanto esto nos dirá aquello que podemos observar más claramente y aquello otro que estará, por el contrario, difuso, dilatado, difuminado y hasta quizás escondido.

1.1 Cambio y antagonismo

En el centro de todo este debate está el problema del cambio y el antagonismo, cuestión que suscitó un interés primordial en los propios orígenes del pensamiento de Occidente a partir de la ya tan conocida polémica entre Heráclito y Parménides. Para el primero la realidad es contradictoria, variable, cambiante de tal manera que las cosas pueden ser y no ser a la vez (el papel que se convierte en ceniza es la misma cosa que cambia). El cambio entonces es consustancial a la existencia de las cosas porque todo es dinámico, nada es permanente en la realidad (es famoso el ejemplo de que nadie puede bañarse dos veces en el mismo río, pues la segunda vez que nos bañamos el agua ya no es la misma, ya no podemos llamar con el mismo nombre a un objeto que es, en rigor, diferente). Parménides, por el contrario, sostiene que el cambio no es posible, pues no es racional. El cambio es una ilusión de los sentidos, un engaño, es que debajo de la apariencia del mundo que pareciera mutar, nada cambia jamás, todo es estable y fijo, sujeto a las reglas de la razón, siempre fiables, siempre exactas. Es que no es posible pensar la contradicción (es decir, que las cosas son y no son a la vez) y si esto no puede ser pensado entonces no puede ser real.

Más allá de la solución filosófica que pareció darle Aristóteles a este dilema del Ser y el movimiento admitiendo la existencia de diferentes formas de ser, lo importante es reconocer cuanto ha influido desde sus orígenes la idea del cambio y la transformación de la realidad en el pensamiento occidental. Problema que se mantiene vigente hasta nuestros días en la teoría social moderna, en tanto disyuntiva entre orden y conflicto, ligándose obviamente al debate entre totalidad y singularidad de maneras y combinaciones diversas.

Pero para definirse antes que nada en tanto razonamiento moderno, el pensamiento social tuvo que desprenderse en primera instancia de todo anclaje a una determinación religiosa de la existencia, presentándose así uno de los primeros antagonismos de la modernidad. El hombre pasa a ser el centro de la realidad, descentrando a Dios y la religión sin eliminarla, sino dejándola relacionada a la conciencia individual. Será justamente lo individual, que rompe sus ataduras con todos los corsés sociales, económicos, políticos y culturales aquello que saldrá victorioso de la batalla contra lo “divinamente” inmutable, protegidos por la cruz y la espada. Estas serán reemplazadas por la razón, en un reverdecer de la racionalidad clásica, razón que se encargará de ahora en más de definir aquello que es válido, real, creíble y transformable. Pero esta liberación individualista traerá de nuevo el problema de cómo se delimita el orden social, ya que dejó de existir el parámetro espiritual que regía la disciplina medieval. Si Maquiavelo es aquel que define a la política

como un quehacer exclusivamente humano deslindando de ella toda injerencia divina pero apelando a la ciclicidad de los estadios de organización política como única manera de responder a la dialéctica entre el poder, la estabilidad y el desorden; será Thomas Hobbes quien comenzará a sentar las bases de la ideología liberal al plantear abiertamente las nociones de individuos libres y autónomos y la fundante noción de contrato. Pero su solución absolutista que imponía un orden férreo como solución al individualismo extremadamente egoísta que plantea como punto de inicio, será rápidamente corregida por John Locke, quien al atenuar el egoísmo se encontrará con la posibilidad de desterrar finalmente toda sombra de absolutismo. Dará inicio así, a la posibilidad de pensar y legitimar lo que será la democracia moderna, en tanto “democracia representativa”, como aquella instancia mediadora entre las apetencias del individuo (de un egoísmo atemperado) y las necesidades de convivencia del conjunto social. Las nociones de socialismo alteraran estas reglas de juego al poner en jaque la premisa básica del individualismo, alterando por tanto no solo el diagnóstico social sino también la solución política; pero siempre manteniéndose en el humanismo y racionalismo modernos. Es evidente que el debate girará entonces en torno a las premisas de lo individual y del conjunto, de lo singular y de lo total; de la mirada y solución individualista y de aquella otra asentada en una perspectiva holista. Para cada una de estas, la noción de cambio, transformación y orden serán planteadas de maneras obviamente diversas, respondiendo a supuestos alternativos y nociones estructurantes diferentes que responderán a objetivos de conocimiento y socio-políticos en muchos casos antagonistas.

En este aspecto Emile Durkheim - en tanto continuador de las ideas de Augusto Comte - y Karl Marx compartirán cierta tendencia por acentuar la mirada en el conjunto social, a pesar de su antagonismo teórico ideológico que dotara de concepciones alternativas incluso a esa relativa coincidencia primaria. Esta se visibiliza al marcar el contraste respecto del individualismo metodológico que surgirá en el pensamiento sociológico unos años después, rescatando así uno de los principios fundantes del liberalismo moderno que había quedado de alguna manera rezagado al destacarse la “sociedad” como categoría explicativa de la existencia humana. Pero solo hasta aquí las relativas coincidencias. Mientras que Durkheim no cuestiona per se la concepción individualista general del hombre que lo lleva entonces a tener que concebir una entidad supraindividual como los fenómenos sociales –quedando así afuera otros fenómenos humanos no sociales-; para Marx el hombre desde el vamos, se constituye en tanto ser-social, individuo que es y está en tanto relación dialéctica con los coparticipes del grupo social en el cual se constituye. Será entonces que el todo para Durkheim, es decir el conjunto social actúa

como un nivel real, una cosa, tal cual él la define, que acciona determinando los comportamientos individuales, coaccionando a los sujetos en sus conductas. Para Marx en cambio, el conjunto social es consustancial a la existencia del individuo mismo siendo ambos co-determinados dialécticamente. La categoría clase social/lucha de clases, definitoria del pensamiento marxista, implicará, en última instancia, una mirada que parte siempre de la totalidad para desde ahí, poder entender también los actos individuales. Dirá Kosik (1967:53), *“La categoría de totalidad, que Spinoza ha anunciado por primera vez con su natura naturans y natura naturata, en la filosofía moderna, fue elaborada en la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales que distinguen polémicamente la dialéctica de la metafísica. La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales, y no llega a la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la casualidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc.”.*

George Simmel y Max Weber por otra parte, desde perspectivas mucho más coincidentes en sus supuestos esenciales, compartirán una impronta más individualista, diferenciándose así de los primeros y manteniéndose de esta manera más fieles a los pilares de libertad individual determinantes del pensamiento moderno original, llevando esta premisa al análisis sociológico para poder completar así lo que venía siendo más largamente desarrollado para lo político y lo económico. Si había sido el individuo quien había salido victorioso de todos los encadenamientos religiosos y estamentarios del medioevo a partir de justificaciones en el plano de las libertades políticas y económicas, mal podía seguir gozando de la victoria si en el plano sociológico - es decir de las relaciones de los sujetos entre si- y habiéndose ya desarrollado la psicología como rama del conocimiento que intenta interpretar las conciencias individuales; no se desarrollaba una herramienta teórica que pudiera fundamentar la esencia del comportamiento individual del hombre en todos los planos. Al mismo tiempo y de forma correlacionada, Weber describe a la modernidad a partir de una división de sus ámbitos en esferas separadas, tales la económica, la política, la religiosa, la científica, etc. Esto ya nos habla a las claras de que su preocupación no se centra necesariamente en la totalidad de la existencia, sino de conocer cada hecho, acción o situación en su contexto particular. La generalidad surge de la adición de las disposiciones particulares, tal la categoría de legitimación que utiliza Weber para la esfera política, por ejemplo, al explicar la dominación y el orden de gobierno.

Podemos entonces establecer tres grandes paradigmas a la hora de definir

el punto de partida del análisis social. Paradigmas que funcionan como tendencias hacia las cuales suelen ir las indagaciones teóricas, como lineamientos abiertos, nunca cerrados, como trazos indicativos tanto de las preguntas principales sobre lo que es la sociedad, el proceso social o el individuo en acción. Nunca como compartimentos estancos que prohíben el diálogo entre sí. A su vez es importante aclarar que cada una de estas tres tendencias han tenido y tienen su momento de gloria y su momento de desprestigio, al son de las realidades socio-políticas, económicas, culturales e ideológicas que prevalecen en cada momento histórico. Por supuesto que la explicación “científica” a este cambio de tendencias, dista mucho de esto para apelar sencillamente a la categoría de falsa verdad para toda explicación del pasado que “afortunadamente” es reemplazada por nuevos descubrimientos que nos llevan ahora sí a la certeza inscrita en la propensión teórica vigente. De más está decir que desecharemos de plano semejante argumento por simplista y conformista, y que analizaremos las categorías de los diferentes paradigmas que parezcan más pertinentes a una dialéctica de la conflictividad, tal el objetivo de este libro.

1.2 Holismo y dos formas diversas de la totalidad

En primer lugar me refiero a la tendencia que hace foco en un holismo coactivo por sobre la individualidad, de la cual parte. Necesita crear un nivel social que explique las conductas en tanto obligaciones de y hacia el conjunto. Paradójicamente se plantea un holismo que termina reafirmando una mirada individualista de base, la cual no es cuestionada como tal, sino complementada con un nivel colectivo, “por encima”. Así, su fiel apego a las tendencias liberales de la modernidad, en tanto destacado del individuo libre, lo ubican en un doble juego. Por un lado reafirmando esta noción que lo diferencia del pasado medieval-corporativo; pero por otro lado, necesitando darle un marco social por cuanto el objetivo es justamente el estudio de la sociedad, razón por la cual deben fundar y legitimar la existencia de un nivel por encima de la simple individualidad. Un segundo paradigma también abreva en el holismo, pero a diferencia del primero, parte aquí desde lo dialéctico y desde la relación sociedad-individuo en tanto dualidad (un tanto desbalanceada, por cierto). Sociedad e individuo se relacionan de forma permanente de tal manera de definir al hombre como ser social, en la que su individualidad estará siempre definida por su pertenencia al conjunto. Pero este holismo dialéctico se definirá a su vez como materialista, eligiendo así uno solo de los polos de aquella otra tensión mencionada más arriba, y explicando así la dialéctica

totalidad-singularidad con un fuerte acento en la realidad material (lo cual hace tambalear, en cierta forma, el principio dialéctico de base). Estos dos se contraponen a la tendencia que resalta el individualismo de tal forma, de definir al todo social como el emergente de las interacciones entre los actos individuales creando así, un sinnúmero de relaciones que en tanto se sostengan en valores compartidos otorgarán una relativa estabilidad al conjunto social. Esta tendencia, al contrario de lo anterior, privilegiará la explicación cultural-simbólica como regla más importante a la hora de definir la relación entre los individuos.

Cada una de estos esquemas puede responder más cabalmente a algunas de las preguntas claves sobre la existencia, determinada por los supuestos fuertes en los cuales cada uno se asienta; pero no puede, en cambio, arrimar respuestas claras a otros problemas, que de alguna manera y por definición de los principios del propio paradigma implicaría incurrir en preguntas poco relevantes. Este es claramente un problema por cuanto ni las obligaciones que el conjunto genera sobre lo individual, ni la dialéctica sesgada en lo material, ni el individualismo pueden abordar la completa problemática de la existencia que indubitablemente abarca la presencia de factores que obedecen a esta tres posiciones, y que la respuesta por la exclusión (o menosprecio) de alguno de ellos no implica de ninguna manera su inexistencia. De esta forma, nos estamos perdiendo el poder interpretar y explicar cabalmente la relación entre los principios rectores, pues se los presenta como excluyentes. Tampoco se podría entender como cada uno jugaría en la existencia total o en las existencias particulares y la relación -subordinada o no- entre ellas. De aquí la necesidad de explorar caminos de integración diferencial, que de ninguna manera implique un pastiche teórico que apele a todos los supuestos ubicándolos intencionadamente y por comodidad según el problema recortado que se quiera explicar. Esto generaría que en el análisis conjunto, se apele a una serie de contradicciones irresolubles e incoherentes por cuanto se darían respuestas particulares que no resisten ni el más mínimo intento de conjunción en un marco conceptual internamente coherente. Abundan en el presente estos casos.

Para Emile Durkheim, el padre del funcionalismo, heredero del positivismo de Augusto Comte, el holismo adquiere justamente un carácter positivo en términos de una estructura de la realidad realmente existente. Define a los hechos sociales como cosas que son independientes de las conciencias individuales y que ejercen precisamente un poder coercitivo sobre los individuos. Sobre la existencia de una indiscutible individualidad, el funcionalismo construye un todo que se impone, de ahí lo de holismo (individualista) coactivo. Lo individual es obligado, de alguna manera, a entrar en lo colectivo gracias a la coacción de

esta entidad societal. De esta forma, hay una dicotomía entre lo individual y lo social, y así lo individual se vuelve social gracias a una necesaria instancia intermedia. Las conciencias individuales no solo no pueden ejercer libremente su voluntad sino que además están antecedidas por instancias verificables del orden social que determinan, que obligan a los sujetos a seguir ciertas prácticas sin incluso que estos se percaten conscientemente de tal coacción. *“De la misma manera, hablando de las creencias y prácticas religiosas, el fiel las ha encontrado hechas por completo al nacer; si existían antes que él, es claro que existen fuera de él. El sistema de signos de que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema de monedas que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etcétera, funcionan independientemente del uso que yo hago de todo ello. He aquí, por tanto, modos de obrar, pensar y sentir que presentan la notable propiedad de que existen fuera de las conciencias individuales”* (Durkheim, 1988). De esta manera, el funcionalismo crea una serie de fenómenos que tienen una entidad en sí mismos y que se diferencian de otros fenómenos en los que intervienen los mismos hombres. Solo una parte sustancial de todo el quehacer humano está contenido en los hechos sociales y serán estos hechos sociales aquellos que conformarán la sociedad. Compuesta ésta, por individuos que en tanto tales estarán a su vez atravesados por fenómenos orgánicos y psíquicos, que competen a otro orden de la realidad. Así Durkheim deslinda el campo de conocimiento y justifica la necesidad de una ciencia diferente como es la sociología, continuando la tendencia positivista, moderna y liberal de separar las esferas de la realidad y dotarlas de herramientas de conocimiento diferenciales. En consecuencia, como la sociología se separa de otras ciencias, los hechos sociales se diferencian en tanto nivel realmente existente y verificable (son cosas, pasibles de ser aprehendidas por el conocimiento positivo) de los sujetos, y esta diferenciación implica también una práctica de coerción limitando así la individualidad, lo que de ninguna manera implica involucrarla en una relación dialéctica sino simplemente establecer un orden jerárquico de determinación y coacción. *“He aquí entonces un orden de hechos que presentan caracteres muy especiales: consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen. En consecuencia, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que aquéllos consisten en representaciones y en acciones; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Constituyen, por consiguiente, una especie nueva y es a ellos a los que es necesario reservar y dar la calificación de sociales.”* (Durkheim, op.cit).

Anida en Durkheim un concepto explícitamente orgánico de la sociedad, montado en las fuertes tendencias epistemológicas de su época. Esta organicidad social se manifiesta a las conciencias individuales mediante un acer-

vo común colectivo, es decir una serie de representaciones compartidas por todos los integrantes individuales de una sociedad, siendo como se dijo, las individualidades razón fundante primaria pero al mismo tiempo receptoras obligadas de la colectividad. Es que el hecho social *“es general porque es colectivo y de ninguna manera es colectivo porque es general. Es un estado del grupo que se repite en los individuos porque se les impone”* (Durkheim, op.cit). Estas premisas funcionales implican que si no existiera la coacción del hecho social no habría orden en el colectivo, por cuanto el egoísmo individual tornaría la situación en una competencia sin regulación. Sin lugar a dudas, sobre el pensamiento moderno centrado en la *“libertad individual”* sobrevuela el trauma hobbesiano del hombre lobo del hombre, aquel del egoísmo sin límites. El funcionalismo lo resuelve a partir de lo colectivo como instancia superior que regula y ordena. Así, el orden social solo puede ser explicado a partir de una estructura y una conciencia colectiva. Toda una serie de códigos y convenciones son internalizados por los sujetos que forman una comunidad a demanda, por imposición de lo social. Es entonces que como contrapartida al trauma hobbesiano, aparece aquí la cohesión social como fundamento de toda sociedad, en tanto basamento indispensable para la sustentabilidad de todas las relaciones sociales y la supervivencia de los individuos.

El holismo dialéctico de Marx en cambio rompe con los pilares básicos del individualismo moderno. Sin salirse del humanismo, la racionalidad, la centralidad de la política como organización de la comunidad y la idea de progreso moderno, se aparta sin embargo de ese individualismo que se empieza a gestar en Tomas Hobbes y se modela conceptual y prácticamente en los escritos de John Locke y Adam Smith, padres del liberalismo político y el económico respectivamente. El hombre, por lo tanto como individuo, es esencialmente un ser social en el cual no puede disociarse mecánicamente en términos de unidades discretas, lo individual de lo social, por cuanto el hombre por el solo hecho de ser hombre desde el origen se constituye como tal en el entramado de relaciones sociales. *“Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar, y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus”* (Marx, 2001:4). El hombre dice Marx, es lo que hace, y lo que hace lo hace en relación a otros hombres. Será en el ámbito de la producción en donde el hombre se define como ser social y esta producción es siempre colectiva, marcando así Marx sus diferencias con el liberalismo. Esto implica que lo social no es posterior a lo individual ni tampoco está por encima, lo social es consustancial al individuo en una

relación dialéctica en donde el individuo se rehace todo el tiempo en base a sus relaciones sociales y estas son determinantes de lo individual, pero a su vez determinadas por las relaciones de los individuos en su condición de seres sociales. Pero de ninguna manera podemos dejar de lado que en Marx hay una tendencia fuerte, a pesar de su definición dialéctica de hombre, a ponderar la estructura, lo social por encima de lo individual, tendencia quizás necesaria en aquellos años de auge absoluto de las ideas liberales y en pos de organizar la resistencia y rebelión de la clase obrera, pero que hoy puede ser revisada (como intentaré hacerlo en los capítulos siguientes). *“El resultado general al que llegué y que una vez obtenido sirvió de hilo conductor a mis estudios puede resumirse así: en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social”* (Marx: 2008:4).

Es que Marx trató por todos los medios de diferenciarse del humanismo individualista tan dominante en aquellos años, ese humanismo que intenta explicar la sociedad y la historia, partiendo de la esencia humana, como destacará contundentemente Louis Althusser. El cuestionamiento estará dirigido a esa definición de sujeto humano libre, sujeto de las necesidades y deseos, y de la acción moral y política. La ciencia de la historia de Marx y su profunda fundamentación conceptual que atraviesa *El Capital*, solo pudo hacerla a partir de romper con cualquier aspiración teórica basada en ese humanismo individualista. Tan preponderante es su énfasis en la estructura social y en la mirada dialéctica, qué -y cómo destaca también Althusser (2008:242)- en los *Grundrisse* llegó a afirmar: *“una sociedad no está compuesta de individuos”*, desplazando incluso aquellos pasajes citados más arriba en donde el individuo social -nunca aislado y autónomo- ocupa su lugar. Es entonces desde esta perspectiva que su método analítico nunca puede partir de la individualidad, sino que por el contrario de lo colectivo situado históri-

camente, más precisamente del proceso social en sí mismo situado en tiempo y lugar. Así, en las “Glosas marginales al ‘Tratado de Economía Política’ de Adolfo Wagner” (1974), afirma claramente que *“mi método analítico, que no parte del ‘hombre’ sino de un periodo económico dado de la sociedad...”*. Y será precisamente para el modo de producción capitalista que Marx realza el carácter no individualista de las relaciones sociales, subsumiéndolas al proceso de producción y a su expresión máxima, fetichizada en la mercancía. *“La conducta puramente atomista de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías”* (Marx, 1988:113).

Pero quizás no solo se aleja acertadamente del individualismo atomista liberal que en términos de justificación teórica avalaba la competencia, la desigualdad y, en resumen la concepción -y parafraseando al darwinismo social- el “éxito social del más apto”; éxito que parecía partir siempre de cero en pos de justificar el statu quo de abultada explotación social presente en el proceso creciente de industrialización de la Europa del ochocientos. Pero decíamos que no solo se aleja de ese individualismo, sino que también pareciera que en su afán de diferenciarse, se aleja por varios momentos, también del humanismo en cuanto a considerar valores, sentidos e ideas. Nada quizás más elocuente que la propia recuperación y destaque que realiza el mismo Marx al transcribir en el *Epílogo a la Segunda Edición* de *El Capital* (1873) -en donde destaca diversos comentarios de críticos europeos a su obra-, un artículo aparecido en Rusia, el cual le parece sumamente acertado a diferencia de muchos otros, al analizar su trabajo³. *“La revista de San Petersburgo ‘Viéstnik levropi’ (‘El Mensajero de Europa’), en un artículo dedicado exclusivamente al método de ‘El capital’ (número de mayo de 1872, pp. 427-436), encuentra que mi método de investigación es estrictamente realista, pero el de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Dice así: ‘A primera vista, y si juzgamos por la forma externa de la exposición, Marx es el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el mal sentido de la palabra. Pero en rigor es infinitamente más realista que todos sus predecesores en el campo de la crítica económica... En modo alguno se lo puede llamar idealista’.* No puedo dar más cumplida respuesta al autor de ese artículo que transcribir algunos extractos de su propia crítica, que tal vez interesen, además, a no pocos de los lectores para los cuales es inaccesible el original ruso.” Está claro que esta introducción más “realista” que la del pro-

3. Es importante mencionar que este comentario crítico sobre la obra de Marx también es destacado por Maria Celia Duek en uno de sus varios artículos (2009).

pio Marx, no solo no le causa ninguna molestia sino que incluso luego pasa a transcribir unos extensos extractos sobre, precisamente todo lo que tiene de cientificidad materialista –comparándolo con las ciencias físicas–, de orden (dialéctico) y de “anti” individualismo su obra magna, enfatizando justamente la preminencia de las leyes sociales (históricas, no abstractas) por sobre la conciencia e intenciones de los sujetos. *“Luego de citar un pasaje de mi Prólogo a la “Crítica de la economía política” (Berlín, 1859, pp. IV-VII), en el que discuto la base materialista de mi método, prosigue el autor: “Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un período determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social... Conforme a ello, Marx sólo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo. A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquél tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones...”*. Si no fuera que está bien claro que se están refiriendo a Marx, y que el mismo Marx lo rescata un su prólogo, no sería nada desfachatado pensar que esto podría ser un comentario sobre los argumentos sociológicos de Durkheim. Aquí puede empezar a entenderse más fácilmente como buena parte de todo el marxismo que siguió a Marx no manifestara demasiado desdén por el positivismo que cosifica las relaciones humanas. Pero sigamos con la cita: *“Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan subalterno, ni qué decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino en otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que éstos constituyan en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo, le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presen-*

tan las etapas de desarrollo. Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente, lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes... Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes. En una palabra, la vida económica nos ofrece un fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología... Al equipararlas a las de la física y las de la química, los antiguos economistas desconocían la naturaleza de las leyes económicas... Un análisis más profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se diferencian entre sí tan radicalmente como los organismos vegetales de los animales... Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos, a la diferenciación de sus diversos órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan, etcétera. Marx niega, a modo de ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todas las épocas y todos los lugares. Asegura, por el contrario, que cada etapa de desarrollo tiene su propia ley de la población... Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. Al fijarse como objetivo el de investigar y dilucidar, desde este punto de vista, el orden económico capitalista, no hace sino formular con rigor científico la meta que debe proponerse toda investigación exacta de la vida económica... El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su remplazo por otro, superior al primero. Y es éste el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx.” Cierra Marx esta transcripción rescatando los comentarios de I. Kaufman sobre su método dialéctico y calificándolos de certeros y aclarando al mismo tiempo la diferenciación que debe existir entre investigación y exposición. *“Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera, y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico? Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexa interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística. Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.”*

1.3 Del individualismo a la particularidad

Por su parte, el individualismo metodológico tendrá en Max Weber y George Simmel a sus representantes e iniciadores más destacados. Aunque ambos obviamente estarán interesados en última instancia en la naturaleza cambiante del orden, sus posicionamientos teóricos bien diferentes al funcionalismo harán que sus análisis vayan por otros caminos, desde el momento que su concepción de hombre parte desde premisas individualistas en donde la sociedad es resultado de las acciones individuales y no una entidad en sí misma. Es decir que lo social siempre será a consecuencia de lo individual, y surge de la interacción, de la acción recíproca entre los sujetos, por lo cual aquí no es necesaria una instancia diferente, generadora de lo social.

El pensamiento tanto de Weber como de Simmel representa para la teoría social contemporánea un lugar de búsqueda teórico-metodológica y de reflexión crítica insoslayable, por ser uno de los intentos más elaborados por superar el tratamiento racionalista tanto metafísico como empiricista en el estudio de los fenómenos histórico-sociales. Claramente representan la condensación en sociología, de toda concepción del hombre y la sociedad que busca en el plano de la conciencia, lo subjetivo y la práctica humana, las respuestas a sus preguntas. Debemos ubicarlos necesariamente en el marco del historicismo alemán (de tradición antirracionalista) para poder entender su obra, pues ésta corriente aborda como uno de los problemas fundamentales, el de las relaciones entre los hechos y los valores. Esto último se nota claramente en Weber, quien tanto en su sociología como en su teoría del conocimiento, desarrolló una distinción entre juicios de valor (toma de posición frente a determinado hecho) y juicios de hecho (relaciones entre fenómenos). Para Weber entonces, en la ciencia histórico-social más que en cualquier otra, es necesaria la distinción entre lo fáctico y lo valorativo. Este esquema se inscribe en la amplia discusión en la Alemania de su tiempo relativo a las diferencias metodológicas existentes entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (histórico-sociales). La naturaleza es la realidad considerada con referencia a lo general, y la historia, la realidad considerada con referencia a lo particular. Un hecho histórico se identifica por estar vinculado con el mundo de la cultura que es el mundo de los valores. De aquí partirá una diferencia categórica a la hora de pensar sobre lo humano y sobre lo social; y como los valores atañen fundamentalmente a la subjetividad, el comportamiento de los individuos en sociedad será clave, marcando así una clara diferencia con los paradigmas tratados anteriormente.

La noción de sociedad en Weber está directamente relacionada con su noción de acción social, donde lo importante es el sentido subjetivo del actor al

llevar adelante la acción y su noción de relación social. Y todas estas nociones se engloban en un tipo particular de ciencia social diversa que se debía constituir, *“La ciencia social que queremos promover es una ciencia de realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda y en la cual estamos inmersos en su especificidad, queremos comprender por un lado la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual y, por otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo”* (Weber, 1973:61). Es que la sociología para Weber constituye *“una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”* (Weber, 2014:129). Introduce entonces el concepto de acción social (que ocupará un lugar asimilable al de acción recíproca de Simmel) delimitando así el alcance e interés de la sociología, para definir al mismo tiempo, su caracterización de aquello que puede entenderse como constituyendo a lo social y la sociedad. Y la acción debe ser comprendida, interpretada, por lo cual la *“ley”* no tiene cabida, y el devenir histórico será un foco importante a develar o por lo menos a considerar, por cuanto las acciones individuales en interacción se expresan diferencialmente a través del tiempo. *“Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda y en la cual estamos inmersos en su especificidad, queremos comprender por un lado la conexión y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual y, por otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo”* (Weber, 1973:61). Las acciones son conductas humanas con sentido para el sujeto (o los sujetos); pero solo se pueden considerar como acciones sociales las conductas humanas con sentido asignado por el sujeto o los sujetos actuantes cuando ese sentido mentado está referido a la conducta de otros. La importancia de la referencia a la conducta de otros estriba en que ésta orienta el desarrollo de la propia conducta del sujeto. De esta manera para Weber asumen plena importancia las nociones de *sentido*, que se refiere al *“sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción”* (Weber, 2014:130); y la de *motivo*, que se refiere *“a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el fundamento con sentido de una conducta”* (Weber, 2014: 137).

Claramente estamos frente a lo que se ha denominado un análisis microsocial y tanto Weber como Simmel, son considerados los precursores de las corrientes sociológicas del siglo XX que abrevan en fundamentos similares, como el Interaccionismo Simbólico o la Teoría del Intercambio. *“Estamos tratando aquí con procesos moleculares microscópicos dentro del material humano, por decirlo así. Dichos procesos ocurren realmente concatenándose e hipostasiándose en unidades y sistemas sólidos, macrocósmicos. El que las personas se fijen en las otras y están celosas de ellas; el que intercambien cartas o cenen juntas, el que, aparte de todos los intereses tangibles, se atraigan ya por ser deseables como por lo*

contrario; el que la gratitud por actos altruistas se hagan en beneficio de una unión inseparable; el que uno le pida al otro que le enseñe dónde está cierta calle; el que se vistan y adornen para agradar a otras, -éstas son sólo ilustraciones elegidas al azar de todo un espectro de relaciones que se dan entre los seres humanos-. Pueden ser momentáneas o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundas, pero mantienen constantemente el vínculo entre los hombres. A cada momento estos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros, se entrelazan con otros. Estas interacciones entre los átomos de la sociedad solo pueden apreciarse al microscopio psicológico” (Simmel, 2014: 327-328). La interacción social será, para un análisis micro sociológico, la piedra basal de su argumentación, tanto que Simmel ha definido a la sociología como la ciencia dedicada a su estudio. Partiendo que la sociedad es el objeto de estudio de la sociología, la pregunta pertinente que se hace es ¿qué entender por sociedad? y la respuesta que da claramente se distingue y distancia de cualquiera de las interpretaciones holísticas vistas antes. *“La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca. Esta acción recíproca se produce siempre por determinados instintos o para determinados fines. Instintos eróticos, religiosos o simplemente sociales, fines de defensa o de ataque, de juego o adquisición, de ayuda o enseñanza, e infinitos otros, hacen que el hombre se ponga en convivencia, en acción conjunta, en correlación de circunstancias con otros hombres; es decir, que ejerza influencias sobre ellos y a su vez los reciba de ellos. La existencia de estas acciones recíprocas significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines que los movieron a unirse se han convertido en una unidad, en una «sociedad». Pues unidad en sentido empírico no es más que acción recíproca de elementos: un cuerpo orgánico es una unidad, porque sus órganos se encuentran en un cambio mutuo de energías, mucho más íntimo que con ningún exterior; un Estado es una unidad porque entre sus ciudadanos existe la correspondiente relación de acciones mutuas; más aún, no podríamos llamar uno al mundo, si cada parte no influyese de algún modo sobre las demás, si en algún punto se interrumpiese la reciprocidad de las influencias”* (Simmel, 2014:102). Acción recíproca o interacción e individuos son la clave del modelo de interpretación de las relaciones sociales en Simmel. Todo el menaje de indagación sociológica hace epicentro en los individuos y sus interacciones; toda asociación entonces es el resultado de una adición compleja de interacciones e individuos. En efecto, la atención está puesta en las formas que adopta la interacción social, así como en los tipos de sujetos que participan en dicha interacción. Según el autor, *“la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y más elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar sustancia y contenido”* (Simmel 2002:113). Toda acción recíproca, por lo tanto, se ha de considerar como un intercambio: *“intercambio es toda*

conversación, todo amor (aunque sea correspondido con otro tipo de sentimientos), todo juego y toda mirada mutua. No es válida la pretendida diferencia de que en la acción recíproca damos lo que no poseemos, mientras que en el intercambio damos lo que poseemos” (Simmel 2002:114). Lo social está constituido y parte siempre de que un individuo haga respecto a otro, tal lo esgrimido por Weber en su noción de acción social. La meta entonces estará en indagar las motivaciones, los argumentos, las etiologías y los significados que los sujetos tienen, ponen en juego y entregan en sus acciones recíprocas en relación a los otros sujetos con los que entran en un intercambio social.

Llegados a este punto es que se puede entonces comenzar a andar un primer escalón que conecta el plano de las acciones individuales en interacción y un plano siguiente referido a lo colectivo. Así que nos debemos remitir al concepto de relación social de Max Weber, que implica un comportamiento que incluye a varios individuos, es decir, una conducta plural que está basada en un sentido recíproco. De esta manera, el comportamiento plural se orienta por esa reciprocidad. *“Por `relación´ -social debe entenderse una conducta plural -de varios- que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa”* (Weber, 2014:154). En una relación social, los actores se orientan por las expectativas que tienen acerca de la conducta de otros, porque el concepto de relación social supone la idea de interacción y un mínimo de recíproca bilateralidad de la acción. Es muy claro como la noción de relación social en Weber, retoma las nociones de interacción y acción recíproca presentes en Simmel, aunque no necesariamente existió un diálogo intelectual entre ellos. *“Un mínimo de recíproca bilateralidad en la acción es, por lo tanto, una característica conceptual. El contenido puede ser el más diverso: conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, `cumplimiento´, `incumplimiento´, `ruptura de un pacto, `competencia´ económica, erótica o de otro tipo, `comunidad´ nacional, estamental o de clase... El concepto, pues, nada dice sobre si entre los actores existe `solidaridad´ o precisamente lo contrario. Siempre se trata de un sentido empírico y mentado por los partícipes -sea en una acción concreta o en un promedio o en el tipo `puro´ construido- y nunca de un sentido normativamente `justo´ o metafísicamente `verdadero´. La relación social consiste sola y exclusivamente -aunque se trate de `formaciones sociales´ como `estado´, `iglesia´, `corporación´, `matrimonio´, etc.- en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir”* (Weber, 2014:134).

La relación social será trabajada por Simmel, una vez afirmado en la acción recíproca, a partir de un bagaje encadenado de componentes sociales, de

nexos y activadores de la trama social que marca claramente la diferencia de un simple conglomerado de unidades que se suman, pero también de toda argumentación que suponga alguna figuración de totalidad que valga por sí misma. La sociedad y lo social, será para toda la teoría interpretativo-individualista, el resultado de las interacciones de los sujetos, asumiendo por tanto siempre la cualidad de factor contingente. *“La sociedad... sólo es la síntesis o el término general para la totalidad de esas interacciones específicas... La sociedad es idéntica a la suma total de esas relaciones”* (Simmel, 1976:184). Claramente y muy a diferencia de cualquier interpretación holística, la sociedad es una variable dependiente y que no tiene demasiada entidad por sí misma, por cuanto solo es el resultado de la sumatoria de las acciones individuales. No existe por sí solo algo que pueda definirse como sociedad, por lo tanto no existen cualidades, condiciones y determinaciones que puedan surgir solo de lo social en tanto algo colectivo. En todo caso, lo social se nutrirá de calificaciones siempre a partir de lo individual y fundamentalmente a partir de las interacciones entre los individuos. Esto claramente definirá una esencia del antagonismo muy precisa y perfiladamente ajena a un antagonismo propio de las entidades colectivas. El antagonismo social en este caso será también el resultado de las relaciones antagonistas entre los individuos.

Volviendo a la constitución de la relación social, está claro que en toda perspectiva individualista, debe existir un ligamen entre los sujetos, aquel componente que fragua los vínculos, vínculos que de partida se definirán como contingentes pues su permanencia dependerá fundamentalmente de las motivaciones de los sujetos, aunque claro está siempre en un trama social que indefectiblemente construirá asociaciones y consonancias interpersonales de intereses y propósitos que de alguna manera se justificarán por su cometido de sostén necesario en toda asociación. Para Simmel entonces, *“Por una parte están los individuos en su existencia inmediatamente perceptible, los que llevan a cabo los procesos de asociación, quienes se encuentran unidos por tales procesos dentro de una unidad mayor que uno llama ‘sociedad’; por otra parte, se encuentran los intereses que, habitando en los individuos, motivan tal unión: intereses económicos o ideales, bélicos o eróticos, religiosos o caritativos. Para satisfacer tales impulsos y para alcanzar tales propósitos, resultan las innumerables formas de la vida social: todos los con-un-otro, para-un-otro, en-un-otro, contra-un-otro y por-un-otro”* (Simmel, 2002:195). La sociabilidad sería una cualidad o un distinguo de todo sujeto humano en donde los intereses constituyen la base. Robinson Crusoe sería claramente una anomalía y un factor claro de no completud individual. Pero más allá de los intereses, está la satisfacción que brinda la unión y que constituye un agente de socialización primordial. *“Sin duda es a causa de necesidades e intereses especiales que los hombres se unen en asociaciones económicas*

o en fraternidades de sangre, en sociedades de culto o en bandas de asaltantes. Pero mucho más allá de su contenido especial, todas estas asociaciones están acompañadas de un sentimiento y una satisfacción en el puro hecho de que uno se asocia con otros y de que la soledad del individuo se resuelve dentro de la unidad: la unión con otros” (Simmel 2002:195-196). Así, la sociabilidad es una característica de los individuos que se ubica en la esfera matriz y que responde a la propia condición humana. El carácter relacional de los individuos nutre y precisa la sociabilidad, haciendo hincapié en la dimensión asociativa, superando la mera relación entre dos personas. O lo que es lo mismo decir que en conjunción al ‘yo’ se proyecta un ‘tú’, pero deben entenderse ambos también en su fase colectiva, por lo cual tendremos tanto un yo como un tu asociativo, el grupo y el nosotros. Es que la sociabilidad es el medio que hace posible la vida en sociedad, al mismo tiempo que la sociedad hace posible la sociabilidad entre sus individuos. Y la sociabilidad obliga a los procesos de socialización, comprendidos como el procedimiento mediante el cual el individuo incorpora los hábitos propios de su cultura. De esta manera, la socialización implica cierta permanencia del vínculo, por lo que las uniones efímeras o circunstanciales no entrarían en esta consideración. “La socialización solo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta formas determinadas de cooperación y colaboración que caen en el concepto general de la acción recíproca. Por consiguiente, la socialización es la forma, de diversas maneras realizada, en la que los individuos, sobre la base de intereses sensuales o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que impulsan causalmente o inducen teleológicamente, constituyen una unidad dentro de la cual se realizan” (Simmel, 2014: 103).

Sociabilidad y socialización nos permiten también remitirnos a la clásica distinción entre comunidad y sociedad realizada por Ferdinand Tönnies (1855-1936). Este autor, del cual solo se visualizan algunos puntos de contacto con Simmel o Weber (este punto particular tocado ahora es retomado precisamente por Weber), sí fue una influencia destacable en las corrientes individualistas del siglo XX, comenzando cabalmente por la llamada Escuela de Chicago de donde surge el Interaccionismo simbólico, tan rescatado en estos días (Rizo García, 2006). Para Tönnies, la comunidad y la sociedad son las dos formas básicas del vínculo humano: la vida en comunidad es íntima y privada, mientras que la vida en sociedad es pública; la comunidad es una forma de relación antigua, y la asociación es moderna. Otra diferencia básica viene dada por el hecho que la vida en comunidad constituye la forma genuina de la convivencia, es más fuerte, mientras que la vida en sociedad -la asociación- es transitoria y superficial. “A este tenor, la *Gemeinschaft* (comunidad) debería ser entendida como organismo vivo y la *Gesellschaft* (sociedad) como un artefacto, un añadido mecánico” (Tönnies 1979:29).

El proceso de socialización, extrapoliándolo desde Simmel y pasando por la constitución de la sociedad, en tanto diferenciación de la comunidad que trabajó Tönnies, implica en cierta forma -más explícito en el segundo autor que en el primero- algún erigirse sobre bases asentadas en el discernimiento lógico. Pero fue Weber quien claramente desarrollo este concepto a partir de su noción de racionalización, idea que luego retomarían, pero desde un lugar en la crítica dialéctica, Max Horkheimer y Theodor Adorno en su clásico “Dialéctica del iluminismo” de 1947. Pero volvamos a Weber quien definía a racionalización como el largo proceso histórico por el que la sociedad occidental se había apartado de la cultura mágica y había llegado a ser dominada por el cálculo técnico.

La racionalización occidental se manifiesta en diversos campos y de diversas maneras: la ciencia, tanto las distintas ramas de las ciencias naturales, como los estudios sociales y las ciencias jurídicas; el arte; el especialista científico como elemento dominante de la cultura; funcionarios estatales especializados y por sobre todo, un Estado como organización política con una constitución racionalmente establecida.

En “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” de 1905, se dedica a estudiar, precisamente, este proceso de racionalización. La hipótesis central del trabajo es que existe una relación determinada entre ciertos ideales religiosos y la formación de la mentalidad económica moderna. Más precisamente, trata de las conexiones entre capitalismo y ética racional del protestantismo ascético. En la introducción, Weber señala su interés por el estudio de ciertos fenómenos culturales que son específicos de Occidente, entre los que menciona a la ciencia racional, el Estado Moderno, la economía moderna y el capitalismo. Pero, en relación con este último, no se trata de cualquier tipo de capitalismo, sino de uno en especial: el moderno, cuyas principales características son la organización racional capitalista del trabajo, y la idea de cálculo racional como adecuación de medios a fines.

Weber, sin preocuparse por atacar abiertamente la fertilidad de otras interpretaciones (notablemente la marxista) quiso también investigar el trasfondo moral y valorativo del capitalismo, pero desde un punto de vista claramente diferente. Para ello, de acuerdo con su método, tuvo que elaborar un conjunto de tipos ideales que eliminasen toda confusión terminológica y conceptual. Así, distinguió varios tipos de capitalismo: el político, el colonial, el pirático o de botín, el fiscal y el industrial, entre otros. De todos ellos, el que le interesa es este último, cuya peculiaridad consiste en que se basa en unas fuentes de trabajo formalmente libres (los obreros) y en fábricas fijas, cuyos propietarios operan por su cuenta y riesgo, produciendo para mercados competitivos y anónimos. Si bien esta observación de la existencia de

un trabajo formalmente libre y una clase empresarial parecería acercarlo a la interpretación marxista, este acercamiento es solo superficial, pues mientras para Marx estas clases representan la expresión del antagonismo clave para entender todo proceso social desde la categoría de explotación (de una clase sobre la otra), para Weber es solo un dato más y por cierto de ninguna manera el más importante. La fuerza que para Weber tiene el mundo de las ideas y los valores, en este caso el protestantismo, es lo que marca la diferencia entre el materialismo dialéctico y el comprensivismo idealista. Es que Weber explica al capitalismo industrial moderno a partir de la difusión de los valores protestantes. Son estos valores e ideas los que permitieron, para Weber, la emergencia de un nuevo modo de organización económico-política. Parafraseando a Marx, podríamos imaginarnos a Weber diciendo “los valores protestantes son el motor de la historia”.

Lo que Weber considera decisivo en este fenómeno es, en el contexto de su estudio, la dinámica mental que presupone el capitalismo en tanto parte de un proceso de racionalización, característico de la sociedad moderna occidental. Ese proceso, según él, fue acelerado y en gran parte puesto en marcha por la ética protestante. Weber elaboró un tipo ideal de capitalismo moderno (basado en el sistema de producción y, sobre todo, en la reinversión productiva de parte de los beneficios) y otro de ética protestante (la actitud moral del calvinista ante el trabajo, ante los beneficios crematísticos y ante el triunfo en la vida), y los relacionó en sus mutuas relaciones causales. De este modo, La ética protestante y el espíritu del capitalismo ilustra ampliamente el método de investigación propuesto por Weber, que intenta comprender racional y analíticamente la mentalidad y las intenciones de los hombres en una situación dada.

Es entonces que queda planteado como un nudo problema la cuestión de lo particular en la totalidad de la existencia; del humano individual y singular en las relaciones, procesos y estructuraciones sociales. Esto no puede soslayarse de tal forma que la elección parcial de cualquiera de las dos opciones no logra ya dar una solución del todo satisfactoria. Agnes Heller se lo planteaba en alguno, de los quizás últimos debates relevantes en el marco del socialismo, antes de su crisis y el advenimiento del posmodernismo y neoliberalismo. Y su planteo iba directamente al sistema filosófico medular del cual parte el materialismo dialéctico como teoría de interpretación y cambio de la realidad. Es así que discutía directamente con Hegel la relevancia de la vida cotidiana como núcleo de observación clave a ser tenido en cuenta, el cual el filósofo alemán descartaba de su método al no constituir una preocupación dentro de su enfoque. *“Hegel se convirtió en la figura decisiva, porque en él la vida cotidiana queda por principio fuera de la filosofía. En consecuencia, el*

objeto de la filosofía es la alienación y el posterior retorno del espíritu universal a la historia universal. Pero en este retorno, el hombre particular y su vida no cuentan absolutamente para nada. El hombre particular sólo cuenta, únicamente puede ser tema filosófico en Hegel en la medida en que es portador del espíritu universal y, con ello, una personalidad histórico-universal. A lo sumo, la vida de los hombres adquiere significación en la medida en que realizan contra su voluntad el espíritu universal: «El derecho del espíritu universal está sobre todos los derechos particulares.» Por ello escribía Kierkegaard que la libertad individual no podía ser objeto de la filosofía de la historia. Se trataba por tanto de elaborar una concepción teórica en la cual la vida del -todo- y la racional, plena de sentido, de cada hombre individual fuesen simultáneamente y, a su vez, pensables cuando menos” (Heller, 1977:5).

Claramente pone en evidencia la supuesta negación que significaba lo singular y particular de la vida individual frente al todo, a lo universal. La generalidad social lo subsume todo, y todo está representado por la generalidad. Mirada un tanto limitativa, como aquella otra que apelando solamente a las interacciones entre los individuos intentan explicar lo social o en se quedan con el nivel de la singularidad sin dar respuesta ni casi considerar al todo social. Estamos nada más y nada menos que en el eterno debate entre lo micro y lo macro social, debate que atraviesa todo el imaginario contemporáneo y que al materializarse en explicaciones más bien unilaterales apoyadas en una u otra de las opciones, dejan de lado una discusión profunda sobre una perspectiva compleja y dialéctica de lo existente.

De esta forma, Simmel con su concepto de acción recíproca y Weber con su concepto de acción social, realizan un aporte fundacional invaluable a la hora de entender los comportamientos humanos en el plano de la vida cotidiana. Otro tanto podemos decir de Durkheim con sus conceptos de función social y anomia, o Marx con su concepto de lucha de clases o plusvalía. Pero cada uno de ellos elige un plano de las manifestaciones y expresiones de las relaciones y procesos sociales, y lo rico será poder preguntarnos si es posible una explicación profunda si solo privilegiamos un punto de enfoque.

La pregunta básica de las ciencias sociales ronda alrededor de si son los individuos y sus acciones recíprocas lo que vale, o son en cambio las estructuraciones sociales la guía para entender el existir. Y esta no es una pregunta del todo correcta ya que no se trata de elegir o uno u otro de las respuestas, porque hay una interacción dialéctica entre ambas. En principio la mayor pertinencia de una instancia u otra dependerá por una parte del nivel o dimensión de la realidad que uno esté mirando. Pero si la totalidad en tanto juego dialéctico con las singularidades es lo que nos importa, deberemos entender el acontecer en tanto sucesos encadenados. Por un lado las acciones recíprocas entre los individuos construirán la cotidianidad y así cada

cotidianidad tendrá un grado de influencia diferente sobre el resto. Pero al mismo tiempo, la cotidianidad no está ni exenta ni aparece aislada de las estructuraciones sociales, que se gestan más al nivel macro pero que operan en toda la cadena social, sobredeterminando así también las acciones recíprocas de los sujetos individuales, por lo menos en parte.

Es en consecuencia que las estructuras sociales, son en parte resultado de las acciones recíprocas pero, a su vez son aquellas que orientaran o darán el marco de lo cotidiano. Y las acciones recíprocas estarán a nivel de lo cotidiano para mediar y construir las relaciones a nivel inter-individual, al mismo tiempo que para interpretar la existencia aunque nunca por si solas, sino en el marco de las definiciones del “carácter social” o el “mundo de la vida” o los patrones de “sociabilidad”. De esta manera, se interpretan dialécticamente el significado, alcance, repercusiones y sentidos de las macro estructuraciones sociales. Pero tampoco podemos olvidar que en las relaciones a nivel de las macro estructuraciones sociales son también los individuos, las singularidades las que actúan. Serán individuos quienes estarán conformando esas relaciones, y aquí entre en juego el temas de las jerarquías sociales y las relaciones de poder, relaciones no estáticas, que circulan, pero que al mismo tiempo tienden a respetar ciertas construcciones durables. No todos los individuos tienen la misma capacidad de incidir en la toma de decisiones, no ya privadas, sino aquellas que afectan la vida de los otros. Esto dependerá de las estructuraciones construidas, pero a su vez variará de acuerdo a la personalidad en cuestión que ocupe circunstancialmente ese lugar. Los líderes o los encaramados en alguna cumbre de toda cadena de poder, o sencillamente en algún lugar que en algún determinado momento lo sitúa en relación preferencial frente a otro, es quien tendrá una capacidad de influir en la vida de los otros, diferente y hasta superior al resto. Un jefe de familia, sea esta jefatura unipersonal o compartida y repartida, tiene una capacidad de tomar decisiones mayor al resto de los integrantes. Lo mismo que el presidente de una sociedad vecinal, un gerente de empresa, un propietario de un medio de producción, un legislador, un ministro, el presidente de una república o el director del FMI. Todos en escala ascendente tienen una cuota de poder superior, y sus decisiones repercuten sobre un mayor número de relaciones sociales y sujetos individuales. Y estas individualidades harán que el conjunto o la estructura que permanece históricamente, actúa de formas variadas según el momento y la conjunción de individualidades, particularidades formativas y relaciones interpersonales. En la historia política argentina por ejemplo, las historias de los partidos radical y peronista ha sido diversa de acuerdo al líder del momento histórico. Claramente Hirigoyen, Alvear, Alfonsín, De la Rúa o Sanz han conducido al partido por caminos bien dife-

rentes. Lo mismo podría decirse del propia Perón, Isabel Martínez, Menem, Kirchner o Fernández. De ninguna manera es suficiente ni la estructura partidaria, ni la estructura económico-política, ni la estructura de clases, ni tampoco el proceso de lucha de clases -entendido éste de forma exclusivamente estructural, como es el credo dominante- para explicar estas variantes. La singularidad del líder y de las relaciones interpersonales y de poder no puede quedar afuera para entender este derrotero diferencial. Una perspectiva dialéctica profunda no puede desatender esta problemática.

En resumen, mientras cada uno realiza las acciones singulares de su vida cotidiana, la sociedad despliega al mismo tiempo movimientos en su conjunto en una trama de poder que fluye de manera permanente. Ninguna es independiente del otro aunque obviamente cada uno tiene su lógica relativa, su autonomía también relativa, y su lugar en la trama dialéctica del poder. Los planteos sobre lo individual y sus interacciones son absolutamente válidos e indispensables para explicar la vida social a nivel microsociológico, pero al pasar a un plano mayor en el cual nos involucramos en un racconto histórico de los procesos sociales, el plano exclusivo de lo individual, ya no alcanza por si solo para la explicación, aunque absolutamente está incluido. Esta paradoja tiene una salida fácil que es considerar las situaciones de manera independiente y elaborar entonces las categorías de análisis que sean pertinentes a cada una de las dimensiones. Es lo que mayoritariamente viene haciendo la teorización social. Pero las estructuraciones sociales no existirían sin las interacciones individuales de la vida cotidiana, y esta a su vez tiene una expresión determinada en base a la relación con la estructuración particular en la que está inmersa. De ahí que la autonomía de cada una es relativa y de lo que se trata entonces es de ponderar y observar analíticamente el grado de lo relativo y el nivel de autonomía o dependencia en cada caso. Claramente aquí está la dificultad.

1.4 Orden y conflicto

El debate sobre el orden y el conflicto, si bien hoy ya no reviste un interés planteado de esta manera tan explícita, si lo tuvo en los orígenes de la teoría social, de tal forma de sistematizar, junto al nudo ontológico particularidad/totalidad visto recientemente, una importancia crucial en las polémicas iniciales de la teorización social.

Desde la aparición del positivismo a mediados del siglo XIX el problema del orden (y el progreso) comenzaron a ser cruciales para el pensamiento socio-político. Emile Durkheim trata el problema del orden en términos de

interdependencia funcional y lo encara como un fin que la sociedad debe alcanzar y mantener. Pero podemos decir que si bien para Durkheim el problema del orden es central, lo es más, y para ser más precisos, “la naturaleza cambiante del orden” en el marco del desarrollo social, así el problema del orden queda automáticamente engarzado con el problema del cambio social, sin que esto ofrezca ninguna contradicción lógica, por cuanto el cambio social (un cambio social determinado) será esencial para Durkheim para poder lograr el nuevo orden, el de la sociedad moderna frente a la sociedad medieval dejada ya atrás. No podemos olvidar nunca el contexto histórico en que se produce la teoría. La contundente derrota francesa en la guerra francoprusiana más las posteriores manifestaciones de brutalidad vinculadas con la represión de la Comuna, dejaron una impresión difícil de borrar en la conciencia de la burguesía francesa. Todos los estudiosos de Durkheim coinciden en afirmar la fuerte influencia de estos sucesos en su perspectiva intelectual, adhiriendo así a la necesidad de la consolidación y reunificación del país. Es decir, que frente al “desorden” generado por toda esta situación de gran conflictividad Durkheim añoraba la recuperación de un orden o más bien la creación de un nuevo orden, pues vio en esta situación la posibilidad, y hasta la necesidad, de realizar un cambio social real. Es que Durkheim pensaba que en la primera parte del siglo XIX se habían producido escasos cambios estructurales significativos a la sociedad francesa. La revolución de 1789 no había podido todavía materializar los cambios que había pregonado, tarea que para Durkheim necesitaba ser realizada. En síntesis, el cambio social se imponía para dotar nuevamente de un orden a esa sociedad de transición –en crisis–; este nuevo orden implicaba obviamente reformas sociales que terminarían de consolidar la sociedad moderna surgida al amparo de la revolución Francesa.

Respecto del conflicto es necesario diferenciar la presencia de este en situaciones diferentes. La explicación del cambio social, de carácter progresivo y no revolucionario, supone el conflicto; es más, incluso sostiene Durkheim, que “no sucede sin conflicto”. Pero una vez alcanzado un nuevo orden y particularmente en el orden moderno en donde prima la solidaridad orgánica por sobre la mecánica, el conflicto, que de ninguna manera es negado por Durkheim, asume un carácter si no patológico por lo menos implica una advertencia respecto a alguna anomalía en el ajuste entre función, roles y normas, que no sería el adecuado para el sostenimiento del conjunto social. Los elementos normativos y las relaciones de integración funcional, son, de manera importante, las bases sobre las cuales en condiciones normales se estructura el orden social. Es en este contexto de relativo “equilibrio” en donde la característica de patológico asume su carácter calificador para el conflicto.

Es entendido como un producto en cierta manera anormal como consecuencias de roces y fricciones en distintas formas de división del trabajo. Siendo esta problemática de la división del trabajo un eje clave en todo el trabajo de Durkheim, varios autores incluso han señalado la particular relación de este interés con algunas de las tesis de Marx. Pero la vecindad se restringe a un interés común, a una preocupación compartida acerca del proceso de diferenciación y complejización estructural que trae consigo todo cambio social; siendo en cambio muy distinto el tratamiento, análisis y conclusiones adoptadas por cada uno de estos autores. Dado que las perspectivas teóricas, metodológicas y valorativas son opuestas en ambos autores, la preocupación común nos marca la importancia de la problemática para la época compartida por ambos. Concibiendo al desarrollo histórico social como una creciente diferenciación de las tareas sociales, como una creciente complicación estructural y una progresiva complejidad de las formaciones de conciencia; Durkheim afirma que el creciente desarrollo de la división del trabajo da lugar a tipos de estructuras sociales que presentan la más alta forma de integración social, la solidaridad orgánica en cuyo horizonte los individuos alcanzan su máximo desarrollo personal. Central en este esquema será situar al conflicto en relación directa con el problema de la desigualdad y la estratificación social entendida como clasificación. La no correspondencia entre desigualdad natural y desigualdad social es lo que genera *el conflicto*. En cambio, cuando la desigualdad social se adecua a la desigualdad natural, no se generan relaciones conflictivas, por cuanto los individuos se integran a las relaciones sociales de manera cooperativa, al desarrollar las actividades que le corresponden según el rol indicado por la división del trabajo. Imagen nada más alejada de las nociones de explotación, dominación y lucha de clases que sostendrá su contemporáneo Marx.

Un sistema de acción unificado tanto por compartir una cultura, por consenso de valores o costumbres, o por compartir pautas de comunicación y/o organización política, está en la base conceptual de las teorías que parte de privilegiar una mirada sobre el orden. Las regularidades estructurales en las relaciones sociales (referidas a roles dominantes, grupos de status, instituciones, etc.) hacen referencia a la estática del sistema social priorizando el estudio de los procesos internos del sistema, las estrategias de definición de objetivos, los procesos de socialización y toda otra función que mantenga el equilibrio del conjunto social. Esta perspectiva deja de lado, por supuesto, toda mirada que perciba la importancia que asumen las relaciones en las que intervienen tanto los sujetos individuales, como los colectivos de clase, sean estos grupos contingentes o cristalizaciones de programas socio-históricos por medio de instituciones, asociaciones, corporaciones, etc. Tensiones y con-

tradiciones sociales, en tanto componente crítico, no resulta un argumento significativo. De esta forma, *“La sociología se convierte en crítica de la sociedad en el momento mismo en que no se limita a describir y ponderar las instituciones y los procesos sociales, sino que además los confronta con ese sustrato, la vida de aquellos a quienes se superponen las instituciones y de los cuales consisten ellas mismas, en las formas más variadas. Cuando la reflexión acerca de lo que es la sociedad pierde de vista la tensión entre instituciones y vida, y trata, por ejemplo, de resolver lo social en lo natural, no orienta un esfuerzo de liberación respecto del apremio de las instituciones, sino que, por el contrario, corrobora una segunda mitología, la ilusión idealizada de cualidades originales, que se remontaría precisamente a lo que surge a través de las instituciones sociales”* (59). (Adorno y Horkheimer, 1969:32).

Desde el enfoque de la integración funcional, los problemas del sistema social se sintetizan en el concepto de “anomia”, en tanto ausencia de normas y valores, que generarían tanto conflictos como desviaciones del equilibrio, pudiendo ser estos a su vez promotores de la anomia. La anomia implica desequilibrio o desorganización social, que se refleja en el debilitamiento del control social, en la inadecuada institucionalización de objetivos, en los medios inadecuados para alcanzar los objetivos del sistema, en la inadecuada socialización, etc. En el nivel de análisis socio-psicológico, la anomia termina en el fracaso de los individuos para satisfacer tanto sus necesidades como las de conservación del sistema social.

Las teorías asentadas en las miradas sobre el orden implican definiciones consensuales, por cuanto parten del supuesto que se afirma en el consentimiento dado por los individuos de ser parte de ese sistema social y sus reglas; e implican también criterios de adaptación socio-cultural, de salud y patología sociales, de conformidad y de desviación. Los estándares para definir la salud, son los valores y reglas consideradas legítimas en tanto evolución de las ideas modernas de contrato, individuo, consenso, goce y riqueza privada, y requisitos asociados para el logro y la conservación de los objetivos que implican el equilibrio de la sociedad vía la complementación de los intereses individuales. La desviación, es lo opuesto a la conformidad social, y significa el fracaso de los individuos para cumplir sus legítimos roles sociales; los desviados están desadaptados. Normatividad y adecuación de los sujetos a ella son, en parte, las claves de la teorización respecto del orden. Talcott Parsons, en tanto continuador y promotor del funcionalismo en el siglo XX nos los deja claramente planteado: *“El problema del orden y, por ello el de los sistemas estables de la interacción social (o lo que es igual, de la estructura social), se centra en la integración de la motivación de los actores con los criterios normativos culturales que integran el sistema de acción, en nuestro contexto interpersonalmente”* (Parsons, 1980:44).

Por su parte, en las teorías en donde el conflicto tiene un protagonismo destacado y básicamente en el materialismo histórico, se parte rechazando el modelo de orden liberal e individualista de la sociedad contemporánea. De esta manera el análisis del orden es interpretado como la estrategia de un grupo dominante, que mediante un proceso de reificación de sus propios valores y motivaciones, desarrollan toda una racionalización para lograr un control social efectivo y construir así consenso y hegemonía. Mientras para el analista del orden, la sociedad es un sistema natural, para el teórico del conflicto es una batalla política, continuamente librada entre grupos (clases) con objetivos y puntos de vista opuestos. El orden deseado, se obtiene no mediante la extensión del control social (que sería según esta visión el orden de la sociedad vigente legitimado por sus teóricos e intelectuales) sino a través de una necesaria reorganización radical de la vida social. El nuevo orden, igualitario y no basado en una concepción individualista de hombre, resultaría así de determinadas condiciones de la re-organización social y no del estado de equilibrio entre intereses y roles que llevan a la integración cultural. Este es el ideario, el cual, por el momento, ni siquiera pudo ser esbozado en el campo de lo concreto humano; y es claramente en estas décadas presentes en las cuales pareciera estar cada vez más lejos, dada la impronta fuertemente conservadora e individualista de las masas.

Para el materialismo histórico es fundamental, valga la redundancia, el análisis histórico, es decir, la interpretación y explicación de la realidad a partir de los procesos multi e interfactoriales, que producen la transformación de las relaciones sociales. El punto de partida será siempre la pregunta por la realidad, por cuanto no es posible entenderla a partir de concebirla como una serie de hechos autónomos en simple relación entre sí. Karel Kosik al teorizar sobre la totalidad se hace esta pregunta clave. ¿Qué es la realidad? Si es un complejo de hechos, de elementos simplísimos y directamente inderivables, de ello se desprende, en primer lugar, que lo concreto es el conjunto de *todos los hechos*, y, en segundo lugar, que la realidad en su concreción es esencialmente incognoscible, puesto que es posible añadir a todo fenómeno nuevas facetas y aspectos, hechos ulteriores, que fueron olvidados o aún no descubiertos, y, mediante esta adición infinita, se puede demostrar el carácter abstracto e inconcreto del conocimiento. Todo conocimiento, sea intuitivo o discursivo — escribe uno de los principales detractores contemporáneos de la filosofía de la totalidad concreta⁴ —, es

4. Kosik se refiere, en nota a pie, a Popper y su trabajo “ Misere de l’historicisme” (1956: 80). Es que Popper critica explícitamente al holismo en general y al marxismo en particular, argumentando que las teorías sociales holísticas son ambiguas en el uso de los términos que hacen referencia al todo social y que este no puede ser estudiado desde su carácter de totalidad: la ciencia es selectiva puesto que no es posible para el hombre

necesariamente conocimiento de aspectos abstractos y nunca podremos comprender la estructura «concreta» de la realidad social en sí misma” (Kosik, 1967:55) El pensamiento dialéctico claramente apunta hacia una perspectiva opuesta, concibiendo a la realidad como totalidad y entendiendo a esta como el entramado complejo de hechos interrelacionados y definidos de manera multifactorial. Así, la concepción individualista de hombre ya no es la regla a seguir, por el contrario el hombre es concebido como un ser social en el entramado de la totalidad, y todo su comportamiento, por ende, debe interpretárselo a partir de sus relaciones sociales e históricas.

Un concepto clave será el de alienación-separación, y ya no como conducta desviada en tanto alejamiento de los individuos de las normas de equilibrio, sino como resultado de los procesos de dominación social, es decir como separación de la naturaleza universal del hombre respecto de un estado de cosas deseado en donde igualdad y libertad no se reduzcan solo al plano de los derechos sino en sentido integral. El cambio entonces se hace necesario en tanto respuesta superadora de la alienación. Los conceptos de desorganización y desviación carecen de significado real dentro del vocabulario de conflicto; forman parte, por el contrario del vocabulario de las teorías del orden donde tienen connotaciones negativas como conceptos opuestos a los valores de equilibrio, disciplina social y estabilidad. Dentro del marco teórico del conflicto, la sociedad prescripta viene a ser la sociedad deseada, la que debe alcanzarse, lo que, en última instancia, es un problema práctico a ser resuelto en la lucha por superar la alienación. Lucha que está en proceso y que solo terminará en una sociedad igualitaria, sin clases sociales. La alienación en la modernidad capitalista debe entenderse, en parte importante, como la puja interna de una de sus grandes contradicciones. Me refiero a aquella que remite a la anulación de los valores humanos de solidaridad (que estuvieron más visiblemente presentes en ciertos componentes de la Revolución Francesa, por ejemplo) en pos de la mercantilización individualista de la vida, que se proyecta con más fuerza todavía en estas últimas décadas a partir del credo neoliberal que permea todas las relaciones sociales del presente.

De lo que se trata es de conceptualizar y organizar, para liberar y cambiar la sociedad, más que adaptar prácticas existentes e hipotéticas exigencias para el mantenimiento del orden social. Los problemas sociales y el cambio social surgen como resultado de la existencia de prácticas explotadoras y alienantes de los grupos dominantes: son respuestas a la discrepancia entre lo que es (sociedad individualista moderna) y lo que está (estaría) en proceso de transformación para ser. En consecuencia, los problemas sociales no reflejan los

construir una teoría que contemple todos los aspectos del mundo

problemas administrativos del sistema social ni el fracaso de los individuos para desempeñar sus roles dentro del sistema, como lo supone la perspectiva del orden, sino que constituyen las fricciones sociales resultantes del proceso de imposición de unos por sobre los otros, de tal manera de satisfacer desigualmente las necesidades de los hombres, que en esencia serían igualitarias, para intentar legitimar ese estado de cosas donde prima la desigualdad.

Las teorías interpretativas, más específicamente Max Weber, aunque también Georg Simmel, guardan un lugar particular respecto del orden y el conflicto. Por un lado mantiene una equidistancia respecto a las consideraciones anteriores en torno a alinearse en una perspectiva centrada en el orden o el conflicto, pero, por otro lado y por cuanto de ninguna manera realizan una denuncia de la explotación existente en la sociedad de clases capitalistas, guardan entonces cierta equivalencia con el funcionalismo en el sentido de preocuparse por caracterizar las condiciones de existencia en la modernidad y de preservar su integridad. El diferencial de mirada y su imposibilidad de encasillarlo en la dicotomía de arriba, radica básicamente en que el eje de su objeto de estudio será la acción social, conducta seguida por un sujeto o sujetos en relación a otro y vinculada siempre con un sentido subjetivo. La regularidad de las acciones sociales estará definidas por el tipo de acción, siendo las acciones racionales, para Weber, características de la sociedad moderna, aquellas que tendrán un tratamiento especial. Y esta regularidad se vincula con la posibilidad del sostenimiento de un orden social, el cual se asentará básicamente sobre la creencia en la legitimidad del mismo, lo que nos vuelve sobre el criterio del sentido subjetivo de la acción. *“La acción y, en especial la social y también singularmente la relación social, puede orientarse, por el lado de sus partícipes, en la representación de la existencia de un orden legítimo. La probabilidad de que esto ocurra, de hecho se llama <validez> del orden en cuestión”* (Weber, 1974:25). Para Weber la legitimidad en la Modernidad tiene que ver con la dominación burocrática – legal, por la cual la acción regular es la acción racional con arreglo a fines, es decir, un tipo de acción en la cual cada uno “persigue fines e intereses individuales”. Weber distingue los conceptos de dominación y poder. El concepto de poder *“significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”* (Op. Cit.). Por *“dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”*. Lo distintivo de la dominación frente al poder es que la misma es legítima, es decir, los mandatos se aceptan como válidos. Vinculando acción con dominación, en la modernidad surge necesariamente un tipo de dominación particular que es la dominación burocrática con fundamento precisamente racional, cuya legitimidad se construye sobre la creencia que la legalidad de las ordenaciones estatuidas establecen un

canon de organización aceptado, y es esta aceptación compartida respecto a los derechos de mando, lo que refrenda el ejercicio de la autoridad (autoridad legal). En la dominación burocrática entonces, se cree en la legitimidad del derecho positivo, lo cual implica además una serie de responsabilidades, de tal manera que los fines e intereses individuales que cada sujeto persigue, lo debe hacer en el marco que fija la ley. Es así como se alcanza el orden de la sociedad moderna de mercado. Es decir, de lo que se trata es de establecer los mecanismos por los cuales los sujetos individuales respetarán determinado estado de cosas, pero la razón no se debe a causales estructurales sino a la coincidencia expandida a todos o la mayoría de los sujetos, de tal manera que de ahí se genera un orden. Cuando las coincidencias subjetivas se alteren y modifiquen, ese orden por consiguiente, entrará en crisis. Este análisis objetivamente neutral de la teorización interpretativista, tendría su correlato, pero anclado en una crítica dialéctica –lo que provoca un giro de 180º-, en la noción de hegemonía introducida primordialmente por Gramsci, y que desarrollaré en capítulos siguientes.

Pero orden para Weber no implica en absoluto ausencia de conflicto, el propio carácter individualista de hombre es lo que definirá siempre la posibilidad del conflicto y la ley quien lo regulará. En la propia definición de poder, incluye Weber un elemento de violencia y de posibilidad de conflicto, por cuanto el que recibe la orden puede no cumplirla. Por lo tanto, en estas perspectivas individualistas, que incluye a Simmel, el conflicto es un material habitual que existen en toda sociedad, pero es un conflicto de valores e intereses a nivel individual y que se transforma en social en cuanto varios o muchos sujetos comparten un determinado estado de ánimo o mirada sobre la realidad, contrapuesta a la de otros. De esta manera, como el orden no es estructural, el conflicto tampoco.

Esta concepción weberiana de fuerte raigambre en el sujeto y sus valoraciones subjetivas nos habla también de una mirada pluralista en cuanto a intereses y subjetividades, admitiendo que cada uno elige entre dioses y demonios; *“la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro”* (Weber, 2001:224).

Para Weber entonces, la sociedad se presenta conformada por individuos con distintas visiones del mundo, muchas veces irreconciliables entre sí, con distintas visiones acerca de lo que es bueno y lo que es malo. Allí es donde pueden surgir los conflictos; es decir que desde esta perspectiva el conflicto constituye una posibilidad latente en toda relación social. Entonces, la pregunta referida a la existencia de un orden social en el marco de una plu-

ralidad de intereses y cosmovisiones en conflicto, constituye un elemento fundamental a la hora de introducir el conflicto en la teoría interpretativa. Y es la dominación burocrática legal lo que hace esto posible. Pues este modelo de dominación haría que todos los integrantes de la sociedad respeten el derecho formal y asuman las responsabilidades, sin violar los derechos de los otros, y permitiendo al mismo tiempo perseguir los intereses individuales. El conflicto se desencadena al faltar los individuos a sus obligaciones para con los otros y avasallar lo establecido legalmente. Además, y tal cual lo establece el canon liberal clásico, este orden político y social legítimo permite que cada cual viva de acuerdo a sus *axiomas últimos de fe*, dado que no le compete al Estado entrometerse en cuestiones morales, siempre y cuando las propias creencias no vayan en contra del orden legítimo –que no se preocupa por la desigualdad- y en contra de los derechos de los otros –derechos que no interpelan ni la idea de alienación, ni la de explotación-.

Es entonces que las teorías que se inscriben en el individualismo metodológico para estudiar la conflictividad, parten de los supuestos arriba explicados. Desde ahí se sustancializa la acción colectiva y el centro de la escena es ocupado por la categoría movimiento social (que reemplaza cualquier connotación posible de clase), convirtiéndola en un sujeto colectivo particularizado con límites precisos y bien demarcados. De esta forma, se constituye en un instrumento alternativo que se asienta en el conflicto de forma contingente, asumiendo que las desigualdades son determinaciones inherentes a toda sociedad, a diferencia de una mirada más dialéctica que lo visualiza en tanto antagonismo estructurante, en donde las desigualdades son generadas y procesadas a través de mecanismos de dominación y explotación social. Esta sustancialización de la acción colectiva y el movimiento social se enmarca en la tendencia de las perspectivas dominantes en donde el proceso social no es el eje, sino serán las identidades aquellas instancias que se especifican y permanecen. Es muy característico dentro del individualismo metodológico tratar de definir qué es y que no es un movimiento social, en lugar de identificar a la conflictividad como proceso, y recién ahí entender cuáles sujetos colectivos se van constituyendo y transformándose. Podríamos decir entonces que se establece una necesidad de reconocer e identificar “especies sociales” (sujetos sociales), en el proceso que podríamos justamente llamar de “especiación sociológica”. Es decir, el intento por delimitar entidades autónomas y diferenciables que mantienen su “acervo” sociológico a través de las generaciones, produciendo así mecanismos de aislamiento social⁵ (un

5. Las especies son poblaciones naturales, que comparten una serie de rasgos distintivos, que son capaces de reproducirse entre sí de forma efectiva o potencial, y que evolucionan de forma separada. La especiación se puede considerar como el proceso evolutivo

movimiento social, por ejemplo, posee sus características distintivas que lo diferencian ontológicamente de un partido político, de un grupo de interés o de una asociación espontánea)⁶. Cada movimiento social sería entendido en sí mismo y por sí mismo (más allá del proceso histórico que lo genera, lo transforma y lo amalgama dialécticamente), y lo importante entonces a explicar es cómo logran las individualidades mantenerse juntas conformando así un sujeto colectivo que protesta y se moviliza, dado el supuesto de considerar al humano desde una lógica individualista, ya sea que la sociedad sea considerada el resultado de la sumatoria de las interacciones o una realidad que tienen entidad por sí misma imponiéndose así a los individuos.

1.5 La dialéctica totalidad-singularidad

Visto el debate y los planteos iniciales en las ciencias sociales contemporáneas y luego su vinculación con las nociones de orden y/o conflicto, todo básicamente centrado en los tres paradigmas y sus autores clásicos, será importante ahora cerrar este capítulo con una discusión un tanto más de fondo sobre la noción de totalidad. Para esto será bueno reforzar primero el rechazo al que se ve sometida por las concepciones individualistas, para luego iniciar el planteo respecto no solo a la posibilidad, sino sobre todo a la necesidad de un análisis dialéctico que, partiendo de la totalidad, se incorpore la miradas sobre la singularidad, por cuanto cada una de las concepciones remite indefectiblemente a la otra. El siguiente punto a clarificar, será en qué medida ocurre esto y bajo qué características en unos casos o en otros.

Por lo esbozado más arriba, queda claro entonces que las ciencias sociales nacen a partir del debate alrededor de la totalidad o la singularidad, de la discusión de la relación individuo-sociedad, y el conflicto/orden son vistos palmariamente dentro de esta controversia.

Las sociologías de Weber y Simmel son entendidas en el marco del llamado individualismo metodológico, el cual toma abiertamente partido por la mirada desde la singularidad, descartando casi de plano toda idea de totalidad.

por medio del cual se produce la formación de nuevas especies, a partir del establecimiento de barreras de flujo genético entre poblaciones como consecuencia del desarrollo de mecanismos de aislamiento reproductivo (imposibilidad de dar descendencia fértil). Cada especie así tendrá su acervo genético que la diferencia y la aísla de otra (Mayr, 1942, Dobzhansky et al, 1980).

6. Como ejemplo valen estos escritos emblemáticos, preocupados precisamente en diferenciar al movimiento social como sujeto social con identidad propia: Eyerman & Jamison, 1991; Riechman y Fernández Buey, 1995; Diani, 1992; Perez Ledesma, 1994; Raschke, 1994; Giarraca, 2006; Savampa, 2003; etc.

Si bien el término preciso “individualismo metodológico” no aparece como tal en la obra de estos autores, todos sus intérpretes no dudan en declarar su adhesión a este precepto. Es más, lo consideran a la vez tanto un seguidor de la base filosófica de más larga data, como un pionero de este criterio socio-epistemológico, enfrentado así tanto a la lectura marxista por su traslación a la tradición política socialdemócrata de la Alemania, como a la lectura positivista, antagonista del historicismo y que buscaba una epistemología para las ciencias sociales en tanto calco de los criterios de la ciencias naturales (Portantiero y de Ípola, 1987; Naishtat, 1998). Ya Weber en un escrito de 1903, “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía”, marca claramente su posición distanciándose de lo que él denomina “teóricos de las clases” así como de toda mirada sobre la totalidad, es decir de toda perspectiva holística. *“No se realiza ninguna distinción de principio entre las acciones de un individuo y las de muchos individuos: ojalá que el viejo y ridículo prejuicio de los naturalistas diletantes, según el cual los ‘fenómenos de masa’, cuando son considerados como causas o como efectos históricos en un contexto dado, serían ‘objetivamente’ menos ‘individuales’ que las acciones de los ‘héroes’, no permanezca ya por mucho tiempo en la cabeza de los sociólogos...”*; para continuar en nota a pie: *“El hecho de que aquello que es, en general, igual en una pluralidad de individuos concurrentes, constituya un ‘fenómeno de masa’, no impide que su significado histórico se cifre en el contenido individual en las causas individuales, en los efectos individuales de aquello que es común a esta pluralidad (por ejemplo, una concreta idea religiosa o una constelación concreta de intereses económicos). Sólo los objetos reales, es decir, concretos, en su forma individual, son causas reales, y esto es lo que la historia investiga”*. Y retomando su categoría clave para el análisis sociológico como es el de acción social (equivalente, como ya dije, en buena parte a la acción recíproca de Simmel) Weber ya no nos deja dudas al afirmar que toda estructura social de conformación colectiva, Estado, nación, familia, ejército, etc., no pueden ser otra cosa que *“...desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido”* (Weber, 1974:12)⁷. Aquí se ve otra vez de manera notoria el gran distanciamiento existente en la posición individualista, respecto de toda concepción social que gira alrededor de la totalidad, incluida obviamente toda la obra de Marx.

Al respecto de Marx y sus diferencias con Weber, algunos analistas afirman que el primero a diferencia de Weber, *“declara en los Grundrisse que ‘una sociedad no está compuesta de individuos’, y en las Notas sobre Wagner, que su método*

7. Este planteo ya lo manifiesta previamente en su trabajo de 1913: “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (Weber, 1990), y es notablemente destacada por Duek e Inda en su trabajo de 2005.

analítico ‘...no arranca del hombre, sino de un periodo social concreto...’. Para la teoría marxista, la acción humana, el comportamiento de los hombres, es producto de su inserción en una estructura social y sus prácticas económicas, políticas e ideológicas. Por eso Marx no parte del hombre sino de las relaciones sociales del modo de producción, que están ‘...sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes...’. Marx considera a los hombres como ‘soportes’ de una relación en la cual participan, no como ‘sujetos en un contrato libre’, sino como prisioneros. Se interesa por las ‘leyes inmanentes de la producción capitalista’, que ‘...se imponen como otras tantas leyes imperativas de la concurrencia y ...’ se revelan a la conciencia del capitalista individual como motivos propulsores...’. Para Marx, los procesos sociales no comienzan con la proyección subjetiva de un sentido por parte de los hombres individuales y, en consecuencia, la acción no puede ser jamás el punto de partida para una explicación de los fenómenos sociales”. Claramente estas citas de Celia Duek (2009) y referencias previas de la misma Duek junto a Graciela Inda (2005) denotan a un Marx en las antípodas de Weber.

No cabe ninguna duda respecto a los posicionamientos opuestos, pero por mi parte me gustaría matizar en algún sentido la negativa de Marx a considerar a la acción del individuo, por aquello que definimos más arriba, que el iniciador de las ideas comunistas modernas considera al hombre como un ser social. Si bien, con su énfasis en las relaciones económico-materiales, claramente deja constancia en los Grundrisse que, “Individuos que producen en sociedad, o sea, la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales no expresan en modo alguno, como creen los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Éste es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de sus lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito” (Marx, 2001:3). Su objetivo era discutir con el liberalismo económico, y también político, claros exponentes en su época de la posición más contundentemente individualista. Para estos, la sociedad mayoritariamente es entendida como un agregado de individuos, podríamos decir, paradójicamente, que sería una “totalidad” que surge como mera agregación

de individuos cuya identidad sería independiente del conjunto al cual pertenecen. De aquí la necesidad del mercado y la democracia representativa como mecanismos reguladores, que representan la ordenación de la competencia y la organización de la cooperación en donde estas no serían sino el resultado de decisiones voluntarias de individuos aislados/autónomos que se encuentran en múltiples formas de relación social a partir de la confluencia contingente de sus intereses egoístas.

Pero para Marx, todo hombre, con su accionar individual, es, en tanto “es con los demás” y lo que hace con los demás. El hombre es por lo tanto un ser social, un ser en colectividad, un ser en relación con los demás de lo cual no puede abstraerse, siendo por lo tanto también un resultado de esa relación. Pero a su vez, Marx destaca en ciertos pasajes –por cierto, no mayoritario– que el hombre también se construye a partir de una disposición histórico-social, por cuanto su capacidad de aprendizaje está asociada con su capacidad de transmitir lo aprendido de generación en generación, cualidad que distingue al humano de todo otro primate. Podemos entonces rastrear en Marx, que el hombre en sociedad tiene la capacidad de adquirir los conocimientos y capacidades tanto técnicas, como expresivas y organizativas, de aquellos que lo preceden, incorporándolas a su propia existencia y comenzando desde ahí para seguir acumulando experiencia y saber. Es así que individuo y sociedad no son entidades individualizadas de manera autónoma una respecto de la otra. Individuo y sociedad se construyen a partir de una relación dialéctica y esta relación dialéctica es lo que define al hombre en su especificidad y particularidad. *“El hombre es, en el sentido más literal, un zóon politikon; no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad”* (Marx, 2001: 4). Es tan determinante para Marx esta dependencia individuo-sociedad que le resultará inadmisibles el solo pensar, tal el liberalismo o cualquier otro individualismo, en una existencia de cada uno por separado. Para Marx, no existe humanidad en la cual los individuos puedan existir independientemente de la sociedad que los forma y constituye, y en la cual ellos son artífices de la producción de su propia vida. Es entonces que... *la producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad —hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje— no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí.* (Marx, 2009:4).

Ese ser social para Marx es también un ser que se define por lo que hace, no se trata por lo tanto de un hombre contemplativo, primariamente pensante, tópico que constituye su discusión con toda perspectiva idealista. El humano se distingue por su actividad libre y consciente –respecto de otros seres

vivos-, por cuanto esa actividad, que es vida, es objeto de su voluntad, por lo cual no puede asociarse producción a mera subsistencia. El hombre tiene la capacidad de crear mundo, a partir de transformarlo libre y conscientemente, y esta creación esta indefectiblemente ligada a la invención de sí mismo.

De aquí, parto sosteniendo que el hombre en tanto sujeto, es en sí mismo, pero es también y fundamentalmente en tanto integrante de los procesos de estructuración social. Y ninguna de los dos procesos se dan de forma independiente uno del otro. Esto implica, en consecuencia, que la ecuación individuo-sociedad no aparece como una oposición en tanto imagen espejular contraria. Sino que debemos reflexionar en una dimensión diferente, en la cual no se descarta al individuo a pesar de partir de la totalidad. La concepción tanto de individuo como de sociedad, se debe plantear de manera dialéctica, y por lo tanto, ya no como entidades contrapuestas e irreconciliables; tal la perspectiva individualista y del amplio andamiaje ortodoxo del marxismo. Y prueba esto, la serie de producción que partiendo de estas premisas más plenas y exhaustivas de Marx, intenta modelar hasta el presente una lectura de lo social desde una mirada dialéctica, que, sin nunca dejar de ver la totalidad, el plano de lo individual siempre está incluido. Y este hombre no es solo hombre que hace y siente, sino también un hombre que se compromete con su futuro y el de la sociedad, por cuanto el plano político es un componente fundamental, negado por muchas concepciones teóricas modernas que ven al hombre ensimismado, encerrado en sus propios y singulares provechos. *“Hay que concebir al hombre como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa. Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa fortalecerse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. [...] Por ello se puede decir que el hombre es esencialmente ‘político’, puesto que la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los demás hombres realiza su ‘humanidad’, su ‘naturaleza humana”* (Gramsci, 1975:43).

Estamos entonces aquí ante la presencia de la dialéctica totalidad-singularidad, la cual es el punto de partida de este libro. Es que *“La sociedad es un proceso total, en el que los hombres abarcados, guiados y configurados por la objetividad reinfluyen a su vez sobre aquella”* (Adorno, 1973:137).

Pero volviendo a Marx y sin perjuicio de lo ya dicho, cabe destacar que la lectura del hombre como ser social y en consecuencia de la dialéctica individuo-sociedad y singularidad-totalidad, aparece mucho menos explícitamente, que aquella otra lectura –infinitamente más rescatada y seguida-, en donde claramente destaca las formaciones estructurales, como las destacadas por Duek e Inda. Este debate no es nuevo y está largamente planteado en la discusión abierta entre el supuesto joven Marx y el viejo Marx, cuestión que

no me parece relevante aquí, pero dejar de mencionar su larga existencia sería un olvido no deseado. Ahora bien, la discusión sobre lo objetivo y lo subjetivo, sobre el individuo y la sociedad, está presente, en diferentes formas, en toda la historia del pensamiento y explícitamente aparece formulado así en los últimos siglos con la constitución moderna del pensamiento occidental. Es entonces que me permito rescatar una afirmación de Eric Hobsbawm, que el usara para criticar a las posiciones “voluntaristas”, pero que me sirve aquí para resaltar tanto a los diferentes protagonistas como a la dimensión que representan. Decía Hobsbawm, *“la importancia evidente de los actores en el drama (...) no significa que sean el dramaturgo, el productor y el escenógrafo”* –rematando con, *“las teorías que exageran los elementos voluntaristas o subjetivos de la revolución deben tratarse con cautela”*- (Hobsbawm, 1975:10). Por un lado la fundamental distinción de los sujetos que equivale a intentar entender el papel de cada uno en el drama teatral, sin caer en una sesgada exageración, y que el juego metafórico nos permite trasladar el planteo a lo social. Pero por otro, la integración tanto de la estructura del drama teatral representada por dramaturgo, productor y escenógrafo junto al papel de los actores en tanto sujetos. La crítica, claramente acertada, de Hobsbawm al voluntarismo, la podemos extender sin dudar también al estructuralismo, en tanto miradas sesgadas y unilaterales. Vale quedarnos entonces, con el esquema de correlación estructura-sujeto como necesario e indispensable para la prosecución de la dinámica histórica. En este sentido, el también historiador Gordon Wood ha sostenido que, *“No es que los motivos de los hombres carezcan de importancia; en realidad, forjan los acontecimientos, incluso las revoluciones; más los propósitos de los hombres, especialmente en una revolución, son tantos y tan variados, tan contradictorios que su compleja interacción produce resultados que nadie intentó ni pudo siquiera prever. Son esta interacción y estos resultados a los que se refieren los historiadores recientes cuando hablan con tanto desdén de aquellos factores ‘determinantes subyacentes’ y de aquellas ‘fuerzas impersonales inexorables’ que influyen en la Revolución. Toda explicación histórica que no tome en cuenta estas ‘fuerzas’, que, en otras palabras, simplemente se base en el entendimiento de las intenciones conscientes de los autores, quedará así limitada”* (Wood, 1973:129). Se destaca otra vez la importancia de nunca dejar de lado las fuerzas impersonales para al mismo tiempo también considerar el despliegue de los sujetos en todo acontecimiento social. De lo que se trata entonces, es de la nada fácil tarea de mirar dialécticamente las relaciones sociales, identificando las fuerzas impersonales así como los sujetos, sabiendo interpretar en cada caso el papel jugado por cada una y la jerarquía que ocuparía en la explicación de los hechos, que nunca serán fenómenos aislados sino partes interrelacionadas de una totalidad que existe, y que como tal nos es vedada a su conocimiento

íntegro por nuestras claras limitaciones humanas⁸.

De lo que se trata entonces es rescatar todos los planteos dialécticos, que mayoritariamente han estado presentes en Marx y el marxismo no mecanicista, de tal manera de poder mantener un diálogo altamente fructífero con categorías de otros posicionamientos teóricos, para al mismo tiempo nunca dejar de ser crítico con aquellas miradas que apuntan más a la estructuralización de las relaciones sociales y que no dejan lugar a la acción de los sujetos, a sus subjetividades y sus sentidos, sin que para nada esto implique caer en una mirada individualista. *“El marxismo del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. No es el marxismo en cada país como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios, de secuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades”* (Mariátegui, 1927:137)

Por el contrario, todo reduccionismo restringe la perspectiva, tanto si la reducción es hacia posiciones estructurizantes o hacia lecturas individualistas. Este último, muy presente en la actualidad bajo el concepto preciso de individualismo metodológico tiene su gestación en la Escuela Austríaca y su apelación a la praxeología en tanto metodología que sustenta sus conclusiones en teoría económica, considerándose a Ludwig von Mises el precursor de dicha escuela. La praxeología busca estudiar la estructura lógica de la acción humana consciente de forma apriorística, es decir con independencia de conocimiento adquirido por la experiencia. En este sentido comparte con el comprensivismo sociológico el principio del individualismo metodológico. El primer postulado de la praxeología es que el ser humano es un ser de racionalidad perfecta. La praxeología centra su atención en el individuo que actúa, obteniendo de esta afirmación axiomas o principios elementales, inmutables e incuestionables, con los cuales analizar el proceso de la acción del humano. El análisis comienza con las apreciaciones y aspiraciones del consumidor, quien supuestamente operaría basándose en su propia (y siempre mutable) escala de valores. Combinando y entrelazando las escalas de valores de todas las personas se generaría el total de la oferta y la demanda económica (valoración subjetiva). Vemos claramente como lo social, lo colectivo es simple y llanamente el resultado de la sumatoria de las acciones y valoraciones individuales.

Pero si los puntos de vista de la singularidad, es decir del individualismo tienen sentido es porque se enfrentan como perspectivas antagónicas a

8. Un análisis actual más que relevante a partir de una lectura directa desde Marx, es aquel desarrollado por Nievas al estudiar la lucha de clases en relación al sujeto, la estructura y la política (2016:187-208)

las miradas desde la estructura. La necesidad de la argumentación de cada una de ellas, además del propio sentido de la explicación, está en oponer o proponer una perspectiva superadora frente a la otra. Es entonces que será relevante ahora detenerme en los criterios que suponen un enfoque desde la totalidad, que es mucho más que una lectura estructuralista. A priori es fácil distinguir entre una totalidad invariable, cerrada, en donde los componentes y sus relaciones se sitúan en una realidad estática en donde por lo tanto el cambio y la transformación no son la regla, tal ocurre como principio tanto en las teorizaciones del funcional-estructuralismo como del marxismo ortodoxo. En el primero, donde la noción de sistema o función gobierna e impone sus leyes a todos los componentes, y en el segundo donde la dialéctica ha quedado relegada y el reduccionismo economicista y obrerista ha obturado toda lectura por fuera de un materialismo cuasi vulgar. Por el contrario, también podemos pensar en una totalidad abierta, dinámica, en donde la transformación de sus componentes y del todo guía sus características en constante devenir. Este sería el imperio de la dialéctica cuyas relaciones entre el todo y los componentes vitalizan la realidad y nos permiten a su vez una lectura compleja y completa de las diferentes dimensiones y planos en los que aquella tiene lugar. Lefebvre (1955) nos agrega que una totalidad cerrada excluye otras totalidades o bien considera solo una en perjuicio de la otra, y por el contrario una totalidad abierta puede envolver otras totalidades igualmente abiertas. A saber, la totalidad no es la simple sumatorio de todos los hechos, concepción que es utilizada por muchos detractores para invalidarla heurística y metodológicamente, por cuanto sería algo inalcanzable. Es que todos los hechos por principio nunca pueden obviamente ser abarcados por el conocimiento humano, dado que siempre se agregarán nuevas circunstancias, coyunturas, hechos, aspectos, características, cosas, relaciones, procesos, etc. El concebir la categoría “todos los hechos” lleva implícito la consideración de los hechos como fenómenos autónomos que pueden explicarse por sí mismos, al contrario de entenderlos a partir de la relación de los componentes con el todo, y, por ejemplo, de sus dimensiones genético-dinámicas y su dimensión vertical, en el sentido de la dialéctica del fenómeno con la esencia. Esto último se verifica notoriamente en el intercambio de mercancías en toda sociedad capitalista que en tanto fenómeno solo se presenta como una relación simple entre compradores y vendedores, pero que de hecho esconde su carácter esencial en tanto relación de explotación; o por ejemplo también las circunstancias de presentación de la realidad por un medio de comunicación como la verdad, cuando en esencia solo esconde una interpretación particular y sesgada de un factor de poder.

Es entonces, que en realidad la libertad y la igualdad tanto del intercambio

de mercancías como de la libertad de expresión no son sino formas fetichizadas de razones más profundas, pero ocultas en su apariencia fenoménica, ligadas paradójicamente a sus contrarios, dado que, la explotación y la dominación son los promotores reales, aunque más recónditos, de las relaciones en la sociedad moderna y capitalista.

Es entonces, que hablar de totalidad implica hablar de un entero mundo de vida compleja y dialécticamente configurado. Comprender la totalidad entonces significa comprender este complejo de relaciones en donde ya no importa ni tener ni realizar una exacta colección de todos los hechos. *“Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo... Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho, o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”* (Kosik, 1967: 55).

La noción de totalidad es obviamente un concepto que forma parte de la filosofía misma como el pensamiento primero de la existencia. Y será obviamente en el pensamiento griego donde podemos encontrar las primeras referencias a la totalidad. Demócrito, que parte del arjé o átomo como principio constitutivo del universo, afirmaba, en su tesis materialista, que toda realidad es un compuesto material fruto de la unión de átomos, y explicaba que tanto lo que es como lo que no es, lo sólido y lo vacío, existen igualmente y uno dependiendo del otro. En esta clara postura monista, el ser humano es puramente materia, y por tanto no existe inmortalidad del alma. Es que para el monismo, solo existe, en última instancia, una sola sustancia primaria, en el universo. El monismo, contrario al dualismo, está así indefectiblemente atado a una mirada de la totalidad, es decir holista de la existencia. En este derrotero, encontraremos en Heráclito las referencias a características contradictorias de unidad y multiplicidad, movilidad y profundidad, cambios y leyes, según la obra clásica de Clemente de Alejandría, *“El mundo, uno y todo, no ha sido creado por ningún Dios, ni por ningún hombre, sino que ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se enciende según una ley y se extingue según otra”* (Stromata, tomo V). Platón, haciendo referencia a Parménides, entiende a la totalidad como *“incognoscible, alógica, indeterminable, y por eso solo puede accederse a ella por medio de la imagen”* (citado en Másmela, 1997). Aristóteles por su parte, parte del axioma de que el todo es más que la suma

de sus partes lo que guiará su concepción del hombre como animal político y social. Así lo trazó en su explicación referida al origen de la Polis. El hombre como ser gregario, orienta sus prácticas siempre en relación con los demás, de tal manera que sus características específicas así están definidas. Esto implica que no puede bastarse por sí mismo sino en el marco siempre de una comunidad. Su capacidad para distinguir “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores” (Aristóteles, 2000:10), así como el lenguaje, la desarrolla siempre en un espacio de convivencia comunitaria, no pudiendo concebirse entonces la idea del hombre aislado. Luego del clasicismo, la noción de totalidad alcanza en el medioevo una dimensión totalmente religiosa, pasando a ser los humanos no más que un rebaño bajo la tutela del Dios todopoderoso. En este rebaño la individualidad no solo no será relevante por sí misma sino que además queda desdibujada ante el papel secundaria que tiene la vida material. De aquí puede entenderse, la reacción individualista que supuso el origen de la modernidad.

Ya en los albores de la modernidad, Spinoza por su parte, en su discusión con el dualismo cartesiano a partir de su “Ética demostrada según el orden geométrico” de 1677, retoma las perspectivas holistas de totalidad con su clásica fórmula “*Deus, vive Substantia, sive Natura*”, por la que nos está diciendo que Dios es la Naturaleza, la Naturaleza es un Todo, una sola Substantia. Las cosas no son sino partes “inmanentes” del Todo. Y esta Substantia (o Naturaleza) es activa y creadora por lo que la dota de movimiento, de tal manera de ya no necesitar un impulso externo como Dios en tanto ente diferente, tal el esquema de Descartes. De ahí su apelación a una noción largamente tratada en la filosofía, me refiero a la noción de conatus, que en Spinoza aparece muchas veces como apetito o voluntad. Se refiere entonces a una *ontología de la potencialidad universal*, por cuanto todo tiene potencia de perseverar en su ser. Es que el ser es perseverancia. Así lo deja claramente planteado en sus célebres pasajes de la parte III de su Ética: “...y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia (por la Proposición 4 de esta Parte), sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia (por la Proposición anterior), y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser” (proposición 6); “...por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es (por la Proposición 6 de esta Parte), la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma” (proposición 7). Resistencia, persistencia e insistencia en su permanencia es lo caracteriza al ser; el ser es porque se preserva en su ser. Queda claro entonces que el ser de ninguna manera necesita un impulso externo para existir ni para que lo justifique y legitime.

Spinoza se sitúa, por lo tanto, lejos entonces del dualismo cartesiano que separa en materia y espíritu, en cuerpo y mente, entre el creador y lo creado. Spinoza nos plantea que estamos compuestos por una sola sustancia que es Dios (un Dios que es Naturaleza, o sea en la antípoda del Dios cristiano), de la cual solo conocemos dos atributos, la extensión y el pensamiento. Son dos atributos de la misma realidad, de ahí la noción de monismo. Cuerpo y mente son dos aspectos de una misma cosa. Un monismo entonces que remite al pensamiento holista y por lo tanto a la idea de totalidad. Es que para comprender auténticamente la realidad será necesario poder captar la unidad de este “todo”. Y en este comprender, las ideas en tanto atributo del pensamiento han de conjugarse con la extensión en tanto atributo de las cosas u objetos físicos. De esta forma no hay dualismo, y la totalidad es aprehendida en su completud. En otra tendencia, el materialismo monista de Demócrito se renueva y fortalece a lo largo del iluminismo, a través de filósofos como D’Holbach, Diderot y La Mettrie. Este último escribió el *Hombre Máquina*, libro en el que plantea que el alma es una parte material del cuerpo identificada con el cerebro. Así, somos máquinas muy complejas que no necesitan dirección externa (alma) para realizar sus funciones, definiendo así un claro materialismo mecanicista, opuesto de cualquier interpretación dialéctica, pero que paradójicamente será retomado por las tendencias economicistas del marxismo. Kant, por su parte, nos dice que no podemos tener propiamente un conocimiento de la totalidad, y ubica la idea de totalidad en la razón por cuanto la unidad del sistema exige la idea de totalidad.

Hegel en cambio, será de los filósofos modernos y contemporáneos, quien vuelva a instalar la noción de totalidad en el centro del debate y del análisis de la existencia. Será a partir de la dialéctica, que entendemos la propuesta de aprehender cada fenómeno desde su inmediata singularidad, para al mismo tiempo trascenderlo más allá de si mismo siguiendo su propio derrotero, cuando desde si mismo se contradice inmanentemente en su apariencia inmediata y aislada. Porque cada cosa es en cuanto es en el todo, así “lo verdadero es el todo” (Hegel, 2008:16) que significa que cualquier fenómeno no puede comprenderse al margen de su devenir en contradicción, que niega su aislamiento y completa su particularidad. Condición que se cumple cuando la necesidad interna del fenómeno se explica a su vez, como la necesidad del proceso más abarcador, del contexto universal o totalidad, a partir de la cual inscribe su especificación. “...la dialéctica es la plena captación por el pensamiento de toda la efervescencia tumultuosa de la materia, el ascenso de la vida, la epopeya de la evolución, interrumpida de pronto por catástrofes; todo el drama cósmico, en fin. “La verdad está en la totalidad”, dice Hegel. Es decir, la idea verdadera es superación de las verdades limitadas y parciales, que se transforman en errores al consi-

derarlas inmóviles. Sólo la captación de la totalidad, donde se unen lo idéntico y lo distinto, la quietud y el movimiento, lo uno y lo múltiple –es decir, sólo la captación de lo concreto–, sólo eso nos muestra la verdad. En estas fórmulas –que no son fórmulas, sino la síntesis de toda la prodigiosa evolución del pensamiento humano– se contiene todo el pensamiento dialéctico y esta es la genial aportación de Hegel al pensamiento humano” (Peña, 2007:56). Diferencias, oposiciones, contradicciones y antagonismos se superponen y suceden, se reúnen construyendo la totalidad; y así los debe reunir el pensamiento reconstituyendo el todo, en el seno del cual se mantiene el conflicto dialéctico de los componentes. Es así que las contradicciones y conflictos, más superficiales o profundos, no pueden ser disimulados por la unidad, sino que hacen de la unidad una instancia más rica y compleja. Pero si aislamos la unidad como único existente, solo la estamos componiendo en tanto apariencia. Y al mismo tiempo, la contradicción no puede erigirse como existir supremo y por esto disimular la unidad. Las dos cualidades constituyen la totalidad. La dialéctica expone al mismo tiempo el amparo de lo singular, lo empírico; y del concepto universal, de la totalidad. Pero este andamiaje nunca se hace mediante la apelación a un término medio que termina forzando la particularidad al llevarla fuera de su determinación singular por medio de un artificio teórico, así como tampoco a partir de ficcionar el entramado de construcción de lo universal simplificando su complejidad. De lo que se trata, es de mantener las propiedades de cada una de las tendencias en el proceso contradictorio de los opuestos, planteamiento este, de difícil encrucijada, pues rompe con el predominante principio de identidad. Desde esta premisa, para conocer será necesario partir de la unidad de los aspectos contradictorios del universo: lo fenoménico y lo esencial, lo singular y lo total, íntima y dialécticamente amalgamados. El análisis rompe y separa la totalidad para enseguida reencontrarla de tal manera que el método dialéctico de conocimiento, aprehende y reproduce la dialéctica de la existencia. Imposible proceder de otra forma para conocer dialógicamente fenómeno y esencia por cuanto el existir es a través de esta interacción en la totalidad. Hegel lo resuelve a partir del concepto de espíritu, como unidad absoluta de sujeto y objeto y como interrelación en movimiento entre lo singular y lo particular. Pero esta unidad, no es *“algo intermedio entre los extremos, sino algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos”* (Adorno, 2013: 234). Será la dialéctica entonces, el proceder por medio del cual el absoluto descubre la unidad exponiéndose a sí mismo en y a través de cada uno de los momentos particulares. *“En tanto que la totalidad sólo puede entenderse como lo que no excluye absolutamente nada en su propia necesidad lógica, el sistema hegeliano no puede ser un sistema armónico. El ‘entregarse a las cosas’ lleva por sí mismo a la experiencia de la contradicción tanto*

entre varios fenómenos, como en cada fenómeno en sí mismo" (Charry, 2017:122). La totalidad entonces representa la unidad histórica que no solo no rehúye de lo contradictorio, sino que lo asume primordialmente como propio; y las perspectivas singulares, lo fenoménico, lo particular e individual o unilateral, serán aquello que imprimen el movimiento al existir, transformando lo finito en la cadena de contrarios y síntesis que construyen la totalidad. *"El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento"* (Hegel, 2008: 24). Desgarramiento que se materializa, se concretiza en cada momento del devenir. Por cuanto lo fenoménico, es decir, lo concreto, es inagotable y en su apariencia adopta formas complejas y profundamente ricas y diversas. *"El mundo se desdobra para el conocimiento: abstracto y concreto, pensamiento y realidad, el concepto y lo dado, fenómeno y esencia, determinación y devenir, etc... Pero estos dos mundos solo hacen uno. Se implican el uno al otro. Cada uno de ellos constituye una totalidad, pero los dos constituyen el Universo porque cada uno de ellos contiene esencialmente un momento que corresponde al otro"* (Lefebvre, 1955:61). Es entonces que la relación de causalidad de la epistemología no dialéctica, nunca alcanza a abarcar la complejidad del existir. La relación de causa y efecto conforma una representación incompleta y fragmentaria de la realidad y su movimiento. Es que no podemos hablar de causas ni de efectos aislados y mucho menos que cada uno se agota en sí mismo. Causas remiten siempre a otras causas. Efectos se constituyen en causas posteriores, pudiendo actuar a su vez sobre la causa de origen. Pero sobre todo, la causa contiene lo que luego quedará, transformado, en el efecto, y este contiene a su vez aquello que estaba en la causa. Lo propio de la causa es determinar un efecto, y lo propio del efecto es ser el resultado de la causa. *"La causa es causa solo porque produce un efecto, y el efecto no es otra cosa que el tener una causa. En la causa misma como tal se halla su efecto, y en el efecto se halla la causa. Si la causa no actuara todavía, o si hubiese cesado de actuar, no sería causa –y el efecto, cuando su causa ha desaparecido, ya no es efecto, sino una realidad diferente"* (Hegel, 1976:495). La causalidad formal, de origen aristotélico, que independiza de alguna manera causa y efecto al dotarlos de identidades claramente diferentes, no es suficiente así para comprender la complejidad. Causa y efecto entonces, no suponen más que momentos en las interdependientes relaciones en la totalidad. La reciprocidad así revela una estrategia más adecuada de interpretar la realidad. Será la "acción recíproca" aquello que reemplace y complete la causalidad lineal. Porque acción recíproca *"es sólo la causalidad misma; la causa no solo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo como causa"* (Hegel, 1976:505). Causa y efecto entonces son, como momentos constituidos en su acción recíproca, la totalidad en flujo y movimiento. Es decir que será el conjunto de momentos

de la realidad, tomados en su desarrollo, los que constituirán la totalidad.

Y en este sentido, la conciencia del sujeto en su devenir, a partir de las relaciones y de su inserción en la estructuración social, constituye un rasgo fundamental en la trama de la totalidad. Y esta conciencia, así como el devenir de la totalidad implican una temporalidad, por cuanto dialéctica es inseparable de la noción de proceso y todo proceso implica tiempo en movimiento. Bergson, si bien desde una lectura “evolucionista” se refería a estas circunstancias a partir de su concepto de “duración” o “durée” (Bergson, 2006). El punto de apertura será la conciencia, pero el concepto será ampliado desde el ámbito de la vida interior al de la vida y al del universo como totalidad. Se eleva así a rango universal la existencia originaria de una continuidad sucesiva dinámica, *“Como el universo en su conjunto, como cada ser consciente tomado aparte, el organismo que vive es algo que dura. Su pasado se prolonga todo entero en su presente, y ahí permanece actual y actuando”* (Bergson, 1963:451). Si bien Bergson asocia durée con organismo, lo que implica, de alguna manera, una funcionalidad homeostática, la noción de duración y de tiempo es necesariamente inseparable de la dialéctica, apelando ahora a la contradicción. Esto implicaría también no descartar de plano la noción de tradición, no en tanto instancia conservadora de las costumbres, sino como lo toman los pensadores de Frankfurt en tanto experiencia integrada en lo que llamaban “erfahrung”, que implica justamente experiencia, praxis. Pero no cualquier experiencia, sino aquella que apela a la diversidad de la totalidad, y que se contrapone con la práctica dominante de la sociedad de masas, de la sociedad unidimensional –que se veía clara décadas atrás y que hoy parece diluida–, que nos limita a simples etiquetas estigmatizadas, anulando así la riqueza propia de un proceso creador y contradictorio que se desarrolla en el tiempo. Un fragmento de la carta que Horkheimer le escribe a Lowenthal el 14 de octubre de 1942 nos lo grafica muy refinadamente. *“Usted recordará aquellas escenas terribles en las películas, cuando algunos años de la vida del héroe aparecen representados en una serie de tomas que llevan uno o dos minutos, sólo para mostrar cómo él creció o envejeció, cómo una guerra comenzó y acabó, etc. Este arreglo de una existencia en algunos momentos fútiles que pueden caracterizarse esquemáticamente simboliza la disolución de la humanidad en elementos de administración. La cultura de masas en sus diferentes ramas refleja el hecho de que el ser humano es engañosamente sustraído a su propia entidad, a la cual Bergson tan justamente llamaba «durée»”*

Y solo desde esta comprensión compleja de la existencia, es que nos podemos situar frente a lo concreto humano, lo social, que se planteará siempre como situación contradictoria, profunda, anclada en el movimiento entre lo singular, lo fenoménico, lo cotidiano y la totalidad, lo conceptual, lo univer-

sal. Y el ejemplo que nos aporta Lefebvre respecto a la mirada puesta en esta acción recíproca constante y en movimiento, nos ilustra claramente como la totalidad y la singularidad juegan siempre en la dialéctica del existir. *“Así, yo observo esta mujer que compra azúcar, este hombre en un café. Para comprenderlos, me acerco a toda sociedad actual, a toda su historia. Descubro una confusa mezcla de causas y efectos, de acciones recíprocas, de ‘esferas’, de esencias ocultas: la vida de este hombre o de esta mujer, su oficio, su familia, su nivel social, su clase, su biografía, etc.... Así pues, también la ‘estructura global’ del capitalismo. Pero el pequeño hecho inicial aparece como aún más rico y complejo, en su humildad, que las esencias, y las leyes y las profundidades implicadas. El análisis económico-social alcanza las determinaciones esenciales, pero no las agota. El psicólogo, por ejemplo, o el fisiólogo, pueden encontrar aquí un objeto, para sus investigaciones”* (Lefebvre, 1955: 63).

Pero la totalidad no solo se podrá referir al mundo de lo humano, la totalidad implica lo existente, del cual el ser humano es parte. Claro está que esta totalidad de lo existente genera un rico debate respecto a la especificidad o no de cada componente. Sabemos que el positivismo no hace grandes distinguos, las teorías comprensivistas devenidas del historicismo marcan claramente los límites y el materialismo dialéctico asume la universalidad de la existencia, de ahí la importancia de la noción de naturaleza, al mismo tiempo que destaca la historicidad del quehacer social como algo singular. Es entonces que totalidad será un horizonte de referenciación, al mismo tiempo que el reconocimiento de la imposibilidad de conocer de manera absoluta a la totalidad toda. *“La comprensión de que la totalidad de los procesos naturales se encuentra en una conexión sistemática mueve a la ciencia a mostrar esa conexión sistemática en todas partes, en el detalle igual que en el conjunto. Pero la correspondiente exposición científica completa de esa conexión, la composición de una reproducción mental exacta del sistema del mundo en que vivimos, nos es imposible y sería imposible para todos los tiempos. Si en algún momento de la evolución de la humanidad se compusiera un tal sistema definitivo y concluso de las conexiones del mundo físico, espiritual e histórico, quedaría con ello cerrado el reino del conocimiento humano, y quedaría también cortada la posterior evolución histórica a partir del momento en que la sociedad se encontrara instituida de acuerdo con aquel sistema: todo lo cual es un absurdo y un puro contrasentido”*. (Engels, 2014: 86)

La dialéctica singularidad-totalidad tiene entonces implicancias sobre las formas de conocer, además de sobre la conceptualización de la realidad. Y en este trajín intelectual del conocimiento, es de denotar la responsabilidad que la dialéctica mantiene sobre la metodología cuando se intenta realizar un estudio empírico. Es así, que de esta postura que cuestiona la separación entre las dimensiones de la realidad, se afecta a los métodos clásicos de recolección de información. Frente a esto será necesario también replantear la

estrategia, y mantener una coherencia teórico-metodológica, por cuanto si la realidad es y se presenta de manera dialéctica, la forma de estudiarla deberá guardar correlación con ella. De lo contrario, no se podrá captar y aprehender la trama en su complejidad. Al respecto Max Horkheimer (1941:123), haciendo referencia a la estrategia utilizada por el Instituto de Investigación Social para los estudios empíricos en su exilio estadounidense enuncia con clara elocuencia que, *“Las categorías tienen que formarse a través de un proceso de inducción que es lo contrario del método inductivo tradicional, que verificaba sus hipótesis mediante la recolección de experiencias individuales hasta que ellas alcanzaban el peso de leyes universales. En la teoría social, por contra, la inducción debiera buscar lo universal dentro de lo particular, no por encima o más allá, y en vez de moverse de un particular a otro y luego a las cumbres de la abstracción, debiera inquirir más profundamente en lo particular y descubrir allí la ley universal”*. Es decir que si aplicamos una escisión entre lo individual y lo universal al método inductivo, lo que estaremos haciendo es sólo reafirmar la mirada parcial sobre la realidad. Este principio, lo reflejaron presentemente los frankfurtianos en su investigación empírica *“The Authoritarian Personality”* en donde incluían las entrevistas individuales como complementos extremadamente importantes a sus estudios estadísticos. El método también debe reflejar la mirada dialéctica, por cuanto no existe la particularidad en tanto sustancia aislada de lo universal de lo cual forma parte. Es entonces que en toda particularidad, además de sus rasgos individuales, singulares, estará siempre presente esa totalidad de la cual refiere y es referida, ese universal que integra y a su vez refleja y representa.

El modelo de la ciencia positivista parcializa claramente la mirada (muy lamentablemente, este modelo, en sus formalidades y normatividades de procedimiento y operatividad -tanto en el proceso de investigación mismo, pero más en el de difusión y validación- rige el espectro del conocimiento académico institucional, independientemente de las lecturas marxistas o comprensivistas). Pero también desde el punto de vista conceptual y epistemológico, las lecturas marxistas clásicas, olvidadas de la dialéctica, caen indefectiblemente, ya sea en el economicismo o el obrerismo, o ambos a la vez. Como contrapartida, las lecturas comprensivas también pecan de parcializar la realidad, pero en una perspectiva opuesta.

Sin pretender resbalarse en un pastiche teórico, y salvando por lo tanto las diferencias en muchos planos, vale igualmente tomar la discusión que introduce Husserl a partir de las nociones de objetivismo y trascendentalismo que hace desde la fenomenología. Estando advertidos de la proyectividad vertida exclusivamente sobre la manifestación, el suceso, el hecho que esta corriente representa, igualmente estas advertencias son válidas para reflexio-

nar junto a ellas. El objetivismo sería aquello “*que se mueve sobre el suelo del mundo dado previamente como comprensible-de-suyo por la experiencia, y pregunta por la verdad objetiva de este mundo, por lo que es válido incondicionalmente para él y para todo ser racional, por lo que el mundo es en sí*” (Husserl, 2008:111). Objetividad y racionalidad caracterizan entonces al objetivismo, en contraposición con el trascendentalismo que entiende que “*el sentido del ser del mundo de la vida pre-dado es formación subjetiva, efectuación de la vida precientífica que lo experimenta, que lo vive. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo y en cada caso del mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta, o vive*” (Husserl, 2008:112). Sentido y subjetividad son aquí en cambio los ejes que trascienden. Hecha entonces la advertencia preliminar, nos resultará igualmente útil la crítica a la ciencia positivista (la ciencia existente) en tanto conocimiento formalizado, esquemático y matemático, ante lo cual podríamos decir entonces que de alguna manera la ciencia es una representación del mundo, pero una representación sobre determinados parámetros, por lo cual excluye a otros. Por consiguiente, la totalidad queda afuera siempre, es decir excede esa representación. Porque la totalidad es infinitamente mucho más de aquello que involucra la representación que hace la ciencia, de lo que la ciencia nos permite ver. Es que el mundo de la vida, el de la experiencia humana tiene infinidad de aristas y matices que la ciencia moderna ni puede ni está interesada en conocer, por ser una representación y como tal, ser siempre parcial. Es decir que nos estamos perdiendo los matices, las diversidades de la experiencia humana en el mundo.

Desde una mirada dialéctica de la totalidad-singularidad, podríamos captar mejor la complejidad de la existencia humana, que no es solo racional, es decir acción a partir de la puesta en funcionamiento de la razón. El existir es también sentir, es vivenciar, lo que equivale a admitir que en cierto sentido hay una condición irracional también en lo humano. De aquí la importancia también del concepto de “mundo de la vida”, planteado por Husserl y retomado luego por Schutz (2001), entre otros. Noción que debe ser integrada en esta dialéctica totalidad-singularidad, y no tomada en sí misma como única alternativa superadora y excluyente. De lo que se trata entonces, es de considerar el mundo cotidiano concreto en el cual vivimos, ese “*reino de experiencias originarias*”, ese “*universo de intuitibilidad por principio*” (Husserl, 2008:169). En este giro teórico y con las advertencias antes vertidas, nos puede ilustrar pertinentemente también aquellas disquisiciones que hacía Rodolfo Kush entre el ser y el estar. “*La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina*” (Kush, 1999:20). Este

ser –del individuo por sí mismo y sin más- y estar –del sujeto en relación y nunca aislado de su entorno- nos lleva por consiguiente a la necesidad de poder ver y comprender tanto el plano de lo racional y lo objetivo, como aquel otro de las múltiples expresiones de la vivencia y de lo subjetivo; entendiendo por planos un esquema explicativo de síntesis, por cuanto la realidad se mueve en tensiones complejas y no en entidades univocas y claramente delimitadas.

Estas tensiones nos deben remitir necesariamente a una lectura dialéctica para poder así vislumbrar el sistema de relaciones causales del mundo, entre sujetos y objetos; al mismo tiempo que, según Sartre, el significado y la significación de facticidades en el mundo, relativas a la intencionalidad de la conciencia proyectiva. Así entran en juego las vinculaciones entre los individuos en tanto relación entre uno mismo y otros, pero ya no como micro universos que se explican y acaban en sí mismo, tal una lectura individualista; sino por el contrario como estructuración edificante de las relaciones entre individuos y otros individuos, individuo y grupo, y grupos opuestos. Por añadidura, esta fenomenología social implica entender la dimensión práctica que sitúa la interacción en el plano de la acción humana concreta, ubicada en situación y en relación a los otros y al proceso de concatenación y transformación de lo que está más allá de uno, que excede cualquier micro-situación aislada. Así Sartre nos decía que, *“El concepto de acto contiene, en efecto, muchas nociones subordinadas que hemos de organizar y jerarquizar: actuar es modificar la figura del mundo, disponer medios con vistas a un fin, producir un complejo instrumental y organizado tal que, por una serie de encadenamientos y conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones traiga apareadas modificaciones en toda la serie y, para terminar, produzca un resultado previsto”* (Sartre, 1993:537). Nos queda entonces reiterada la tríada conformada por acción humana, mundo y dialéctica. Dicho de otra manera, lo social no puede ser entendido por fuera de cualquiera consideración hacia la ilación y la correspondencia entre el/ los individuo/s y la colectividad, lo que implica a su vez percatarnos de la existencia de realidades sociales parciales y globales. El yo, el alter ego y el nosotros representarían las formas primarias de este rapport, a partir de las cuales se van construyendo una multiplicidad de fenómenos sociales en manifestaciones multidimensionales en formatos de complementariedad, polarización, reciprocidad, antagonismo y ambigüedad, entre muchos otros. Un todo social entonces, lo entendía Gurvitch (1932:17) como *“sistema concreto de equilibrio basado en una fusión de `perspectivas reciprocas`, un sistema que es dinámico y donde los elementos irreductibles de multiplicidad y unidad, individual y universal, tienden a ser sintetizados en una forma que es perpetuamente cambiante”*. La conjunción de lo individual y lo universal configura una totalidad

en la cual las aristas diversas, los clivajes multiformes, lo micro y lo macro están en orden al proceso encadenado de mutabilidad social. Debo confesar que más allá de lo descriptivo y preciso de la definición, la utilización del concepto de equilibrio hace un poco de ruido hoy, por cuanto es difícil entenderlo a priori a partir de la contradicción como base de la dialéctica, pero si lo percibimos, antes que nada en el contexto de su tiempo y luego, más allá de la toponimia funcionalista que lo asocia con lo estático; nos puede ilustrar respecto a la continuidad del proceso que se mantiene como regla y que le da dinamismo a la dialógica social de cambio y transformación. Qué, al fin de cuentas no es más que adentrarse en la concepción dialéctica del mundo, lo que implica entender que el mundo es dialéctica, y a la vez debe ser visto desde una concepción dialéctica de la totalidad. *“Recién entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por comprender cuándo, dónde y en qué condiciones una cantidad se transforma en calidad, o un polo se transforma en su opuesto, etc. Es decir, sólo entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por captar la realidad viva, en su totalidad, con su movimiento, sus contradicciones y sus mutaciones”*. (Peña, 2207:54)

Ahora bien, no se trata ni del conocimiento como una gran teoría abstracta-metafísica desconectada de toda realidad concreta, ni de una ciencia social hiperfactual que no pueda alzar la vista más allá de su caso de estudio, tal la tónica dominante en las últimas décadas. Así, la tendencia a reducir el estudio de lo social a la simple acumulación estadística de datos objetivos a partir de una hipostatización reverencial de la metodología, la encuesta y la entrevista, solo nos excluye de la posibilidad de conocer la compleja interrelación entre los fenómenos. Todo hecho debería ser considerado dentro de la trama dialéctica general y no como simple objeto aislado que por sí mismo puede comprenderse y que al mismo tiempo satisface así las exigencias canónicas de la actual ciencia estandarizada y administrada. *“La dialéctica puede legitimarse retrayendo dicho contenido a la experiencia, a esta misma experiencia de la que procede. Lo cual no puede ser sino la mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva”* (Adorno, 1973:20). No se puede suprimir la totalidad como resultado del prejuicio empirista y cientificista, ni tampoco elevar lo universal a única verdad, dado que eliminar la tensión entre lo universal y lo particular sería una forma de mutilar la realidad, falseándola. De lo que se trata es de considerar al sujeto dentro de la dialéctica social.

Pero además, la dinámica sujeto-sociedad refleja las reacciones sociales dentro de una situación histórica real y concreta. El desmembramiento en partes, la ruptura de la totalidad en objetos específicos, mercedores cada uno de una rama singular del conocimiento, hace que desaparezca la dinámica de la existencia y sea remplazada por hechos fenoménicos y contin-

gentes, desarticulados unos respecto de los otros. Todos los acontecimientos son y reflejan al mismo tiempo las tensiones históricas ya que obedecen a las contradicciones de la propia realidad social. *“El desarrollo de la sociedad no es impermeable a la influencia de las filosofías sociales. Este vínculo dialéctico del pensamiento con la realidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en la sustitución de las categorías estáticas del ser, como criterios ideales de la sociedad, por categorías del devenir, aún en el período en el cual la sociedad jerárquica y cerrada del feudalismo comenzaba a disolverse. No es ya la ontología, sino la filosofía de la historia la que ofrece en adelante el fundamento de las construcciones teóricas de la sociedad ideal”* (Adorno y Horkheimer, 1969:11). Historia, totalidad y sujeto nos está hablando de manera explícita sobre la aquiescencia de la praxis humana como condición de posibilidad de toda existencia. Es que praxis es conjunción de teoría y práctica, para lo cual indisolublemente debe ser conjunción de totalidad y singularidad. No hay forma de actuar en el mundo que no sea en correspondencia con el mundo. Es que el hombre se concretiza como ser práctico, por cuanto su acción es siempre la transformación de una realidad dada, por cuanto acaba de manera secuencial, con la producción de una nueva realidad. Así el hombre y su praxis son históricos. No hay manera que el actuar humano sea sincrónico, por lo tanto toda praxis es histórica por definición. *“La historia demuestra que el hombre en el pasado ha transformado la naturaleza mediante su praxis productiva y que, en consonancia con ella, ha transformado también sus propias relaciones sociales. La historia ha sido efectivamente un proceso práctico total llevado a cabo por los hombres”*. (Sánchez Vázquez, 2003:403). Y como toda praxis, en tanto actuar históricamente, es siempre la actividad práctica de seres humanos conscientes, esta praxis es por tanto intencional, es el hacer de sujetos que persiguen fines y que apetecen por concretar sus intenciones. Nos encontramos así frente a una praxis que tiene un carácter intencional.

Ahora, si pasamos de los individuos a grupos sociales, comunidades o más aún a la sociedad en su conjunto ¿podemos seguir manteniendo la noción de “intencionalidad”? *“Los actos de los individuos concretos como seres conscientes, es decir, sus praxis individuales se integran en una praxis común que desemboca en un producto o resultado. Cada una de esas praxis podemos relacionarla con una intención originaria, pero no así la praxis colectiva en la que cada una de esas actividades individuales se integra”* (Sánchez Vázquez, 2003:405). Tanto el campesino como el propietario de la manufactura en el proceso de transición del feudalismo al capitalismo se proponían mejorar su condición de existencia, pero de ninguna manera su propósito en tanto individuos consistía en promover la aparición de un nuevo modo de producción. *“Uno y otro perseguían sus propios fines, pero justamente persiguiéndolos han contribuido a la gestación del modo*

de producción capitalista. La praxis social, colectiva al combinar toda una diversidad de actos individuales, ha tenido como resultado la aparición de un nuevo producto, un nuevo modo de producción que no puede ser referido a la intención o proyecto de ningún sujeto práctico individual o colectivo. Es por ello, una praxis inintencional” (Sánchez Vázquez, 2003:405).

Para poder, por consiguiente, captar y discernir las variantes de la praxis, el método dialéctico será sin lugar a dudas la mejor opción. Solo así se pueden hacer jugar las tensiones permanentes entre lo subjetivo y lo objetivo, siempre dentro de un escenario encarnado en la totalidad como soporte estructurante de las relaciones sociales. Tensiones que se encarnan en lo concreto, ya sea materia o idea, cuerpo o espíritu y que reflejan y atrapan tras de sí al sujeto en tanto individuo como al grupo en tanto sociedad. Nunca claro está, bajo un supuesto de armonía y equilibrio como normas de sustentabilidad de lo social, sino bajo el auspicio del antagonismo como marco de disputa entre intereses y posiciones contradictorias. Dialéctica y antagonismo trazan el camino, tanto que no puede entenderse al individuo por fuera de la sociedad, así como tampoco a la sociedad por fuera que sea a través de la praxis individual-colectiva. *“...la totalidad misma se origina y reproduce a partir de la conexión de los intereses antagónicos de sus miembros... En el seno de la sociedad individualista, empero, lo general no solo se concreta y realiza a través del juego combinado de los particulares, sino que la sociedad es esencialmente la sustancia del individuo”* (Adorno, 1975:12). La interdependencia entre los sujetos y la construcción del colectivo a partir de su praxis es permanente. Se trata de una visión interrelacionada de “momentos” en sentido hegeliano. La categoría de la totalidad, que surge y se mantiene en continuo diálogo desde y con la más profunda reflexión filosófica se transforma así en una categoría fundamental de la investigación empírica. La propia definición de sociedad debe contenerla. *“Por ‘sociedad’, en el sentido más importante, entendemos una especie de contextura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual todo solo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principios, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad”* (Adorno y Horkheimer, 1969:23).

La categoría de totalidad, como se dijo, es en sí misma contradictoria ya que refleja el movimiento de la historia, del pensamiento, de las vivencias y de la sociedad. Si bien podemos afirmar que estamos ante una categoría ontológica, en su propio movimiento se gerencia también como epistemológica y metodológica, lo que implica, como decía, que si la realidad es dialéctica, el conocimiento debe ser también dialéctico. Es entonces que todo acercamiento positivista e idealista, al estilo Popper, poco puede hacer para llegar a un

conocimiento cierto, por cuanto excluye, por propia definición, un conocimiento construido desde la dinámica de la propia historia, la cual se desenvuelve siempre entre lo objetivo y lo subjetivo. Todo planteamiento así, sea objetivo o subjetivo que excluya al otro, falsea el conocimiento de la realidad social. El aprehender lo social depende de su propio objeto, el cual es contradictorio por cuanto es subjetivo y objetivo, está imbuido de presente y de futuro, se expresa y se constituye a partir de lo material y lo ideológico. Es decir, es necesario un acercamiento intelectual tanto tensional como dialéctico-crítico (Rodríguez, 1982). Es que las relaciones van del todo a las partes y de estas al todo, lo que implica decir de la totalidad a la singularidad y de la singularidad a la totalidad, del individuo a la sociedad y de la sociedad al individuo. Y esta dialógica existencial conforma una relación que si bien es indisoluble, la tensión misma la fractura por momentos no ocultando las diferencias y contradicciones. *“Esta fractura no debe ser ocultada ni absolutizada. Será preciso tenerla en cuenta, renunciando a darle la apariencia de una continuidad que vaya desde el hallazgo individual hasta las enunciaciones generalísimas sobre el sistema de la sociedad, cuando, por el contrario, el tratamiento del fenómeno individual debería nutrirse, en la medida de lo posible, de las vinculaciones mediadas respecto de los propios fenómenos individuales”* (104). (Adorno y Horkheimer, 1969:8). El objetivo debe ser siempre, el poder captar las relaciones dialógicas complejas que se dan entre las experiencias de los sujetos inmersos en una dinámica social que por sus anclajes estructurales asume características objetivas. De lo que se trata entonces, es de rescatar la *“Experiencia vital personal en la dinámica social objetiva”* (Adorno, 1950).

Es que no hay sociedad sin individuos y sus acciones y prácticas, tampoco hay clases sin individuos, sus experiencias y conciencias. Toda relación social se asienta por un lado, por las determinaciones estructurales y dinámicas de lo colectivo y su correspondiente carácter social, y por otro, por la empiria cotidiana de los sujetos, con sus cargas emocionales, planes de vida y trayectorias, sentires, vivencias individuales y grupales, intereses y objetivos, improntas psicológicas y de carácter, etc. La sociedad es indefectiblemente la dialéctica individuo-sociedad, y si hablamos de lucha de clases, no podemos, bajo ningún punto de vista, integrar esta ecuación a partir del exclusivo componente colectivo que representa la clase, como si la clase social subsumiera todo, anulando al sujeto. La clase social es conformada, moldeada y determinada por los sujetos, así como, a su vez, los sujetos son influenciados, co-determinados y orientados por la estructura social de clases. Es decir que la clase no es una “cosa” sino fundamentalmente una condición de posibilidad, una co-determinación de las prácticas, identidades y acciones de los individuos. *“Ninguna sociedad puede existir sin que el hombre*

particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en toda sociedad hay una vida cotidiana y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana. Sin embargo, esto no quiere decir de ningún modo que el contenido y la estructura de la vida cotidiana sean idénticos en toda sociedad y para toda persona. La reproducción del particular es reproducción del hombre concreto, es decir, el hombre que en una determinada sociedad ocupa un lugar determinado en la división social del trabajo. Para la reproducción de un esclavo le son necesarias actividades distintas de las necesarias a un ciudadano de la polis, a un pastor o a un obrero de la metrópoli” (Heller, 1977:19). La noción de sujeto, debe cobrar de esta manera, un protagonismo clave a la hora de interpretar y explicar las relaciones sociales. Sujeto individual pero también sujeto colectivo. Pero los sujetos no son átomos libres, sino que son identidades en relación, y en estas relaciones se conforman las estructuras supraindividuales que a su vez ejercerán su co-determinación, su condicionamiento, su promoción de perfiles, su influencia sobre los sujetos. El sujeto asume por consiguiente también una doble condición, la de soberanía y de subordinación, que combinada con la estructuración social se carga de funciones de poder diferenciales. El sujeto es en tanto acciona, tanto materialmente como idealmente y en su sentir; pero el sujeto a su vez es en tanto integrante de una red de relaciones que definen a su vez su papel y carácter, pudiendo ser al mismo tiempo comando y súbdito, respecto a la situación particular en la que se encuentre. La historia de la singularidad humana se debate en la modernidad “...entre las dos caras del concepto mismo de sujeto: la historia moderna de este concepto, de hecho, se desarrolló en un equilibrio inestable inscripto en la misma etimología latina, es decir, por la combinación del neutro *subjectum* –traducción del griego *hypokeimenon* (“soporte”) y que progresivamente se cargó de funciones de “comando”, tanto en la ontología como en la gramática– y el masculino *subjectus*, considerado en la Edad Media como sinónimo de *subditus* y vinculado, luego, a una larga historia de sujeción y de obligaciones de obediencia” (Mezzadra, 2014:24). En esta dialéctica, en donde debe buscarse, entre otras co-determinaciones, el fundamento de la conflictividad y las contradicciones. El sujeto es y no es soberanía y es y no es subordinado, de acuerdo a la circunstancia particular de su relación. Pero al mismo tiempo, existirán clivajes más generales y universales de la estructuración social que tenderán a delimitar al sujeto a una condición, si bien nunca segura y absoluta, pero sí más permanente, mientras las reglas de la estructuración se mantengan tales. Así, el carácter no absoluto, peculiar de la condición moderna, subsume al sujeto a una contradicción permanente, que se agudiza al ser estas condiciones desiguales, y al definirse las relaciones en términos de comando y sujeción. “Bajo el perfil político y jurídico de esta doble raíz del sujeto, en

la unificación de la polaridad aparentemente opuesta de su soberanía sobre el mundo y de su subordinación absoluta, se encuentra el origen en la modernidad de infinitas tensiones y contradicciones que, en retrospectiva, son claramente constitutivas tanto de la figura del individuo como de la "colectividad" (la del pueblo y la de la nación, para limitarnos a dos ejemplos)" (Mezzadra, 2014:24).

Otra característica fundamental a considerar es la tendencia omnipresente y permanente del sujeto, sea singular o colectivo, a existir, a ser. El ser es estar siempre en condición de defender la propia existencia, en subsistir más allá de la variación de las circunstancias. La fuerza que mueve al sujeto a vivir es la fuerza que al mismo tiempo lo lleva a crear, y este crear está imbuido y atravesado siempre por las relaciones con otros sujetos. Existir es actuar, actuar es crear y crear es buscar caminos y horizontes. El desear entonces es consustancial al existir. Es imposible crear sin desear. El no desear es la ausencia del actuar, por cuando no se puede actuar en el vacío de expectativas. Vale entonces retornar a un filósofo citado anteriormente y que ha sido revalorizado. *"Spinoza llama conatus al esfuerzo por el cual "cada cosa se esfuerza, tanto como esté a su alcance, por perseverar en su ser"... Pues el conatus es la fuerza de existir. Es, por así decirlo, la energía fundamental que habita los cuerpos y los pone en movimiento. El conatus es el principio de la movilización de los cuerpos. Existir es actuar, es decir desplegar esa energía... la energía del conatus es la vida. Y esta vez lo más cerca posible de Spinoza: es la energía del desear. Ser es ser un ser de desear. Existir es desear, y por consecuencia activarse –activarse en busca de sus objetos de desear" (Lordon, 2015:23-24)*

Y esta propensión a existir de cada ser, se conjuga siempre con el papel que desempeña cada sujeto en la trama social, papel que es voluntario al mismo tiempo que resultado de cierto condicionamiento o restricción social. Es decir que la autonomización de cada individuo no es tal, como lo indicaría una predica liberal o individualista. Y cada individuo contribuye además a la reproducción de toda la sociedad. Esta reproducción otra vez, es tanto individual como social, ambos procesos se interpenetran en la medida que guardan sus características propias que los identifican. Identificación que al mismo tiempo los pone en relación. *"Hemos empezado afirmando que los particulares sólo pueden reproducir la sociedad si se reproducen en cuanto particulares. Sin embargo, la reproducción de la sociedad no tiene lugar automáticamente a través de la autorreproducción del particular (como sucede, por el contrario, en las especies animales, que se reproducen automáticamente con la reproducción de los animales particulares). El hombre sólo puede reproducirse en la medida en que desarrolla una función en la sociedad. La auto-reproducción es, por consiguiente, un momento de la reproducción de la sociedad. Por lo tanto, la vida cotidiana de los hombres nos proporciona, al nivel de los individuos particulares y en términos muy generales, una*

imagen de la reproducción de la sociedad respectiva, de los estratos de esta sociedad. Nos proporciona, por una parte, una imagen de la socialización de la naturaleza y, por otra, el grado y el modo de su humanización” (Heller, 1977:19)

Por todo lo anterior es que necesariamente para entender el proceso social en general y el proceso social de la conflictividad en particular deberemos recurrir a un análisis dialéctico de la relación totalidad-singularidad. Por cuanto comprendemos a la realidad como un todo estructurado que va de los sujetos al conjunto social que se desarrolla y se crea y recrea. Para conocer los hechos particulares o un conjunto de hechos, será necesario no solo entender el hecho en sí mismo con los sujetos que intervienen sino también el lugar que cada hecho ocupa en la totalidad. *“La interpretación de los hechos lleva a la totalidad, sin que ésta misma sea a su vez un hecho. Nada hay socialmente fáctico a lo que no le corresponda un valor específico en dicha totalidad.” (Adorno, 1973:22)*

Todo proceso de conflictividad, desde una marcha o huelga hasta una revolución se compone de infinidad de hechos y sujetos, cada uno con su subjetividad y proceso de subjetivación⁹, pero cada hecho, por ejemplo, una huelga no se promueve de manera aislada respecto del proceso general y colectivo de la huelga, sino que por el contrario se desarrolla en función y en conjunción con los otros hechos particulares y todos en relación a la huelga en su conjunto, la cual es a su vez el resultado de las dialécticas particulares así como un proceso dialéctico en sí mismo en un todo estructurado. Pero a su vez, toda huelga está a su vez en conexión y responde a un entramado sociopolítico específico de ese momento histórico y ese espacio socio-territorial en el cual está inserta. Una mirada fenoménica entonces se dedicaría a un conocimiento sistemático y particularizado, que a lo sumo por vía acumulativa, por adición lineal de hechos, podría mostrar una aproximación a un proceso más total. En cambio solo una perspectiva dialéctica podría entender el desarrollo en espiral del proceso, con sus singularidades y sus totalidades; de manera correlacionada con el pensamiento humano que también se realiza en forma dialéctica. Si como decía más arriba, la realidad es un todo dialéctico y estructurado y dinámico (estructurado no quiere decir algo fijo y monolítico, sino de relaciones mutuas y dinámico) el conocimiento de esta realidad, sea de un proceso de conflictividad o de cualquier otro proceso, no se logrará a partir de una sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros. Por el contrario, debemos apelar a un proceso de concretización, tal lo afirma Kosik, que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de

9. Cfr. Para un análisis no dicotómico de la relación entre subjetivación y clase que va en consonancia con algunos de los planteos de este libro, revisar: Ciuffolini (2015)

la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad. Y es aquí donde el proceso de conocimiento en espiral nos permitirá llegar a un mejor y más profundo acercamiento por cuanto todos los conceptos entran en movimiento recíproco y se iluminan mutuamente.

A partir de la dialéctica totalidad-singularidad aplicada a los diferentes planos de abstracción, es que se podrá pensar el existir y por lo tanto, pensar también la conflictividad de tal manera de no entenderla como una sucesión de fenómenos fragmentados, de no entenderla parcialmente, ya sea a partir de un determinado y único proceso como puede ser el tratar de interpretar todo a partir de la noción “pedestre” de lucha de clases (referida primordialmente a los planos económico-productivo); o por otro lado, desde una concepción subjetivista que termina reduciendo el todo al tenor de la acción individual. Y es además que la pregunta por la conflictividad no nos tiene que sorprender, para al mismo tiempo no estar preguntándonos siempre del porqué del conflicto. De lo que se trata es de entender cuáles son las características del conflicto, en una realidad en donde las contradicciones y el antagonismo son consustancial a la existencia. Lo que tenemos que tratar de explicar y entender, es la particularidad de cada conflicto al mismo tiempo que su generalidad. Cómo, cada conflicto forma parte de la totalidad y a su vez como asume sus propias singularidades que lo hacen único en su trama infinitesimal. Y esto implica conocer el derrotero, el camino que sigue el conflicto, los procesos intervinientes, las particulares especificidades de esa dialéctica social, política y cultural situada en un tiempo y espacio determinado. También será necesario obviamente conocer y entender cuáles son los sujetos, individuales y colectivos, que interactúan en ese conflicto, que forman parte de ese conflicto y conforman a ese conflicto o serie de conflictos. Los involucrados directos y aquellos indirectamente vinculados a ese conflicto, que juegan también su papel en esta interrelación dialéctica entre la totalidad y la singularidad. De hecho resulta indispensable una mirada alternativa respecto de aquella que mayoritariamente se ha trazado sobre la conflictividad, sea aquella basada en el individualismo metodológico o aquella otra que sólo pone énfasis en la noción “pedestre” de lucha de clases que focaliza siempre en el materialismo económico-productivo.

Capítulo 2

Teorías contemporáneas sobre la conflictividad social

Visto ya en el capítulo anterior la conceptualización sobre la conflictividad por parte de los clásicos en los inicios de las ciencias sociales modernas, me dedicaré en este capítulo a la continuación de las argumentaciones y debates a lo largo del siglo XX.

Orden y conflicto son parte inherente de la historia de la modernidad. Si bien la historia de la modernidad puede ser entendida en términos de procesos permanentes de movilización social, la interpretación y el significado que se le da a estos desde las distintas conceptualizaciones teóricas es un rasgo distintivo del pensamiento social, aunque a veces no se lo haga aparecer como tal, especialmente en estos años de crisis luego de la dilución de la época de fuertes enfrentamientos entre grandes bloques internacionales. La modernidad aparece, según algunos, para dar por terminado una larga era de conflictos irresolubles basados en la desigualdad de derechos, y para constituir al mismo tiempo un nuevo orden. Esto será admitido por otros, pero agregando la denuncia por perpetuar la desigualdad en los demás planos dando origen a renovados conflictos.

La revolución inglesa y francesa, los procesos de industrialización, urbanización y acumulación capitalista son el entramado dialéctico que servirá de base para el nacimiento y posterior desarrollo de las ciencias sociales modernas, que verán en ellos distintos derroteros en los procesos de conflicto y orden. Los padres fundadores de la sociología como sus continuadores -así también en la economía y en la ciencia política- encontraron en el estudio de la modernidad, en tanto puja entre orden y conflicto, el eje de su problemática. Si para los iluministas el "orden" medieval era el supuesto a denunciar y superar, para el positivismo posterior, la época de grandes conflictos y desorden de la revolución francesa merecía volver a cierta "estabilidad" pero en base a un orden nuevo, moderno, industrial y capitalista.

El individualismo será un eje fundante primordial de la modernidad. Mientras para el liberalismo, este individualismo (amparado por la igualdad en el plano de los derechos exclusivamente) será el principio que otorgará orden a la sociedad regida por el mercado y la competencia, para el pensamiento socialista este orden solo será una fachada que esconde alienación y explotación. En cambio, si para el primero el conflicto de intereses individuales es parte inherente de la sociedad de mercado, el conflicto social que afecta a grupos o clases se torna complicado de asimilar por cuanto estaría poniendo en jaque el nuevo orden construido. Como contraparte, para el marxismo, el antagonismo social y el enfrentamiento entre clases es parte inherente y consustancial de toda sociedad construida sobre la desigualdad y la explotación, y la resolución de estas contradicciones y por ende la superación del orden constituido pasa a ser el objetivo central.

Los términos “anomia” y “función” por un lado y “alienación” y “explotación” por otro, comunes en los análisis de los problemas sociales, derivan históricamente de dos modelos opuestos de sociedad, los modelos de orden y de conflicto (que como todo modelo son construcciones teóricas condensadas de la realidad con función heurística, pedagógica y metodológica).

De estos vocabularios antagónicos pueden abstraerse tipos ideales de explicación, es decir, modelos que resalten aquello en común e ideológicamente consistente, reflejando de modo claro, resumido y conciso la realidad social pero que de ninguna manera agotan la complejidad de la misma.

2.1 - Funcionalismo: estabilidad y orden

La dificultad para el funcionalismo por incorporar la conflictividad ha sido y es una de sus características más notorias. En tanto teorización de la estabilidad y el orden, el acento siempre estuvo puesto en las condiciones y características del todo social que propenden a mantener el lazo social y las propiedades de perdurabilidad del equilibrio. Hacia el final de su auge y lo que permanece del paradigma hasta el presente, han incorporado el conflicto de manera muy hábil de tal manera de no alterar los principios fundantes, siendo así el conflicto un componente más, en muchos casos necesario, para sostener la regularidad de la estructura social.

Sistema social y ajuste estructural en la sociología norteamericana

No podemos seguir con los clásicos en relación al problema del orden y el

conflicto sin hacer un breve repaso de cómo se ha gestado, pensado y legitimado en la realidad moderna el orden social. Los padres del liberalismo moderno son sus primeras fuentes de reflexión, destacando la preocupación original de Hobbes por el orden en una sociedad de hombre iguales, pero inclinándose claramente por las soluciones de Locke –en contraste con la salida hobbesiana hacia un poder omnímodo–, al resaltar el respeto de los derechos naturales de los demás. Esto significa el sostener la identidad natural de intereses en una sociedad conformada por hombres racionales, limitados por reglas basadas en el individualismo y la igualdad de derechos y oportunidades. Esto genera claramente una serie de problemas en la realidad concreta y en la teoría. Talcott Parsons, ya en el siglo XX, se preguntará muy lúcidamente, ¿Cómo es posible el orden social pacífico cuando la sociedad está integrada por una pluralidad de intereses individuales? ¿Cómo es posible, que ante la presencia de individuos que persiguen sus intereses, la sociedad esté mejor caracterizada por el orden que por el conflicto?

Frente a lo epistemológicamente endeble de la concepción “metafísica” de aquellos primeros pensadores liberales, Parsons buscará en la ciencia social decimonónica fuentes más “sólidas” convirtiéndose así en deudor intelectual, tanto de Durkheim, como de Pareto y de Weber, integrando la acción social a una teoría funcional de sistemas. De Weber tomará el carácter voluntarista de la vida social, pues son los propios individuos quienes prestarán sentido a su acción, y de Durkheim rescatará las normas sociales como componentes esenciales para construir el orden social. De esta manera, conjuga dos cuerpos teóricos que aparecían en parte como antagónicos y que con las conceptualizaciones de Parsons emergen en tanto complementarios y congruentes con una concepción de sociedad sobre bases liberales. Está claro que no integra estos supuestos contrapuestos en igualdad de condiciones, sino, al fin de cuentas, subsumiendo uno al otro, pero sí permitiéndose hacerlos jugar en un mismo esquema teórico. Para Parsons tiene que haber un integración entre las motivaciones de los individuos y los criterios normativos: *“El problema del orden y, por ello el de los sistemas estables de la interacción social (o lo que es igual, de la estructura social), se centra en la integración de la motivación de los actores con los criterios normativos culturales que integran el sistema de acción, en nuestro contexto interpersonalmente... La orientación de un actor hacia la acción dependiente de otro comporta inherentemente una orientación valorativa, porque los elementos de dependencia implican la relevancia de un sistema de alternativas. La estabilidad de la interacción depende, a su vez, de la condición de que los actos de valoración particulares por ambas partes deben estar orientados por criterios comunes, puesto que sólo sobre las bases de estos criterios es posible el ‘orden’ en los contextos motivacional y de la comunicación.”* (Parsons, 1980:44)

En “The Social System”, una de sus obras clave, este autor divide a la sociedad en tres sistemas en permanente interacción, el sistema de la personalidad, el sistema cultural y el sistema social. A su vez parte de una visión de la sociedad en estado de inercia, sin cambios; en donde predominarían la congruencia entre los valores (sistema cultural), las normas (sistema social) y las motivaciones (sistema de la personalidad), manteniéndose la sociedad de esta manera sin alteraciones. De lo contrario, cualquier incongruencia entre estos tres elementos produciría problemas y por ende desvíos, de lo cual devendría el cambio social (Domingues, 2008).

Respecto del cambio social y la evolución de los sistemas sociales, Parsons parte de distinguir dos clases de dinámicas, una interna al sistema, y la otra externa, al mismo tiempo que insiste reiteradamente, como buen funcionalista, sobre la noción de equilibrio, necesario para el orden del sistema. En el caso de los cambios dentro del sistema, los procesos motivacionales de socialización y control social son decisivos. En lo referente a lo externo, los sistemas tienen a mantener ciertas “constancias de parámetros” que definen una estabilidad, pudiendo ser ésta, tanto estática como móvil, lo que lo lleva a plantear la “ley de la inercia” (Parsons, 1980). De esta manera, deduce que el cambio siempre se realiza contra intereses establecidos, al mismo tiempo que ciertos procesos de cambio son institucionalizados, de tal manera que la regulación acompaña al cambio. Así, el conflicto, las contradicciones y las luchas no están presentes en su teoría del cambio y la evolución, la cual se sustenta sobre mejoramientos guiados por nuevos códigos culturales y creciente adaptación.

Paul Goodman nos puede servir como contra-ejemplo en relación a las reflexiones que realiza sobre las causas de la delincuencia en la sociedad norteamericana, como una interpretación del conflicto bien diferente a la clásica interpretación parsoniana. Mientras para Parsons, siguiendo a Durkheim, la delincuencia puede ser definida como patológica por cuanto implica una no adaptación a los valores del sistema; Goodman sostiene que la delincuencia no es la reacción a la exclusión de estos valores ni es un problema de socialización defectuosa, sino que por el contrario, los valores y prácticas existentes son estándares absurdos porque no proporcionan a la juventud lo que necesita para crecer y madurar”. *Como era previsible, la mayoría de las autoridades y todos los voceros públicos la explican (a la delincuencia) diciendo que se debe a un defecto de socialización. Dicen que las condiciones medio-ambientales han interrumpido la socialización, y que ésta debe ser mejorada. Y si no se ha hecho suficiente esfuerzo para garantizar la pertenencia, mayor debe ser el acicate o castigo. Pero quizás no haya habido un defecto en la comunicación. Tal vez el mensaje social ha sido claramente comunicado a la juventud y resulte inaceptable. Por lo tanto, en*

este libro tomaré la posición opuesta y preguntaré: ¿Socialización a qué?, ¿A qué sociedad dominante y a qué cultura accesible? Y si se hace esta pregunta debemos inmediatamente formular esta otra: ¿Tal vez la organización armoniosa a la cual la juventud se socializa inadecuadamente sea contraria a la naturaleza humana e indigna de ella y, por consiguiente, existen dificultades para el crecimiento?"

Renovación del funcionalismo e incorporación del conflicto

Esta fusión entre sistema y acción social en pos de entender la sociedad en términos de consecución del orden, predominó en las ciencias sociales institucionalizadas de occidente desde inicios hasta mediados del siglo XX. Pasada la segunda guerra mundial, esta concepción comenzó a ser cuestionada por pensadores de las propias filas funcionalistas (además de las críticas, solapadas o explícitas que recibía naturalmente desde el marxismo en tanto paradigma en la antípoda). Las propias críticas funcionalistas apuntaban, claro está, a mejorar el modelo sin abandonarlo. Lewis Coser publicó dos obras fundamentales a este respecto, "The Functions of Social Conflict" (Las funciones del conflicto social, 1956) primero y "Continuities in the Study of Social Conflict" después (Nuevos aportes a la teoría del conflicto social, 1967). La identificación devenida de Parsons entre conflicto como sinónimo de desviación y anomia, ya no podía seguir sosteniéndose según Coser, a la luz de la diversidad existente de estos, y dado que el tiempo había demostrado que no necesariamente constituían una situación de desequilibrio sistémico sino más bien, se presentaban como desajustes inherentes a la sociedad moderna y capitalista. La teoría de la acción-función entonces, debía aggiornarse incorporando el conflicto como parte de la dinámica social; y este fue justamente el trabajo de Coser, preguntándose ¿Qué función cumple el conflicto en la dinámica de las sociedades? Su respuesta giró en torno, como adelanté, a no considerar ya al conflicto social como disfuncional, sino todo lo contrario, fue visto como un instrumento, que incluso podía hacer evolucionar el equilibrio de las sociedades modernas. *"Examinaremos aquí algunas de las funciones del conflicto en el proceso de cambio social. Primero me ocuparé de algunas de esas funciones dentro de los sistemas sociales y más específicamente de su relación con la rigidez institucional, el progreso técnico y la productividad, y después me referiré a la relación entre el conflicto social y los cambios de los sistemas sociales"* (Coser, 1979:25).

El conflicto, según Coser, tiene la cualidad de dinamizar la estructura social readaptándola a los cambios del ambiente por cuanto, expresan primero y pueden corregir después, desajustes del sistema respondiendo a intereses de

grupos y subgrupos que buscan su lugar o su rol en las complejas sociedades del capitalismo avanzado. En "Las funciones del conflicto social" (1961) le otorga precisamente al conflicto una serie de atributos que lo alejan de aquella imagen anómica parsoniana. Básicamente para Coser, el conflicto sirve como promotor de la autonomía del ego y la identidad y protección del grupo; permite a su vez liberar tensiones relativizando los impulsos hostiles; en la medida en que el conflicto significa el relajamiento de la tensión entre los antagonistas, llena funciones estabilizadoras y se convierte en un componente integrador de la relación. Una conducta conflictiva, siempre que no afecte al consenso básico, también puede ser un indicador de estabilidad y firmeza de las relaciones sociales. El conflicto promueve a su vez interacciones entre las partes antagónicas, actuando como un estímulo para el establecimiento de nuevas reglas; también establece y mantiene el equilibrio de poder, pudiendo también tener como resultado la creación de asociaciones y coaliciones, estructurando la sociedad de base naturalmente individualista, y evitando así su desintegración por atomización.

En síntesis, el conflicto emerge hacia mediados del siglo XX como otro posible factor de cohesión social, abandonando, como dije, su carácter negativo. Sin dudas, que esto representa un adelanto de las teorías funcionalistas de la acción social, al quitarle al conflicto el carácter único de destructor del equilibrio y otorgándole, al mismo tiempo, a este cuerpo teórico una mayor firmeza y tenacidad a la hora de negar la lucha de clases. Al aceptar el conflicto como parte inherente de toda sociedad, se posiciona de mejor manera para disputarle al marxismo la interpretación y explicación de los cambiantes procesos sociales del siglo XX pudiendo además participar más íntegramente en la disputa política entre el bloque capitalista y los movimientos socialistas. Pero si los conflictos se acumulan en un único eje de ruptura, pueden entonces transformarse en disfuncionales y a partir de la conjunción de un número importante de sujetos aliados propender al cambio del orden social. Por esto sería importante no taponar los conflictos, reconociendo primero al conflicto como un indicador en lugar de una anomalía, y dejando que este se desarrolle y se resuelva en su propio terreno, no uniéndose con otros y evitando así una crisis del orden último. Será la gimnasia de reclamos, y ajustes de la estructura en base a estas protestas y movilizaciones, lo que permitirá una mayor socialización y sofisticación de la sociedad.

Paralelamente a Coser, el autor alemán Ralf Dahrendorf desarrolla sus trabajos en ciencias sociales, iniciándose justamente con una elaboración sobre el conflicto social. En "Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial" (1957) se propuso superar el modelo más abiertamente consensualista de Parsons, para, y sin abandonar la preocupación por el orden, elaborar

una teoría conflictivista de las sociedades capitalistas que puedan dar cuenta de su potencial de estabilidad. En este sentido, es claro ver también en este autor la coherente adhesión al principio clásico respecto a la autonomía de los ámbitos económico y político, que definen las perspectivas del orden, y que las diferencian de las perspectivas del conflicto, especialmente de la teorización marxista.

Al igual que Coser, pretendía dejar de lado el miedo funcionalista original a los conflictos desintegrantes, ubicando al conflicto social como un componente interno de la estructura; razón por la cual se acerca primariamente al pensamiento de Marx respecto a la división de la sociedad en clases, para marcar seguidamente sus errores, proponiendo a cambio una teoría alternativa de las clases. Mientras para Marx el conflicto entre clases es absolutamente sustancial a toda sociedad desigual, para Dahrendorf es solo un tipo más de conflictos que, junto a otros (familiar, institucional, religiosos, entre países, etc.) estructuran a la sociedad moderna capitalista, otorgándole su potencial evolutivo sin necesidad de cambiar de modelo. Lo importante para Dahrendorf, es reemplazar el criterio de propiedad marxista como constitutivo de las clases, por un criterio de clara inspiración weberiana referido a la participación o exclusión en los puestos de dominación. El poder y la autoridad estarían en la base de conformación de las clases. *“Las estructuras de autoridad o dominación tanto si se trata de sociedades completas como, dentro de éstas, de determinados ámbitos institucionales (p. ej., la industria), constituyen, dentro de la teoría aquí representada, la causa determinante de la constitución de las clases y de los conflictos de clase. La modalidad específica de los cambios sociales de las estructuras provocados por las clases sociales, impelidas por los conflictos de clases, se basa en la distribución diferencial de los puestos de autoridad en las sociedades y en sus ámbitos institucionales. El control de los medios de producción constituye tan sólo un caso particular de dominación y su conexión con la propiedad privada legal, un fenómeno, en principio casual, de las sociedades industrializadas europeas. Las clases no están vinculadas a la propiedad privada, a la industria o a la economía, sino que, como elementos estructurales y factores causantes de los cambios de estructura, lo están a su causa determinante: al dominio y a la distribución de éste. Sobre la base de un concepto de clase, definido en función a las situaciones de dominio o autoridad, puede formularse una teoría que abarque tanto los hechos descritos por Marx relativos a una realidad pretérita, como los relacionados con la realidad evolucionada de las sociedades industriales desarrolladas”* (Dahrendorf, 1962:180).

Se trata de sustituir las relaciones de producción por relaciones de dominación como causa determinante de las clases, apareciendo múltiples grupos en conflicto de acuerdo a las posiciones que cada individuo ocupa en las distintas asociaciones de dominación en que participa, diferenciándose así

nuevamente de las tesis marxistas referidas a la contradicción capital/trabajo como fundante de la sociedad capitalista. *“Las clases son agrupaciones integradas por titulares de posiciones dotadas de un mismo grado de autoridad dentro de las asociaciones de dominación. Ellas unen a quienes en semejantes asociaciones participan de poder legítimo frente a aquellos otros que, por razón de las posiciones que ocupan, están desprovistos de toda autoridad”*... No existe identidad axiomática alguna entre los capitalistas o managers de la industria y los ministros o altos empleados del Estado, del mismo modo que la exclusión de los trabajadores industriales de los altos puestos políticos no constituye una realidad estructural invariable de las sociedades industriales. ... El Estado político y la producción industrial constituyen dos asociaciones de dominación, independientes por principio, y cuyas relaciones constituyen un objetivo de la investigación científica” (Dahrendorf, 1962:188-190).

El conflicto se explica entonces en relación a los múltiples grupos recién mencionados. Las personas que forman parte de cada uno de los grupos tienen intereses comunes y por ello formarían en primera instancia lo que Dahrendorf ha denominado como cuasi grupos. Estos cuasi grupos, a medida que tienen recursos (organizativos, simbólicos, etc.) para expresar su conflicto van formando grupos y con ello el conflicto social adquiere clarificación y regulación.

Por último, vale destacar la afirmación respecto a la disminución en intensidad y violencia de la lucha entre las clases en el capitalismo del siglo XX (llamado por Dahrendorf post-capitalismo), relegando así muchas de las tesis marxistas al análisis del capitalismo del siglo XIX, lo que lo convertiría en una perspectiva perimida para el análisis del presente. De esta manera la sociedad moderna se puede aproximar a la sociedad libre opuesta a la sociedad totalitaria -sin que sea necesario eliminar la existencia del conflicto tal los supuestos de Parsons-. La sociedad post-capitalista se definiría así como una sociedad de clases abiertas, en donde los conflictos se manifiestan con una relativa debilidad en intensidad y violencia y en donde la lucha de clases está institucionalizada y regularizada, de modo que la energía se canaliza hacia reformas progresivas.

Esta correlación entre funciones sociales y clase dentro de las asociaciones de dominación, nos llevan a dos consecuencias lógicas. Por un lado, podrían existir tantas clases dominantes y dominadas como asociaciones de dominación existan. Por otro lado, un individuo puede pertenecer simultáneamente a varias clases, siempre que desempeñe funciones en distintas asociaciones, colocándolo así en diferentes posiciones de autoridad, sin identidad necesaria. Esto lleva a la paradoja que los miembros de una clase oprimida en una asociación de dominación pueden pertenecer, en otra asociación, a la clase dominante (Duek, 2010). Pero lo más importante en términos del aporte de

Dahrendorf a la continuidad del funcionalismo, es la estrecha correlación que establece entre conflicto y cambio, dotando así a este paradigma de una mayor plasticidad para entender a la sociedad en general pero particularmente a la sociedad desarrollado en los tiempos de la posguerra, claramente muy diferente a la situación social que le toco vivir a Parsons a principios del siglo.

Por todo esto Theodor W. Adorno consideró inofensivas y conservadoras las teorías del conflicto de autores como Coser y Dahrendorf, en tanto naturalizan y eternizan el conflicto social (Adorno, 2006).

2.2 - Conflictividad, antagonismo y lucha de clases en tanto teoría social

En el marco de la perspectiva del conflicto, Marx y todo el marxismo posterior representan sin lugar a dudas sus máximos exponentes.

Al realizar Marx un estudio detallado sobre los procesos menos visibles que subyacen a la sociedad moderna (capitalista e industrial) descubre los procesos estructurantes que, según él, son los sustentos predominantes, por no decir casi excluyentes. Su concepción sobre la "socialidad" (existencia social), como una articulación entre las formas jurídicas e ideológicas con las fundantes condiciones materiales de vida definen su perspectiva "materialista". Desde el principio resalta el componente de socialidad como constitutivo del mundo humano, al destacar las relaciones y antagonismos sociales que surgen en las necesarias interrelaciones que se dan en la producción material de la sociedad. Como ya se adelantó en el capítulo anterior, para Marx el hombre/individuo es, en tanto es en sociedad. Es decir que socialidad y materialismo son los nodos cruciales de su pensamiento, limitando, muchas veces el segundo un verdadero y profundo tratamiento dialéctico del primero.

Como es ampliamente sabido, este entramado relacional hay que entenderlo en Marx en relación a la inversión que realiza respecto al vínculo entre Filosofía, Historia y Sociedad Civil de Hegel, de quien parte su mirada. Al contrario de Hegel, Marx sostendrá que las relaciones jurídicas, y en particular la forma del Estado no pueden considerarse como la culminación o la síntesis de la vida histórica de un pueblo, sino que es necesario explicarlos en virtud de las condiciones materiales de la vida, cuyo conjunto Hegel llamaba "sociedad civil". Es decir que para Marx, de ninguna manera el Estado será la síntesis armoniosa de la sociedad en donde se resuelven todas las contradicciones de la sociedad civil, o sea, de la esfera económica. Por el contrario, lo que va a decir Marx es que la sociedad civil determina y condiciona las formas del Estado. Las clases predominantes, en una determinada sociedad

civil, incidirán directamente en la forma del Estado. Como decíamos, al no ser el Estado una síntesis armoniosa de los intereses contrapuestos presentes en la sociedad civil, para Marx el Estado se presenta como la expresión cabal de los intereses de uno de los sectores en lucha, que para el caso del capitalismo serán los intereses de la burguesía en tanto clase dominante. Así, el Estado capitalista en lugar de ser visto como una instancia de arbitraje y regulación de la vida civil – como lo ve todo el ancho espectro del pensamiento liberal-conservador- es caracterizado por Marx como la instancia máxima de la dominación política de la burguesía. Siguiendo este razonamiento dialéctico y de superación, la filosofía de una época será para Marx, la filosofía de la clase dominante, es decir que toda la legitimación intelectual de la existencia de una determinada época estará en función de los intereses de la clase dominante, invirtiendo nuevamente el esquema hegeliano que veía en la filosofía la conciencia de todo el Estado, el espíritu de la época, en cuanto espíritu existente que se piensa a sí mismo.

El punto de partida: Marx y Engels

La lucha de clases es la puesta en acto de los antagonismos en las relaciones de producción, relaciones que construyen los seres humanos, más allá de su conciencia, para reproducir su vida y por tanto la vida social. Dichos antagonismos y la objetivación de las acciones conflictivas particulares, se visualizan primariamente en las sociedades, de acuerdo a contradicciones principales y secundarias que varían en relación al modo de producción y la formación económico-social a las que nos estemos refiriendo. En la sociedad capitalista la relación de producción capital-trabajo será la matriz esencial en la que se constituye el núcleo antagonístico fundamental y que dará origen a la lucha de clases característica de este modo de producción.

Antagonismo y lucha de clases está en la base de toda interpretación marxista de lo social. El dinamismo que se da en la contradicción primaria entre fuerzas productivas y relaciones de producción, es decir su propensión a desarrollarse continuamente, es lo que determina el pasaje y evolución de un “modo de producción” a otro, siendo estos los que marcan los límites a las fuerzas y relaciones de producción. Y en esta mirada -un tanto estructural-esquemática, no podemos negarlo-, para que las fuerzas y relaciones de producción puedan seguir desarrollándose, es necesario la fractura del anterior modo de producción y la emergencia de uno nuevo, lo que puede ocurrir gracias a la dialéctica del conflicto, es decir a la contradicción que subyace entre las fuerzas y las relaciones productivas.

Por modo de producción Marx se refiere a la trama social necesaria e indispensable que subyace e interconecta la vida de los hombres y que tiene su expresión en la producción material a través de diversos modos o fases en el desarrollo de las fuerzas productivas. Y la noción de relaciones de producción es la que constituye el elemento básico para entender la matriz antagónica de la sociedad en Marx, tal quedó expresado en la clásica afirmación del prólogo de su “Contribución a la crítica de la economía política”¹⁰ (Marx, 2008). Pero estas relaciones no se dan entre individuos aislados sino que están permeadas en todo momento por la noción de clase social, de aquí que el antagonismo, la lucha entre clases está identificada por Marx como el constituyente esencial de las relaciones sociales. A cada modo de producción, por otra parte, le corresponde una constitución particular de clases sociales, argumentando así la perspectiva histórica y dinámica de su materialismo. “*La lucha de clases es el motor de la historia*” es justamente la frase de Marx que sintetiza esta idea madre. Será la presencia de antagonismos o contradicciones (luchas) entre sectores socialmente diferentes (clases) la que le otorga al proceso social la fuerza de superación necesaria en la evolución de un modo de producción en otro. “*La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada a veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes*” (Marx y Engels, 1969: 21)

Pero en Marx, así como en Engels, es muy difícil encontrar una teoría profunda sobre las clases, pero sí reflexiones e indicaciones sobre la cuestión. Así, admiten la existencia de distintos tipos de clases relevantes según el nivel de análisis, llegando al nivel de modo de producción a solo dos clases fundamentales y antagónicas; “*En las anteriores épocas históricas encontramos casi por todas partes una completa división de la sociedad en diversos estamentos, una múltiple escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos, maestros, oficiales y siervos, y, además, en casi todas estas clases todavía encontramos gradaciones especiales*” (Marx y Engels, 1969:66).

Cuando se habla de clases sociales tanto en el funcionalismo, como también mayoritariamente en las teorías individualistas, se piensa, ante todo, en posiciones o situaciones de clase, sin embargo es fundamental entender que para

10. Me refiero a aquella ya citada en el capítulo 1 y que refiere a cuando “...en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales...”

Marx las clases sociales no son solo situaciones sino, ante todo, relaciones. Así, la relación social adquiere en el concepto de clase toda su significación, remitiéndonos a esa concepción social de hombre discutida en el capítulo anterior. Para Marx entonces, *“la sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados. Como si alguien quisiera decir: desde el punto de vista de la sociedad no existen esclavos y ciudadanos: éstos y aquellos son hombres. Más bien lo son fuera de la sociedad. Ser esclavo y ser ciudadano constituyen determinaciones sociales, relaciones, relaciones entre los hombres A y B. El hombre A, en cuanto tal, no es esclavo. Lo es en y a causa de la sociedad.”* (Marx, 2001:204). Es entonces que al definir a las clases como una relación social, es posible hablar de la estructura de las clases no ya como un conjunto diferenciado de posiciones que ocupan individuos, sino como la suma de las relaciones y las condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados.

El cambio social, de alguna manera está contenido en germen en cada una de las formas de sociedad. Los antagonismos dentro de un modo de producción llevan a su transformación. Es así que una clase social asume la tarea de coordinar el proceso de transformación revolucionaria, siendo la clase obrera el sujeto revolucionario en el capitalismo.

Y en el capitalismo centrarán Marx y Engels su interés fundamental, dada su definición político-teórica asociada a la noción de praxis. Al ser la mercancía un elemento clave en el modo de producción capitalista, cumpliendo incluso un rol destacado en la definición de los antagonismos y conflictos de clase, la mercancía será entonces un objeto de interés central. Es que el modo de producción capitalista tiene dos ejes particulares que lo diferencian de los otros. Por primera vez en la historia se generaliza la producción de mercancías, y también por primera vez se constituye un mercado de trabajo donde el trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo, es decir que se convierte al trabajo en una mercancía también. Pero para esto fue necesario una lucha entre clases, una guerra anterior que ha permitido la expropiación de gran masa de seres humanos (campesinado) de la posesión de medios de producción, y ha concentrado dichos medios en manos de una pequeña porción de la sociedad, la burguesía. Ahora, para que estos medios produzcan en las nuevas manos se necesitan de humanos, fuerza de trabajo, que los hagan producir, que los trabajen. Producida esta situación se inicia la relación de producción capitalista en la esfera del mercado de trabajo, que se expresa en el usufructo, de la fuerza de trabajo como mercancía a partir de la clase dominante, y en la resistencia a este proceso por parte de la fuerza de trabajo. Como la burguesía necesita de esta fuerza de trabajo para realizar sus ganancias, es entonces que se genera una situación general de lucha de clases: la

burguesía que necesita de la explotación del proletariado y este proletariado que se resiste –en teoría- a esta explotación. De aquí la contradicción básica capital-trabajo que define al modo de producción capitalista.

Al ser la fuerza de trabajo una mercancía, posee obviamente un valor de uso y un valor de cambio. Mercancía engloba la noción de utilidad, denominada valor de uso, y la noción de intercambio, denominada valor o valor de cambio. Ahora, lo que permite que dos objetos totalmente diferentes puedan ser intercambiados en un mercado, es justamente el trabajo, y lo que Marx denomina el trabajo abstracto, que constituye el fundamento del valor o el denominador común de todas las mercancías. Es decir que una mercancía está determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla, es decir por las fracciones de tiempo en condiciones normales de producción y en base a un grado de destreza promedio. Pero los valores de uso, o lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos corpóreos, son combinaciones de dos elementos, la materia suministrada por la naturaleza y el trabajo suministrado por el hombre. Así, “el trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre” (Marx, 1988:52).

Es importante prestar atención a este hecho que ocurre solo en el modo de producción capitalista, en donde el trabajador, es decir un ser humano concreto, obtiene su valor en el mercado de la misma forma que otra mercancía, *“El valor de fuerza de trabajo, como el de toda otra mercancía, lo determina el tiempo de trabajo necesario para la producción, incluyendo por lo tanto, la reproducción de este artículo específico... la producción de la fuerza de trabajo consiste en la reproducción o conservación de aquél”* (Marx, 1988:205). Pero este valor es variable, *“El valor de la fuerza de trabajo se reduce al valor de una determinada suma de medios de vida. Cambia, por tanto, al cambiar el valor de estos, es decir, al aumentar o disminuir el tiempo de trabajo necesario para su producción”* (Marx, 1988:205).

Pero además, sobre la valoración de la fuerza de trabajo interviene también un condicionante “histórico moral” que cambia de acuerdo al ámbito geográfico y cultural. Es por esto último que las multinacionales contemporáneas, por ejemplo, producen sus mercancías fuera de sus países de origen, es decir en distintos países del sudeste asiático, pues por razones “histórico morales” (entre otras) en estos países el valor del trabajo es mucho menor. Cuando se habla de disminuir el “costo de trabajo” se está hablando de disminuir el valor del trabajo y para esto también hay que actuar sobre las condiciones histórico morales, creando por ejemplo conciencia (construyendo hegemonía) de que un país sin esa disminución no es competitivo. De aquí que lo material se conjuga siempre dialécticamente con lo cultural-simbólico.

Marx entiende por capacidad o fuerza de trabajo *“el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase”* (Marx, 1988:204). Pero para que la fuerza de trabajo participe del proceso de producción capitalista como mercancía, debe precisamente aparecer como tal en el mercado, para que el poseedor de dinero (es decir el capitalista) pueda encontrarla y adquirirla. Así, el poseedor de la fuerza de trabajo deberá ofrecer y vender a ésta en el mercado, por lo cual el trabajador deberá ser un libre propietario de su capacidad de trabajo. Aquí se inicia la relación de producción capitalista en la esfera del mercado, con la compra y venta de la capacidad de trabajo de los expropiados (trabajadores) que precisan vender lo único que tienen para sobrevivir (su fuerza de trabajo, al haber sido expropiados históricamente de sus medios de producción). El capitalista utiliza la mercancía fuerza de trabajo, comprada anteriormente, para poner en marcha el proceso de producción. Como el vendedor de la fuerza de trabajo no puede separar su corporeidad de la mercancía que ha vendido, esta relación de compra y venta para la puesta en marcha de la producción vía la fuerza de trabajo, se constituye en una relación entre desiguales dando comienzo así a la relación de explotación. Pero la venta del trabajo deberá hacerse solo por un cierto tiempo, pues si se vende la fuerza de trabajo en bloque y para siempre, lo que hace es que el trabajador se vende a sí mismo y se convierte de trabajador libre en esclavo. *“Es necesario que el dueño de la fuerza de trabajo, considerado como persona, se comporte constantemente respecto a su fuerza de trabajo como respecto a algo que le pertenece y que es, por tanto, su mercancía, y el único camino para conseguirlo es que sólo la ponga a disposición del comprador y sólo la ceda a éste para su consumo pasajero, por un determinado tiempo, sin renunciar por tanto, a su propiedad, aunque ceda a otro su disfrute”* (Marx, 1988:203)

Esta relación entre desiguales supone que, una mercancía que ha sido pagada por su valor de reproducción en el mercado de trabajo, termina generando un valor mayor en la esfera de la producción que es apropiado por el propietario del medio de producción, esto es lo que Marx llama plusvalía y es la base del proceso de explotación. De aquí que esta situación lleva implícita la existencia de intereses antagónicos. Mientras el capital pugna porque la fuerza de trabajo comprada sea lo más barata y productiva posible (para aumentar el plusvalor, es decir el valor excedente), el vendedor de la fuerza de trabajo pugna por que la misma sea vendida del modo más costoso, ya que el uso productivo de dicha mercancía implica el uso de su corporeidad. Es entonces que mientras implícitamente nos encontramos frente a una situación de cooperación necesaria para llevar adelante el proceso de producción, al mismo tiempo su contratara se muestra en la lucha de los intereses puestos

en juego por las distintas personificaciones sociales. Esta contradicción central de la sociedad capitalista es la lucha de clases. Es decir que el proceso de lucha de clases es contemporáneamente el proceso de constitución de las clases. Así, clase social es inseparable de lucha de clases, de tal manera de poder asegurar que clase es igual/equivalente a lucha.

Siendo en Marx absolutamente clave la cuestión de las clases y la lucha entre ellas, es importante sin embargo resaltar que estas no han sido su descubrimiento, como bien él lo ha señalado (Marx, 1973). Pero lo esencial de Marx ha sido el reconocimiento del lugar central que ocuparía la división de clases en una sociedad y particularmente en la sociedad capitalista, manifestándose en un antagonismo inscripto en las propias relaciones sociales. Flabián Nievas en su pormenorizado estudio sobre la Lucha de clases, nos lo expresa muy claramente, *“De acuerdo a los textos clásicos de Marx y Engels, la lucha de clases es, antes que nada, la forma en que se expresa el antagonismo «del proceso de producción social, no en el sentido de antagonismo individual, sino en el de antagonismo que nace de las condiciones de existencia individual de los individuos»¹¹, forma de la que las relaciones burguesas son su última expresión, en tanto se crean las condiciones materiales para superar el antagonismo en que se han fundado todas las sociedades de clase”* (Nievas, 2016:17).

Volviendo a remarcar que para Marx la lucha de clases es equivalente al motor de la historia, la transformación de la sociedad en base a la construcción de un conocimiento alternativo, es parte inherente e inseparable de su propuesta teórica, de aquí el concepto de praxis en tanto conocimiento y acción en relación dialéctica. Y este proceso de lucha de clases no representa un proceso unívoco y homogéneo sino que por el contrario reconoce para Marx momentos lógicos que pueden distinguirse entre sí y que pueden de alguna manera ser mensurables y modificables. Al mismo tiempo estos momentos están estrechamente vinculados con la ideología y la construcción de una conciencia proletaria. Así es posible identificar estadios en el desarrollo del proletariado como clase, de tal manera que este no es una entidad dada naturalmente por la segmentación social, que otorgan simplemente las relaciones de producción. Un primer momento-estadio estaría representado por la lucha competitiva entre los trabajadores para dejar paso inmediatamente, aún en los albores de la contienda, cuando los proletarios carecen todavía de espíritu de cuerpo y están aislados, a un enfrentamiento con la burguesía pero de manera individual. Cada uno procura por su cuenta dañar a la burguesía con sus propios y limitados medios. En la medida que la clase trabajadora se vaya desarrollando, paralelamente se

11. Entre «», cita de Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*

construye una lucha corporativa de los trabajadores como conjunto frente a los patrones como conjunto, proceso que igualmente reconoce un desarrollo gradual y desigual según el caso. Primero la lucha puede ser encarada por los obreros de una misma fábrica, adquiriendo entonces la lucha contra la burguesía un carácter grupal. Los obreros dejan de encarar el conflicto por su cuenta y deciden organizarse en el ámbito laboral al que pertenecen. Después, deciden agruparse en función de su oficio, ahora, es la naturaleza del trabajo que realizan, el factor que los aglutina. En este punto del conflicto, el proletariado dirige sus ataques no sólo contra las relaciones burguesas de producción sino también contra los mismos instrumentos de producción: las mercancías foráneas, las máquinas y las fábricas. Esta lucha todavía no sobrepasa los límites del modo de producción capitalista, sino que se entabla para “vivir mejor” dentro del mismo. La importancia de estas luchas primarias, radica en su potencial para constituir y socializar a la clase obrera, para construir a los obreros como clase y dotarlos de “conciencia de clase”, pasando así de la “clase en sí” a la “clase para sí”. Como la conciencia burguesa produce una ciencia falsa, dice Marx, solo un punto de vista proletario permitiría conocer en profundidad las categorías y determinaciones fundamentales que dan soporte a los procesos de explotación de la sociedad capitalista, para poder solo así, iniciar el proceso de liberación. La clase obrera entonces construye y se apropia de valores, de símbolos, de historia cultural, elabora su propia identidad como clase y gradualmente va resolviendo el pasaje de una clase social a un sujeto político. Llegamos así al estadio más avanzado en la organización de la clase, *“a la categoría que da cuenta de los procesos revolucionarios (desarrollo político militar de la clase) en los que la clase trabajadora conduce una fuerza social que disputa el paso de una situación de acumulación de su poder a la etapa de la realización de su poder de clase, lo que tradicionalmente se menciona como “tomar el poder”. El proceso revolucionario implica la lucha político militar. A partir de dicha etapa las relaciones sociales no se organizan según las leyes del mercado o de la puja corporativa, sino según las leyes de la guerra”* (Marx, 1973).

A lo largo del siglo XX, las perspectivas dialécticas más lúcidas, fueron notoriamente descubriendo que este proceso de toma de conciencia por parte de la clase obrera, no necesariamente discurre por este camino con final feliz, sino que por el contrario las relaciones de dominación se perpetúan a partir de complejos mecanismos ideológico-culturales que truncan bastante fácilmente la espiral de autorganización obrera pensada por Marx. Más adelante prestaré más atención a este problema fundamental de los tiempos actuales, que implica además re-pensar una dialéctica de la conflictividad que no quede varada en uno solo de los momentos en la espiral de contradicciones.

La lucha de clases en tanto hegemonía y relaciones de fuerza

Antonio Gramsci representa claramente uno de los más destacados pensadores marxistas en donde la cuestión de la praxis es un nudo central, ampliando claramente la mirada hacia las llamadas condiciones “superestructurales”. En tanto pensador y militante, su principal preocupación giró siempre alrededor de cómo construir el socialismo, con que sujetos y bajo cuales circunstancias y premisas, teniendo especialmente en cuenta las particularidades de la nación italiana, bien distinta a la Alemania o la Inglaterra líderes del desarrollo capitalista y modelos en el análisis de Marx.

Pensador dialéctico por antonomasia, extendía el problema de los modos de producción y las relaciones de producción, reflexionando sobre las dimensiones políticas y culturales, y apoyándose en conceptos claves como hegemonía, bloque histórico, intelectuales, correlación dialéctica infraestructura-superestructura, correlaciones de fuerza, sociedad civil, clases subalternas, conciencia de clase, etc. Intentó pensar la hegemonía en sociedades capitalistas complejas. No sólo para aquellas donde la burguesía domina a través de una dictadura salvaje, sino sobre todo, para aquellas otras donde los segmentos hegemónicos de las clases dominantes apelan a la forma más eficaz de dominación política: la república parlamentaria.

El problema del poder para comprender la lucha de clases, fue una de las preocupaciones fundantes en Gramsci, realizando una gran innovación en la teoría y la filosofía política del siglo XX. Actualmente se lo reconoce y celebra a Michel Foucault en relación a su conocida tesis según la cual el poder ni es una cosa ni reside en el aparato de Estado, sino que son relaciones. Antonio Gramsci -con menor reconocimiento académico- había llegado cuatro décadas antes a una conclusión análoga.

El italiano, retomando las reflexiones de Lenin sobre las condiciones de una “situación revolucionaria”, redactó uno de los pasajes fundamentales de los Cuadernos de la cárcel: “Análisis de situación y relaciones de fuerza” (Gramsci, 1981, 13, V). Aquí Gramsci se distancia de ciertas visiones catastrofistas del marxismo que dictaminaban que la revolución socialista surgiría casi automáticamente de la crisis económica del capitalismo. El capitalismo jamás se derrumbaría por sí solo, piensa Gramsci; había en consecuencia que derrocarlo. Para esto es necesario un sujeto organizado que intervenga, que sea activo, que no espere pasivamente la crisis. Y este sujeto debe intervenir políticamente, pero esta intervención no se realiza “en el aire”, sino a partir de determinadas relaciones de poder y de fuerzas en relación a situaciones socio-históricas, porque, como dijimos, el poder no es una cosa sino que son relaciones.

La modificación de las relaciones de fuerza debe partir de una situación “económica objetiva” pero jamás se detiene allí. Si no se logra pasar al plano político general donde se trasciende la inmediatez económica corporativa-pasaje que Gramsci denomina “catarsis”- todo intento revolucionario va al fracaso. *“El problema de las relaciones entre la estructura y las superestructuras es el que hay que plantear y resolver exactamente para llegar a un análisis acertado de las fuerzas que operan en la historia de un cierto período, y para determinar su correlación. Hay que moverse en el ámbito de dos principios: 1) el de que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya las condiciones necesarias y suficientes, o no estén, al menos, en vías de aparición o desarrollo; 2) el de que ninguna sociedad se disuelve ni puede ser sustituida si primero no ha desarrollado todas las formas de vida implícitas en sus relaciones. De la reflexión sobre esos dos cánones se puede llegar al desarrollo de toda una serie de otros principios de metodología histórica. Por de pronto, en el estudio de una estructura hay que distinguir entre los movimientos orgánicos (relativamente permanentes) y los movimientos que pueden llamarse “de coyuntura” (y que se presentan como ocasionales, inmediatos, casi accidentales). Los fenómenos de coyuntura dependen también, por supuesto, de movimientos orgánicos, pero su significación no tiene gran alcance histórico; producen una crítica política minuta, al día, que afecta a pequeños grupos dirigentes y a las personalidades inmediateamente responsables del poder. Los fenómenos orgánicos producen una crítica histórico-social que afecta a las grandes agrupaciones, más allá de las personas inmediateamente responsables y más allá del personal dirigente. Al estudiar un período histórico se presenta la gran importancia de esta distinción”* (Gramsci, 1981, 13, V:32).

Es entonces, en esa especificidad política donde se plantea el problema de lograr la hegemonía. Al reflexionar sobre ella Gramsci advierte que la homogeneidad de la conciencia propia y la disgregación del enemigo deben lograrse precisamente en el terreno de la batalla cultural.

Gramsci llamaba “hegemonía” a la capacidad de generar una concepción universal del mundo a partir de una visión particular, de dominar a través del proceso de consenso-coerción y de reproducir las formas de dominación en los espacios de los dominados; o lo que Kosik (1967) definiera como “el mundo de la pseudoconcreción”. Nos encontramos con la categoría hegemonía en tanto parte del binomio dominación-hegemonía, en donde dominación se correspondería con sociedad política (Estado) y coerción; y hegemonía se correspondería con sociedad civil y consentimiento (Galafassi, 2011).

Pero es sin dudas, más sobresaliente aquella mirada más compleja, en donde dominación y hegemonía son vistos como dos facetas del poder burgués, pero integrando como guías rectoras una serie continua de mecanismos de graduación y combinación entre ambos. Así entendida, la categoría hegemo-

nía representaría una síntesis entre coerción y consentimiento, que Gramsci además lo vincula con lo clásico del régimen parlamentario (Gramsci, 1975).

Hegemonía y dominación serán vistas entonces como dos caras que el poder hará suyas en pos de moldear fundamentalmente las relaciones culturales, políticas e ideológicas con el objetivo de perpetuar la supremacía de las clases dominantes. El consentimiento como herramienta más compleja, y que necesita de un trabajo fino y un entramado de construcción cultural, se contraponen en ocasiones pero se complementa en otras, con la utilización del dominio y la fuerza directa. El objetivo es determinar reglas de juego favorables al Capital y que estas reglas de juego no sean puestas en jaque.

La importancia que adquiere para Gramsci el principio dialéctico de la contraposición-complementariedad, queda claramente demostrada en su definición y conceptualización de la “doble perspectiva” en la acción política y en la vida estatal. Es que resulta muy difícil visualizar a la coerción sin su complemento el consenso, y viceversa; es decir que Gramsci, como Maquiavelo primero, concebían la existencia de una unidad orgánica entre coerción y consenso. Y para esto nada mejor que la metáfora del Centauro, donde claramente se visualiza que la mitad animal no es nada sin la mitad humana, al mismo tiempo que esta última no es nada sin la primera. Es decir que remarca el carácter fuertemente dialéctico del par antinómico en desmedro claro de cualquier interpretación mecanicista, criticada por él. *“Varios grados en los que puede presentarse la doble perspectiva, desde los más elementales hasta los más complejos, pero que pueden reducirse teóricamente a dos grados fundamentales, correspondientes a la doble naturaleza del Centauro maquiavélico, ferina y humana, de la fuerza y el consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual y del universal (de la Iglesia y del Estado), de la agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, etc. Algunos han reducido la teoría de la doble perspectiva a algo mezquino y banal, esto es, a nada más que dos formas de intermediación que se suceden mecánicamente en el tiempo con mayor o menor proximidad. Puede por el contrario suceder que cuanto más la primera perspectiva es inmediatísima, elementalísima, tanto más la segunda debe ser lejana (no en el tiempo, sino como relación dialéctica), compleja, elevada, o sea que puede suceder como en la vida humana, que cuanto más obligado se ve un individuo a defender su existencia física inmediata, tanto más sostiene y se pone en el punto de vista de todos los complejos y más elevados valores de la civilización y de la humanidad”* (Gramsci, 1981, 14, V:30)

Al mismo tiempo, resulta también artificial la separación entre sociedad civil y sociedad política más allá de lo metodológico, error que es resaltado por Gramsci cuando remarca la confusión que desde el librecambismo se realiza al verlo desde la lógica de una distinción orgánica, para justificar así

una de los postulados máximos de esta corriente ideológica respecto a la mano invisible y a la no intervención del Estado, *“El planteamiento del movimiento del librecambio se basa en un error teórico cuyo origen práctico no es difícil identificar: en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción metodológica es convertida en distinción orgánica y presentada como tal. Así se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación”* (Gramsci, 1981, 13, V:41).

De esta forma, es importante para el pensador sardo dejar en claro la identificación existente entre sociedad civil y sociedad política, en tanto pueden ser vistas como dos facetas de un entramado dialéctico del cual las clases dominantes se sirven para perpetuar su primacía, presentando al librecambio como un hecho “natural” pero que sin embargo no es más que un instrumento consciente para el diseño de una sociedad a imagen y semejanza de las clases dominantes, *“Pero como en la realidad efectiva sociedad civil y Estado se identifican, hay que establecer que también el librecambio es una reglamentación de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coactiva: es un hecho de voluntad consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea, automática del hecho económico”* (Gramsci, 13, V:41).

Esto es así, por cuanto en la sociedad capitalista es inconcebible el andar de la economía y los agentes privados sin la contención y relativa regulación del Estado, por el principio básico que implica el control de la fuerza que deberá ser usado precisamente cuando el consenso no es suficiente. Pero, si el Estado es el sujeto principal detentador de la fuerza represiva, es también un órgano fundamental para la instrumentación, vía consenso, de políticas surgidas desde y funcionales a las clases dirigentes, por cuanto constituye un resorte esencial del dominio, es que *“...Estado es todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados...”* (Gramsci, 15, V:186).

De todo esto se desprende, fácil y fundamentalmente, que la hegemonía no es un sistema formal cerrado, absolutamente homogéneo y articulado, tal como queda claramente evidenciado en *“Análisis de las situaciones. Correlaciones de fuerza”*. La hegemonía, por el contrario, es un proceso que expresa la conciencia y los valores organizados prácticamente por significados específicos y dominantes, en un proceso social vivido de manera contradictoria, incompleta y hasta muchas veces difusa. Como la hegemonía no es un sistema formal cerrado, sus articulaciones internas son elásticas y dejan la posibilidad de operar sobre él desde otro lado, desde la crítica al sistema, desde la contra hegemonía (a la que permanentemente la hegemonía debe contrarrestar). Si en cambio, fuera absolutamente determinante - excluyendo toda contradicción y toda tensión- sería impensable cualquier cambio en la sociedad.

Entonces, al reflexionar analíticamente sobre las relaciones de poder y de fuerzas que caracterizan a una situación, Gramsci parte de una relación “económica objetiva”, para pasar luego a la dimensión específicamente política y cultural donde se construye la hegemonía.

La conclusión a la que llega Gramsci en los Cuadernos de la cárcel, visualizando las relaciones de fuerzas en su conjunto, es la siguiente: *“Se puede decir por lo tanto que todos estos elementos son la manifestación concreta de las fluctuaciones de coyuntura del conjunto de las relaciones sociales de fuerza, en cuyo terreno tiene lugar el paso de éstas a relaciones política de fuerza para culminar en la relación militar decisiva”*.

Por lo tanto en el pensamiento de Gramsci “economía”, “política-cultura” y “guerra” son tres momentos internos de una misma totalidad social. No se pueden escindir. Son grados y niveles diversos de una misma relación de poder, que puede resolverse tanto en un sentido reaccionario (manteniendo el actual tipo de sociedad) o en un sentido progresivo, mediante una revolución.

El análisis de lo político, el poder –como relación-, lo hegemónico y las correlaciones de fuerza completan la perspectiva dialéctica del marxismo y deja definitivamente a un costado las concepciones mecanicistas (que volverán sin embargo una y otra vez luego de Gramsci), que separan tajantemente entre la cristalización económica por un lado - llamándola “estructura”-, y la institucionalización política por el otro -llamándola “superestructura”-. Al concebir el poder en términos relacionales se pueden resolver gran parte de las aporías que deja sin respuesta el materialismo vulgar (tal la expresión de Lukacs), al mismo tiempo que advierte tempranamente sobre el problema de la fosilización de las organizaciones revolucionarias, adelantándose claramente a las críticas del autonomismo tardío de relativa filiación posmoderna.

Lucha de clases y realidad latinoamericana

José Carlos Mariátegui (1894-1930), intelectual nacido en Moquegua, Perú e integrante del partido comunista de su país, vislumbró claramente que para superar las interpretaciones previas era necesario un abordaje dialéctico del devenir de las clases en tanto gestoras, y emergentes al mismo tiempo, del proceso de desarrollo económico, político y territorial de su región. Fue el antagonismo, la clave de su análisis, y fueron las relaciones antagónicas que se asientan sobre la desigual distribución del poder y los recursos, lo que le permitieron realizar un análisis profundo de una problemática clave del Perú, y toda América Latina, como es el tema de la “tierra”.

Se caracterizó por no repetir fórmulas venidas desde afuera, sino que a su análisis latinoamericano, le sumó además la reflexión crítica sobre las dis-

tintas tendencias que venía adoptando el marxismo por aquellos años. Así, primeramente realiza un ejercicio cuestionador sobre la socialdemocracia y el populismo rompiendo incluso amarras con las organizaciones políticas en las que se encontraba militando en su juventud, encarnadas en su Perú natal por Haya de la Torre fundador del hasta hoy vigente APRA. Polemiza al mismo tiempo con el incipiente estalinismo, cuestionando vivamente la alianza filosófica entre socialismo y positivismo.

La tradición reformista socialdemócrata, cuyo paradigma en aquellos años sería el definido como partido guía de la II Internacional, es decir el partido socialista alemán, fue como decíamos fuertemente criticada por Mariátegui; por cuanto en América Latina era amplia la difusión de estas propuestas entre aquellos identificados con el marxismo, tanto política como ideológicamente. El autor peruano defenderá un conjunto de tesis, entre las que se destacan: a) lo inviable que resultan las propuestas gradualistas socialdemócratas debido a la transformación del capitalismo de libre competencia en monopolista e imperialista; b) lo extraña que resulta esta corriente para la historia propia de Indo América, tan presente en el Perú y en toda la región andina; y c) la fuerte impronta que dejó la Primera Guerra Mundial (1914-1918) en el debate entre reforma y revolución originando dos concepciones de la vida y la política abiertamente diferenciadas. En este sentido, es de destacar su crítica del evolucionismo histórico pacifista prebélico, y su cuestionamiento al racionalismo positivista, de raíz liberal y socialdemócrata; como contrapartida de su reivindicación principista del romanticismo revolucionario, del voluntarismo y del activismo combatiente (Kohan, 2000).

Mariátegui plantea de forma radical el problema del desarrollo del capitalismo en el Perú, procurando entender en profundidad las características del proceso de desarrollo económico de su tierra y cuáles son las clases y subclases que participan de la relación dominación-explotación. El conflicto social estará presente en todo este análisis dada la centralidad que le otorga a las relaciones de antagonismo del proceso social. Para esto, intenta primero hacer un rastreo histórico pormenorizado, que va desde la economía colonial hasta la economía de su presente luego de constituida la república. “7 ensayos de interpretación de la realidad peruana”, su trabajo más difundido y publicado en 1928, justamente comienza con un “esquema de la evolución económica”.

La liberación de la sociedad de las formas capitalistas de explotación, serán como dije, el horizonte que planteará Mariátegui para la realidad latinoamericana. Y para esto, realiza su estudio de la evolución económica, en donde la economía agraria, el latifundio, el campesinado indio y la tierra tendrán papeles altamente protagónicos, y marcarán la diferencia, en tanto planteo originario para estas latitudes, sin trasladar mecánicamente los es-

quemados de los países europeos. Así, discutir el socialismo implicará hacer hincapié en la cuestión agraria, y esto a su vez significará volver a discutir sobre el feudalismo. En este marco, es que Mariátegui destaca tres características que serán centrales en su análisis: el latifundio en las relaciones económicas y de propiedad; el gamonalismo en las relaciones políticas y la servidumbre en las relaciones sociales.

Al introducirse al problema del indio y la tierra, se resalta antes que nada, que la pregunta por el indio y la tierra, no representa una cuestión moral, una pregunta que se resuelva apelando a la educación, como las interpretaciones dominantes que aquel periodo querían imponer. Sino, y muy por el contrario, estas cuestiones deben recalar necesariamente en la pregunta sobre las relaciones de producción. Será fundamental indagar en relación a la manera en que los hombres y las clases se apropian de la tierra y la naturaleza. El indio no es una raza inferior, analfabeta, bárbara o incivilizada, sino un pueblo explotado que ha sido despojado de su tierra al mismo tiempo que alienado parcialmente en sus costumbres, a pesar que muchas de estas persisten, y justamente sobre esto Mariátegui focalizará en parte su análisis. Al no ser un problema moral, la solución *“no puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico”* (Mariátegui, 1958:33). La solución es socio-política, y los propios campesinos e indígenas deberán tener un protagonismo fundamental en la implementación de un cambio para salir de la dominación.

La economía agraria incaica, se desorganizó y hasta aniquiló gracias al feudalismo traído con la colonia, destruyendo así muchas de las instituciones originarias. Esclavizamiento, persecución y despoblación fue la consecuencia del colonialismo. Con la mita, forma colonial de la manumisión del indio, este fue arrancado de su suelo y de sus costumbres una y otra vez. A pesar de esto, como dice Mariátegui, *“la comunidad sobrevivirá, pero dentro de un régimen de servidumbre”* (Mariátegui, 1958: 46), tanto que incluso se conservaron instituciones comunitarias como el ayllu junto a su carácter idiosincrásico. La independencia no modificó radicalmente el panorama, pues la revolución política, dejará indemnes las relaciones feudales-coloniales, continuando la comunidad originaria como foco de los ataques. Si bien se abolía formalmente la mita, al dejar intacto el poder de los terratenientes y la fuerza de la propiedad feudal, se perpetuaban las desigualdades sociales. Se consolida el latifundio, actuando el código civil de la República como legitimador, individualizando la propiedad privada y condenando en consecuencia la tenencia colectiva de la tierra. *“El liberalismo de la legislación republicana, inerte ante la propiedad feudal, se sentía activo solo ante la propiedad comunitaria. Si no podía nada contra el latifundio, podía mucho contra la comunidad. En un pueblo de tradición comunista, disolver la comunidad no servía a crear la pequeña propiedad.”*

(...) *Destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela*" (Mariátegui, 1958:71). De hecho, las políticas liberales de fraccionar la tierra para crear propiedad privada al no tener en cuenta la particularidad de los pueblos originarios y su "comunismo incaico", estaba impidiendo la apropiación colectiva de la tierra. Garantizaba de esta manera, la pauperización de estos indios-campesinos, ya de por sí empobrecidos por el régimen colonial, y agregaba la posibilidad del traspaso de las tierras por vías comerciales al convertirlas en un bien de mercado, manteniendo al mismo tiempo las relaciones clientelares.

El latifundio, entonces será una de las claves principales para entender no solo el problema de la tierra sino toda la evolución social y económica del Perú. Tanto en la costa, más industrializada, como en la sierra, las relaciones feudales ligadas al latifundio serán la constante; la servidumbre, a pesar de sus variantes actuales, seguía siendo la estructura central para organizar las relaciones de producción. Yanacozgo en la costa y sistema de enganche en la sierra que mantenían atado al campesino bajo las obligaciones contraídas con el patrón-propietario serán las características del sistema de dominación en el Perú.

Es decir, que en definitiva lo señalado por Mariátegui consiste en resignificar las tesis principales del marxismo a la luz de la realidad peruana y latinoamericana. Las particulares circunstancias de explotación junto al peso de la cuestión agraria lo hacen llamar la atención sobre la centralidad que debe tener el campesinado (de base primordialmente indígena) en el proceso de transformación y revolución, por cuanto es en las relaciones sociales campesinas en donde aún se mantiene, a pesar del latifundio y el capitalismo impuesto, la base de las relaciones comunitarias, lo esencial a todo socialista, es decir los principios organizativos del comunismo¹².

Estado, capitalismo avanzado y clases sociales

Nicos Poulantzas, no puede estar ausente en este apretado recorrido, dada su importante impronta a la hora de analizar clase y lucha de clases. Habiendo nacido en Grecia desarrolló sin embargo, buena parte de su labor intelectual en Francia lo cual define directamente a su obra y sus debates. El ambiente intelectual francés de los años sesenta estaba signado por una gran

12. Una discusión que versara sobre conceptos similares destacando las perspectivas de colonialismo y periferia reaparecerá en los años '60 desde autores tanto europeos como de los países llamados subdesarrollados en aquellos años, vale solo citar como ejemplo a Franz Fanon (1963) y Jean Paul Sarte (1965).

producción renovadora y tenía en el marxismo un polo claro de atracción y discusión. La relación entre Althusser y Lacan (que adoptó, y modificó, la teoría lingüística de Saussure para aplicarla al psicoanálisis), y la preeminencia de la investigación sobre las estructuras también en estas teorías, sustentaron la idea de la existencia de un “marxismo estructuralista”. A su vez, quedó plasmada una discusión alrededor de la necesidad (teórica y política) por construir una “teoría científica” marxista; diferente de una “filosofía de la conciencia”, “idealista” (utópica) y/o “subjetivista”. Discusión que alcanzó no solo al pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre, sino que también se involucró en corrientes marxistas que fueron definidas más como “subjetivistas” o “historicistas” alrededor de autores como Karl Korsch o George Lukács. Es en este contexto que se lo reconoce a Nicos Poulantzas como parte del grupo de reflexión y acción política, vinculado con la figura del mencionado Louis Althusser. Al preocuparse, este último autor, por una teoría científica, y desplazar así cualquier posible idealismo o subjetivismo del análisis marxista, impone un sesgo a su obra, particularmente en el trabajo conjunto con Etienne Balibar “Para leer El Capital” (texto emblemático de aquellos años), en donde entre la acción y la estructura, será esta última la que tendrá siempre una clara preeminencia. Consideraba Althusser que era necesario dar cuenta de aquellas estructuras que al interior de la sociedad capitalista, no permitían el desarrollo de una nueva sociedad comunista, sentando así una posición política clara. Más allá de ciertos vínculos con la llamada teoría estructuralista de Lévi Strauss o Saussure, por ejemplo, el proyecto de investigación de Althusser y su grupo se inscribía rotundamente dentro de la historia de la teoría marxista.

Althusser, Poulantzas y muchos marxistas de su tiempo y lugar, entablaban una discusión con las perspectivas “a media agua” de turno. En la Europa del Estado de Bienestar en donde la propia clase obrera había apaciguado sus protestas y el bloque soviético estaba más preocupado por mantener el equilibrio mundial que por expandir el socialismo; cierto marxismo intelectual, y en este caso el marxismo de tendencia estructuralista, consideraba indispensable desentrañar el carácter obviamente capitalista que tenían las políticas de integración y pleno empleo keynesianas, que se implementaban luego de la segunda guerra. Una vez más, las posiciones a rebatir eran las de la socialdemocracia, que veía en la restauración de la democracia burguesa y en los avances conseguidos desde la participación en ella de las masas populares, una práctica emancipatorios eficiente que llevaría, en el mejor de los casos, finalmente hacia una sociedad socialista. Frente a esto, Poulantzas pretendía demostrar que el Estado seguía siendo capitalista, y que no podía obviarse tampoco su carácter represivo. De ninguna manera, sostenía Pou-

lanzas y los otros, que con un Estado benefactor se seguía el camino hacia el socialismo, pues al fin de cuentas, no dejaba de ser un Estado capitalista y una “democracia burguesa”. Sin revolución no había emancipación posible. Este Estado seguía siendo capitalista y como tal, contaba aún con las instituciones represivas tradicionales (ejército, policía, justicia) a las cuales se sumaban otras que amén de presentarse como extra-estatales y no represivas (iglesias, escuelas, hospitales, etc.) constituían el complemento dentro del ámbito de la sociedad civil, indispensable para construir la hegemonía dominante. Hasta aquí Poulantzas se hace eco de los trabajos de Althusser, para inmediatamente pasar a ocuparse del papel que el Estado cumple a la hora de organizar a las clases dominantes en su accionar, de tal manera de garantizar la reproducción del sistema capitalista de dominación. Es que el Estado capitalista, fundamentalmente en las sociedades de economía avanzada, se dedica a administrar el equilibrio del sistema, descomprimiendo tensiones intraclase, al darse competencias obvias entre fracciones (Poulantzas, 1969). Es así que junto al carácter represivo, el Estado en las sociedades capitalistas avanzadas cumple una función moderadora en pos de garantizar el equilibrio y la perdurabilidad del sistema, de tal manera de no ofrecer flancos débiles a una posible insurrección obrera (Therborn, 1989). Precisamente, también cumple funciones de articulación de los diferentes niveles de la formación social específica, al desarrollar políticas que tiendan a dispersar y licuar el accionar conjunto de las clases dominadas. Incluso a través de concesiones y beneficios económicos a las clases subalternas, poniendo en riesgo el crecimiento al infinito de las tasas de ganancias, con el objetivo de apaciguar la protesta y generar fracturas y hasta la desorganización de estas (Poulantzas, 1998).

El marxismo de aquellos años era altamente dinámico y con una carga de debate muy intenso y muy rico. El papel y las características del Estado y las clases fueron altamente debatidos. Uno de estos debates se llevó a cabo entre Ralph Miliband y precisamente Nicos Poulantzas en la revista marxista inglesa *New Left Review*. Se podría decir que fue una discusión entre una mirada empirista y otra estructuralista del Estado. Para Miliband, que partía por caracterizar sin ambigüedades al estado benefactor como estado capitalista, quedaba igualmente en este algún resquicio para su transformación dejando un lugar para alguna teoría de la acción (considerando posible la participación dentro del “sistema político burgués” siempre que este era el resultado de las luchas de la clase obrera). Para Poulantzas en cambio, el carácter de clase del estado benefactor permanecería incólume y la única salida era la revolución.

Ahora bien, este debate le permitió a Poulantzas revisar sus posiciones y en un trabajo posterior, precisamente en *“Las clases sociales en el capitalismo actual”*

(1976), su estructuralismo se complejiza y la teoría más abstracta comienza a interactuar más estrechamente con la realidad cotidiana. Poulantzas flexibiliza esa noción de clase tan adherida a la noción de estructura así como su modo de ver la acción política, aunque sin dejar de tener un claro tinte “leninista”, en donde la organización del partido no deja de tener centralidad pero matizada ahora por otra serie posible de mediaciones. A su vez, en “Fascismo y dictadura”, Poulantzas ya había incorporado un uso bastante más importante de conceptos gramscianos, de tal manera de intersectar las definiciones estructurales con variables políticas y culturales, lo que le permitía trazar diferencias entre “fascismo”, “democracia burguesa” y “dictadura”, a pesar de contar todas con un Estado y una división de clases capitalistas.

El fuerte acento puesto, precisamente en la mirada teórica “alejada” de la praxis por parte del estructuralismo marxista, mereció una parte importante de las críticas por parte de Miliband y otros no estructuralistas – como los cuestionamientos que E.P. Thompson vertiera sobre las propuestas de Althusser, y que trataré a continuación,-. Si la abstracción teórica se alejaba tan drásticamente de la compleja y enriquecida realidad concreta, para al mismo tiempo ser, las variables estructurales tan determinantes de la experiencia práctica, entonces, sostenían los autores críticos, que se estaba construyendo una teoría que no podía explicar cabalmente la dinámica social, y que a su vez perdía notablemente su potencialidad transformadora, elemento esencial de la praxis marxista. Al mismo tiempo, se le achacaba al estructuralismo, que las clases parecían estar sobredeterminadas todo el tiempo por los condicionamientos estructurales, de tal manera de diluirse las situaciones y variaciones concretas. Para Poulantzas, era el partido el único nexo posible, la única reconciliación imaginada entre teoría y praxis. Pero será justamente en el mencionado trabajo sobre las clases en la sociedad capitalista en donde nuestro autor se hace cargo, por lo menos en parte, de estas críticas, y ya no concibe al partido como la única forma de organización que puede darse la clase obrera, extendiendo además la lucha a otras clases subalternas con la ampliación que esto implica en la conciencia de clase. *“Decir por ejemplo que existe una clase obrera en las relaciones económicas, implica necesariamente un lugar específico de esta clase en las relaciones ideológicas y políticas, incluso si esta clase en determinados países y en determinados períodos históricos, puede no tener una conciencia de clase propia o una organización política autónoma. (...) Desde luego, para comprender esto, hay que romper principalmente con toda una concepción de la ideología como sistema de ideas o discurso coherente, y concebirla como conjunto de prácticas materiales. Todo esto, que opone un mentís a la serie de ideologías de la integración de la clase obrera, quiere decir finalmente una cosa: que no hay necesidad de una conciencia de clase propia y de una organización política autónoma de las*

clases en lucha para que la lucha de clases tenga lugar, en todos los dominios de la realidad social” (Poulantzas, 1976).

Si en el marxismo en particular, clase social parte de su inserción en la esfera económica, muchas veces no sobrepasa esta determinación desde el mundo productivo quedando la discusión dialéctica a un costado. Nicos Poulantzas establece un ápice, que abre la discusión desde lo productivo al definir de partida a las clases sociales como *“conjuntos de agentes sociales determinados principal pero no exclusivamente por su lugar en el proceso de producción, es decir, en la esfera económica. En efecto, no se debe deducir del papel principal del lugar económico que éste baste a la determinación de las clases sociales. Para el marxismo, lo económico desempeña en efecto el papel determinante en un modo de producción y en una formación social: pero lo político y la ideología, en suma la superestructura, tienen igualmente un papel muy importante. De hecho, siempre que Marx, Engels, Lenin y Mao proceden a un análisis de las clases sociales, no se limitan al solo criterio económico, sino que se refieren explícitamente a criterios políticos e ideológicos”* (Poulantzas, 1976). El papel principal de la esfera económica remite a la determinación en última instancia de Marx y Engels para explicar la sociedad capitalista. Como en ningún otro modo de producción previo, el capitalista es entendido como un conjunto de relaciones en donde la esfera de la producción tiene un papel relevante, y en donde precisamente las clases sociales se determinan básicamente por su lugar en el mundo de la producción y en relación a la propiedad de los diferentes componentes de aquel. Pero es importante destacar lo de instancia última, que equivale a decir que entre esta y la realidad cotidiana, median toda una serie de articulaciones que complejizan y problematizan cada situación, haciendo que una primera determinación unívoca se transforme en una multiplicidad de variaciones complejas que se expresan en el proceso histórico, pero siempre en alguna relación dialéctica y jerárquica entre las determinaciones. Poulantzas entonces, deja en claro en este texto que es necesario partir de la esfera de la producción para definir una clase social, pero a su vez, y revisando ciertos escritos previos, plantea que es necesario contemplar las otras dimensiones, para poder abarcarla en toda su complejidad, apelando a su vez, aunque más no sea parcialmente, a la raíz epistemológica dialéctica al jugar con estructura y superestructura (Poulantzas, 1978). Igualmente en este pensador griego, y comparado con marxistas posteriores, el papel que jugará en todas sus explicaciones el nivel de la estructura será importante, por aquello dicho más arriba respecto al importante rol que jugó, en los años sesenta, el estructuralismo en sus diversas manifestaciones en las ciencias sociales europeas.

Así como esta comprensión compleja (aunque con un fundamento estructural importante) está en la raíz de la definición de clase, de igual modo Poulant-

zas deja bien en claro que clase social es también sinónimo de lucha de clases. Como ya veíamos en Gramsci, y también en Marx, la clase social se constituye y conforma en la propia dinámica de la lucha de clases. No puede, de ninguna manera, existir dentro de la perspectiva marxista una clase social que no esté por definición involucrada en el antagonismo social (como sí ocurre en las diversas expresiones de la perspectiva funcionalistas e interpretativas, y es esto justamente lo que diferencia a una perspectiva de la otra, y no el apelar o no a la categoría clase social). Clase social entonces, es equivalente a contradicción, lucha y conflicto; es equivalente a conflicto social sustentado en la contradicción social, y no a la puja entre intereses individuales. Desde un punto de vista conceptual, no existe la clase social primero y la lucha después, pues una clase social es lo que es en relación a su oposición en la lucha de clases. *“Las clases sociales significan para el marxismo, en un único y mismo movimiento, contradicción y lucha de clases: las clases sociales no existen primero, como tales, para entrar después en la lucha de clases, lo que haría suponer que existen clases sin lucha de clases. Las clases sociales cubren prácticas de clase, es decir la lucha de clases, y no se dan sino en su oposición”* (Poulantzas, 1976).

En obras posteriores como *“Estado, poder y socialismo”* Poulantzas (1986) matiza un poco más su estructuralismo y ante las críticas y debates de pensadores llamados post-estructuralistas como Michel Foucault (que veremos más abajo), supone al poder mucho más dinámico, atravesando el conjunto social, por lo cual la *“toma del Estado”* ya no es suficiente para cambiar la sociedad. El poder del capital es comprendido ahora como algo más esquivo, de aquí que la lucha por parte de las clases subalternas contra ese poder deberá ser aprehendida en términos dinámicos también. La confrontación deberá darse entonces en todos los frentes, dada la capacidad que tiene el propio poder en su dinamismo de convertir toda acción emancipatoria en algo inocuo. Se retoman así ciertos anuncios y precauciones esbozadas desde los inicios del marxismo, y se adelanta también así, a la presuposición de originalidad vertida a finales del siglo XX respecto a la construcción de contrapoder.

La clase social como experiencia y relación histórica

Edward Palmer Thompson, historiador inglés, centralizó su trabajo en la historia de la clase obrera inglesa y en esa tarea el concepto de clase social emergió como un núcleo fundamental de su análisis, encarando, por su concepción, un fuerte debate con los representantes tanto del marxismo ortodoxo como del marxismo estructuralista. En su texto *“La sociedad inglesa*

del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, escrito en 1978 (y publicado en “Tradición, revuelta y conciencia de clase”) hace explícito este debate.

Pero fue en su ya clásico trabajo “*La formación de la clase obrera en Inglaterra*” publicado en 1963, en donde Thompson da una definición de “clase” que abrió una polémica al interior del marxismo: “*La clase es definida por los hombres al vivir su propia historia y, al final, es la única definición*”.

Clase social nunca puede ser congelada en su estructura por parte de la auscultación sociológica, la clase representa un proceso vivo y dinámico que cambia y se reconstituye al compás del movimiento de la historia. Y las clases se conforman además en relación a otras clases; la clase aislada definida en sí misma no tiene existencia, pues las clases al conformarse históricamente, dependen siempre del juego de relaciones entre clases e identidades diferentes. “*Todavía más, la noción de clase entraña la noción de relación histórica. Como cualquier otra relación, es un proceso fluido que elude el análisis si intentamos detenerlo en seco en un determinado momento y analizar su estructura. Ni el entramado sociológico mejor engarzado puede darnos una muestra pura de la clase, del mismo modo que no puede dárnosla de la deferencia o del amor. La relación debe estar siempre encarnada en gente real y en un contexto real. Además no podemos tener dos clases distintas, cada una con una existencia independiente, y luego ponerlas en relación la una con la otra. No podemos tener amor sin amantes ni deferencia sin squires ni braceros. Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos de (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria*” (Thompson, 2012:27).

Clase social para Thompson, representa una categoría histórica en tanto la concibe a partir de la observación del proceso social a lo largo del tiempo. Al descubrir regularidades en las respuestas a situaciones similares a lo largo de los sucesos históricos, se puede inducir una teoría general sobre las clases y su formación. De aquí se pueden establecer, o esperar encontrar, ciertas características o procesos que se repitan. Es decir, que será la historia quién dará los elementos para conocer a la clase y no, que la teoría preceda a la historia, surgiendo así la clase como una categoría estática, que puede ser reducida a una medida cuantitativa. Dice Thompson, “*gran parte de lo que se argumenta sobre las clases sólo existe de hecho en nuestro pensamiento*” (Thompson, 1984:34). Esta categoría estática de clase es equivalente a la noción de clase de la teoría sociológica positivista, discutiendo fuertemente además, con ciertas corrientes y pensadores marxistas como Althusser, los que, según Thompson sostienen, erróneamente, que “*de un modelo estático de relaciones de*

producción capitalista se derivan las clases que tienen que corresponder al mismo, y la conciencia que corresponde a las clases y sus posiciones relativas” (op. cit.:35)

Por el contrario, en tanto categoría histórica, “clase” puede ser empleada en dos sentidos diferentes. Primero, para hacer referencia a “*un contenido histórico real, empíricamente observable*” (op. cit.:35), tal como en sociedades industriales donde es posible observar instituciones de clase, partidos de clase, etc. Segundo en tanto categoría heurística o analítica, con el objetivo de analizar las sociedades anteriores a la revolución industrial; en las cuales la correspondencia con la evidencia histórica es mucho menos evidente, ya que la gente no se ve a sí misma organizada según relaciones de clase.

Así, clase será inseparable de la noción lucha de clase, no puede existir una sin la otra. “Las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso real histórico” (Thompson, 1984:37). Clases sociales en consecuencia, solo existen contenidas en las relaciones sociales y en correlación con las luchas históricas sobre las que se forjan. La clase no es una cosa en sí misma, es una categoría social en relación a la dinámica histórica de la sociedad. Es decir, que se introduce nuevamente, rompiendo la ortodoxia estructural-economicista, al sujeto en tanto actuante, pero no como sujeto simplemente individual, sino en tanto dialéctica sujeto-clase, la que es histórica por definición.

Para hacer valer estos criterios de caracterización y definición de la clase, Thompson pone en juego un concepto muy importante, aunque no lo define expresamente, se trata del concepto de “*experiencia*”. La dominación que se expresa en diversos ámbitos y sentidos, recae obviamente sobre los sectores populares y oprimidos, quienes experimentan cotidianamente esta opresión. A partir de estas vivencias y experiencias, es que se gestan al mismo tiempo formas de resistencia y rebelión que varían de acuerdo al contexto socio-histórico. Estas manifestaciones de resistencia, no emergen como reflejo mecánico de la explotación, sino que producidos y reconfigurados a través de los clivajes culturales propios de cada comunidad, se van consolidando a través del tiempo para nunca convertirse en un esquema rígido (que sea predefinido por la teoría). Esto implica que la lucha de clases es un largo proceso histórico, y que guarda correlación con las característi-

cas específicas de cada comunidad y sociedad, en donde la hegemonía y la dominación se dan en el contexto de la dinámica de las relaciones sociales entre grupos desiguales y contrapuestos; en este contexto, la experiencia acumulada por los sujetos en estos procesos, va configurando una forma y práctica particular de resistencia.

Pero vale destacar, que juntamente a la riqueza teórica de la reintroducción del sujeto y su experiencia, la concepción thompsoniana se concentra casi exclusivamente en la clase obrera y en la mirada fáctico-histórica. Esto implica, en primera instancia, restringir la conflictividad al ámbito laboral y productivo, de tal manera que al querer utilizar esta concepción para la sociedad en general, nos obliga a realizar un intenso trabajo para poder llegar a las relaciones de antagonismo y las contradicciones cuando no se trata exclusivamente de trabajadores. Pero además, nos aporta escasas herramientas para concebir los clivajes y situaciones de condición clasista, fuera de la toma de conciencia por parte de los sujetos. Como desarrollaré en los próximos capítulos, una sociedad de clases no se limita a esta condición, solo ante la asunción de la misma por parte de los explotados y oprimidos, sino que cualifica todas las relaciones sociales, creando una condición que si bien para nada es suficiente, tampoco puede ser excluida.

La estructura de clases según el marxismo analítico

No caben dudas que las miradas más ligadas a la perspectiva estructural, son aquellas más presentes en el pensamiento marxista, por razones teóricas y epistemológicas ligadas al origen mismo del materialismo histórico-dialéctico. Erik Olin Wright, sociólogo estadounidense, tuvo entre sus preocupaciones principales el estudiar el funcionamiento del Estado, la estructura de clases en el capitalismo y la transición al socialismo, y formó parte en sus inicios del grupo de intelectuales marxistas "Kapitalistate", influenciados por el estructuralismo de Poulantzas y Althusser. En este marco, Wright desarrolla un programa de investigación marxista utilizando los métodos más avanzados de investigación, para debatir con las corrientes hegemónicas de la sociología norteamericana.

Mas tarde, Wright integra la corriente del llamado "marxismo analítico", que originada a fines de los '70 reúne a un número diverso de estudiosos que vieron en el trabajo de G.A. Cohen "*La teoría marxista de la historia*" un rigor conceptual y una claridad que los llevó finalmente a reunirse de forma periódica al compartir más que un cuerpo doctrinario, un estilo y un método de trabajo. Desde entonces, con ingresos y egresos, el grupo fue básicamente

compuesto por el mismo Cohen, Jon Elster, Adam Przeworski, John Roemer, Robert Brenner, Philippe Van Parijs, Robert Van der Veen, Pranab Bardham, Hillel Steiner, Sain Bowles, y Erik Olin Wright (Gargarella, 1995). Según Elster, quien describe al marxismo analítico simplemente como un “pensamiento claro”, la nota fundamental parece ser el no dogmatismo: *“para saber si una persona puede o no ser caracterizada como un marxista analítico (debe observarse) su disposición a abandonar las concepciones marxistas en caso de haber conflicto entre (estas concepciones) y un argumento empírico o lógico”* (Elster, 1991:97).

Por su parte, Erik Olin Wright enuncia los rasgos distintivos del marxismo analítico de la siguiente forma: 1) Tener un compromiso con las normas científicas convencionales, que lleva a que los autores inscriptos en esta corriente enfatizen el valor de la investigación empírica, y sometan sus argumentos a una crítica y revisión permanentes; 2) Poseer una acentuada preocupación por la definición de conceptos, y por resguardar la coherencia lógica de los distintos análisis que se llevan a cabo (su preocupación por la precisión en la definición y caracterización de las clases sociales es un claro ejemplo); 3) Hacer un uso explícito de modelos abstractos, en ocasiones altamente formalizados como en teoría de los juegos, y otras veces algo menos formalizados como en los modelos causales; y 4) Otorgar una alta importancia a las acciones intencionales de los individuos (Individualismo metodológico), tanto en las teorías explicativas como en las normativas (Wright, 1994).

Pero será en uno de sus primeros libros, *“Class, Crisis and the State”* de 1978, cuando inicie su largo trabajo de análisis y estudio de las clases sociales, basándose en la sistematización de Poulantzas, para al mismo tiempo iniciar la crítica del mismo. *“Las clases no son, en la teoría marxista, meras abstracciones analíticas, sino fuerzas sociales reales dotadas de consecuencias reales. Resulta de gran importancia, para nuestro entendimiento de la lucha de clases y del cambio social, conocer exactamente qué clases se conceptualizan y qué categorías de posiciones sociales se sitúan dentro de qué clase”* (Wright, 1983).

Wright resalta un hecho fundamental que hasta el momento no había tenido la atención necesaria, valora el esfuerzo de Poulantzas por brindar una explicación marxista a la persistencia y el crecimiento de las “clases medias” en las sociedades industriales. Pero lo valora críticamente, pues considera que el concepto de “nueva pequeña burguesía” agrupa ocupaciones que difícilmente sean homogéneas respecto a los procesos de formación, conciencia y lucha de clase. Wright (1994) en su búsqueda por superar las deficiencias recién mencionadas, elabora el concepto de *“posiciones de clase contradictorias en el marco de relaciones fundamentales de clase”*, a través del cual se propone agrupar las ocupaciones de “clase media” de una manera homogénea y respetar la teoría de la explotación como componente central de una teoría

marxista de las clases sociales. Las “posiciones de clase contradictorias” relevantes para explicar la persistencia de la clase media son aquellas que se ubican entre la burguesía y el proletariado, incluyendo a directivos altos, medios y bajos, técnicos, capataces y supervisores. Estas posiciones se caracterizan por no poseer los medios de producción (como la clase obrera) pero a la vez dominar a los trabajadores en el proceso de producción (como los capitalistas). El interés de clase de este grupo es contradictorio debido a que pueden reducir la tasa de su explotación mediante la participación en la organización capitalista del proceso de producción.

Este concepto de “posiciones contradictorias de clase” se fue nutriendo a lo largo de su trabajo con aportes derivados de otros compañeros de ruta. El más destacado quizás, sea cuando incorpora la noción de múltiples formas de explotación de Roemer (1982). La pretensión central de dicha aplicación es analizar distintos sistemas de explotación considerando la organización de la producción como un “juego”, en el cual intervienen actores que portan variados tipos de bienes productivos, que les sirven para generar ingresos sobre la base de determinadas estrategias y reglas. Wright distingue cuatro tipos de bienes que son la base de variadas relaciones de explotación (explotaciones múltiples), que se definen a partir del acceso diferencial que las clases tienen sobre estos. Específicamente se focaliza en, a) bienes de la fuerza de trabajo (explotación feudal); b) bienes de capital (explotación capitalista); c) bienes de organización (explotación estatista); d) bienes de cualificación (explotación socialista). Estas formas de explotación se articulan o combinan en las sociedades reales, lo que implica, que en una estructura de clases concreta existan posiciones que puedan ser explotadas a través de un mecanismo de explotación, pero que, al mismo tiempo, sean explotadoras a través de otro mecanismo; constituyéndose, por tanto, como posiciones intermedias. Aquí es donde se situarían entonces las clases medias en las sociedades capitalistas. En estas se presentaría una combinación de bienes y formas de explotación de capital, organización y cualificación. Así, por ejemplo, una posición intermedia como la ocupada por los directivos estaría en algún lugar intermedio en la trama de la explotación, por cuanto no son propietarios directos del medio de producción pero al mismo tiempo son aquellos que toman las decisiones respecto al usufructo a obtener de la fuerza de trabajo.

Este concepto de explotación abandona la teoría del valor-trabajo de Marx y reemplaza la noción de dominación en el proceso de producción por la idea de múltiples formas de explotación. Más adelante, Wright (1997) revisará su planteo y recuperará las relaciones de dominación como una dimensión de las relaciones de clase, devolviendo la centralidad al proceso de producción capitalista en la explicación de las clases sociales.

El autonomismo italiano y la renovación de la perspectiva sobre la clase obrera

Con un origen claramente obrerista, el autonomismo italiano de los años '60 hacía referencia a la necesaria recuperación del perfil revolucionario de la clase, para lo cual era necesario un proceso de autonomización respecto de las organizaciones políticas burocratizadas, tomando especial relevancia la forma 'movimiento social contestatario' como la organización que rompía con la rigidez burocrática de la clase esclerosada. De esta manera, los movimientos obreros de aquellos años intentaban recuperar la bandera del clasismo en tanto noción confrontativa y antagónica, y no simplemente fenoménica. Mario Tronti y Toni Negri son dos de los más claros exponentes de aquella concepción, que tuvo su origen en pleno clima de efervescencia rebelde, contestataria y vanguardista, característico de aquellas décadas. Vale aclarar en cambio, que el autonomismo en el presente, es básicamente entendido como una ruptura con el concepto de clase y su reemplazo por el de movimiento social (disociando de esta manera clase de movimiento, todo al contrario del autonomismo original), pero en una lectura política bien diferente a la del individualismo metodológico, por cuanto el autonomismo contemporáneo se define como antisistema e incluso como anticapitalista. Un ejemplo más de cómo mutan los conceptos y categorías y de la necesidad entonces de entender y explicitar la genealogía de las ideas y las nociones, y de las conceptualizaciones teóricas y políticas.

Si bien en los años '60, el individualismo metodológico con base en Estados Unidos, intentará generar una "renovación teórica" con la formulación de la categoría "movimientos sociales" y "nuevos movimientos sociales", como intento definitivo de erradicar la discusión sobre la lucha de clases, en muchos lugares del planeta y fundamentalmente en Europa occidental, tendrán lugar una serie de renovaciones protagonizadas en parte por la clase obrera (más movimientos estudiantiles). Al mismo tiempo, un marxismo revitalizado inspiraba básicamente estos procesos de rebelión, revirtiendo un esclerosado ciclo alrededor de ciertas ortodoxias partidarias y congelamientos dogmáticos, que le hicieron perder a esta corriente teórico-política su rebelde fisonomía de origen. *"Década de 1960. Años de movimiento, de transformación y de vida activa. Actividad vital de núcleos consistentes, juveniles, que irrumpían, felices, irredentos, en la escena pública. Vanguardias de masas, sujetos de un cambio, no previsto pero acontecido, explosivo e irresistible. Sólo la nueva música juvenil había anticipado los acontecimientos. La corriente arranca de Estados Unidos, pasa por el Reino Unido, llega a toda Europa, y en Francia, de hecho en París, desde un cierto momento encuentra su centro. Dijimos: ¡el sol rojo que llega del oeste! ¿Se*

desmentía pues el ocaso spengleriano? Por un instante de la historia pareció que así era. No nos percatamos entonces de la revolución de las mujeres, que, sin embargo, comenzaba: de ahí, de las chicas libres en minifalda que no volvían a casa por la noche, para ocupar con sus compañeros las universidades, las escuelas, contestando los lugares-símbolo del poder patriarcal autoritario.” (Tronti, 2001:16)

Paradójicamente, esas décadas que vieron afianzarse al individualismo metodológico en base a una diversa y compleja serie de revueltas y movilizaciones no lideradas por la clase obrera como tal (proceso desplegado principalmente en Estados Unidos de Norteamérica), dieron por otro lado una cantidad importante de luchas obreras sustentadas, y promotoras al mismo tiempo, de una renovación de las concepciones basadas en la lucha de clases. De ninguna manera estos procesos sociales estuvieron desengarzados, sino que por el contrario se nutrían mutuamente. Si lo estuvo en cambio la interpretación teórica e intelectual de estas protestas, revisitando o bien negando el concepto de lucha de clases.

El Mayo Francés del 68 (junto a otros muchos 68 distribuidos a lo largo del mundo) fue un fiel exponente de este proceso de renovación, en donde un marxismo renovado y autocrítico se conjuga con sujetos movilizados no enrolados estrictamente bajo el estandarte de la clase trabajadora (Balestrini y Moroni, 2005).

Italia fue un punto clave de este proceso, gestando una praxis renovadora fundamental en base a revueltas diversas de la clase obrera junto a otros sectores; al mismo tiempo que planteaba una riqueza reflexiva y creativa en la teoría marxista, que desafiaba todos los clichés, que según las críticas de época derivaban de una revolución soviética estancada, autocomplacientemente, aislada y congelada. En un intento por diferenciarse, justamente de los partidos comunista y socialista, nacen precisamente en Italia durante los años '60 (especialmente a fines, desde el 1968), una infinidad de grupos que se definirán como la “izquierda extraparlamentaria”. Recogen, en parte, la herencia de las pequeñas organizaciones nacidas a la izquierda del PCI en los inicios de la década de 1960, pero deben su vitalidad a las bases obreras que se estaban creando en varias grandes fábricas, y a un flujo masivo de militantes provenientes de los movimientos estudiantiles (Bascetta et al, 2001).

De este modo, se genera entrecruzadamente toda una productiva discusión y renovación del marxismo, con fuerte base en el clasismo, que se materializará en una serie de publicaciones sucesivas desde principios de la década del '60 hasta mediados o fines de los '70. La primera y más importante será Quaderni Rossi, que comienza a publicarse en 1961 y se cierra en 1966. Su director fue Raniero Panzieri (quien fallece en 1964) y cuenta entre los redactores a Romano Alquanti, Alberto Asor Rosa, Daría Lanzardo, además

de Mario Tronti y Antonio Negri. Es considerada una revista y un grupo “herético” de la izquierda pues replanteará, a partir de los supuestos básicos del marxismo y la teoría de la lucha de clases, la necesidad de revisar las conceptualizaciones a la luz de la nueva realidad que se estaba gestando en la Italia de la posguerra, ya entrada en la economía del bienestar y la creciente industrialización. Se trataba de una revista de análisis y estudio pero con fuerte compromiso teórico-estratégico con las luchas de la clase obrera, centrándose básicamente en la modificación de la composición de esta, que pasa del obrero profesional al obrero de la cadena de montaje (“obrero masa”), sin cualificación y en los primeros tiempos escasamente politizado, el cual además provenía en su mayoría de las regiones del sur, todavía un tanto lejanas del proceso de “modernización” capitalista de los años ‘50.

Se editaron 6 números entre 1961 y 1965, de los cuales el sexto fue luego de la muerte de Panzieri. En base a un trabajo de interacción con obreros y con intelectuales, los mayores aportes se orientaron a la lucha de clase en la fábrica y a la organización capitalista del trabajo, temas clásicos de la izquierda pero desarrollados desde una óptica más moderna, diversa y alternativa respecto de la tradición sindical, encuadrada además en las nuevas condiciones que se estaban creando a partir de la participación activa de la socialdemocracia en el gobierno y las consecuentes expectativas que esto generaba.

Nuevas opiniones respecto a la lucha se hicieron presentes, como aquella publicada en 1963, que observaba a las huelgas salvajes como una manera adecuada de contestar al renovado y modernizado diseño neocapitalista. Si bien la lucha obrera constituye un peligro para los capitalistas, estos no piensan en poder eliminarla, por lo tanto su objetivo se transmuta a encuadrar esta lucha obrera en ciertos modos, y dentro de ciertos límites previsibles. No deseando o no pudiendo eliminar las huelgas, se esfuerzan en vincularla a “hechos y momentos fijos”, como, por ejemplo, el momento de renovación de los contratos, para que con la previsibilidad, no se transformen en impedimentos reales al proceso de desarrollo empresarial. Las nuevas generaciones obreras, en cambio, pretendían participar en la gestación de la fábrica, y no transformarse en objetos pasivos de la disponibilidad gerencial; querían sentirse e identificarse como clase para poder conquistar el poder frente a la empresa.

Entre 1961 y 1967 aparecieron otro gran número de revistas, algunas de las cuales adquirieron una notable importancia. En estas, se trataban y divulgaban, de manera autónoma y a menudo entrando en polémica con partidos y sindicatos, todos los más importantes temas del movimiento obrero en movilización, como las mencionadas condiciones de trabajo, la libertad sindical, pero también problemáticas de interés político general como la ruptura URSS- China, la Revolución Cultural, la guerrilla en América Latina, la

lucha del pueblo de Vietnam, el movimiento de los Black Panthers y la nueva izquierda en Estados Unidos de Norteamérica, etc.

Quaderni Rossi y todas estas otras publicaciones prepararon la base teórica para el movimiento de protesta estudiantil del año '68 y para el llamado "otoño caliente" (autunno caldo) de base obrera de 1969. Dado el carácter relativamente más de análisis teórico de Quaderni Rossi, en el año 1963 Mario Tronti, junto a Asor Rosa y Cacciari se alejaron del grupo para fundar Classe Operaia, en la que también colaboraron Toni Negri, Gaspere de Caro y otros. La orientación paso a ser más operativa, más concreta.

Mario Tronti era militante del Partido Comunista Italiano durante los años cincuenta, del cual se alejó pero sin nunca salirse, al fundar Quaderni Rossi primero y Classe Operaia después, que representaban una tendencia teórica, política y estratégica ausente en el esclerosado PC, al volcarse a una frontal experiencia de radicalismo clasista obrero. Este, considerado como la matriz de la llamada "Nueva Izquierda" europea de esas décadas, se caracterizaba por el hecho de poner en discusión las tradicionales organizaciones del movimiento obrero (partidos y sindicatos, burocratizados por demás), para plantear una clase que se reunía directamente, sin intermediaciones, apelando a la clase para sí y a la lucha de fábrica, es decir una clase autónoma de cualquier otra organización, las que para colmo tendían a la burocratización (Negri, 2004). De aquí el nombre de autonomismo con el que se conoce a esta tendencia, que como estamos viendo, poco tiene que ver con el llamado autonomismo de fines de los '90 y del actual siglo XXI, lejos de toda connotación obrera (la participación de Toni Negri en ambos, cambiando radicalmente de tesitura, profundiza esta confusión).

Influenciado del trabajo de Galvano Della Volpe y lejos de la interpretación oficial – muy desvirtuada- que hacía el PC de la obra de Antonio Gramsci, Tronti se dedicó a la formulación de un pensamiento político, que articulando la teoría con la praxis, renueve al marxismo tradicional y contribuya a reabrir el camino revolucionario en Occidente. Frente a la irrupción del obrero-masa en la Europa de posguerra, el obrerismo de Tronti y del autonomismo supo proponer un análisis actualizado de las relaciones de clases para sobre todo acentuar los factores subjetivos, reivindicando la centralidad política de la clase. Sus ideas las sistematizó con la publicación, en 1966, de "*Obreros y Capital*" (2001), que tuvo un muy fuerte impacto literario y que ejerció una notable influencia sobre las protestas juveniles en particular y sobre toda la onda de movilización que se estaba gestando por esos años. Fue justamente el desafío de la espontaneidad obrera y del proceso de movilización de esos años, recogida para muchos de manera anticipada por Tronti y no en cambio por otros obreristas como Toni Negri, lo que lo indujo

a reflexionar sobre lo político y sobre la autonomía de la clase con base en la subjetividad social como una manera necesaria para renovar al marxismo, desentpolvandolo y dotándolo nuevamente de un poder revolucionario.

Luego de la revista *Classe Operaia* se crea "La Clase" con parte del equipo de redacción previo y de aquí se origina, a fines de los años '60, el grupo obrero-político *Potere Operaio*, inspirado fuertemente sobre las ideas del obrero-masa de Tronti e integrado en su grupo dirigente por Toni Negri. Con el objetivo de conectarse y reunirse con las luchas obreras, este grupo se propone la construcción de una organización autónoma de los partidos de la izquierda, que decían representar a la clase obrera. Se sostenía sobre las tesis trontianas de la lucha de clase, enteramente estructurada sobre el conflicto en el mundo de la fábrica del obrero masa, sujeto obrero arquetípico del fordismo, que emergió rápidamente durante el boom económico de posguerra, y que reemplazó de alguna manera al obrero profesional, fuente electoral primordial y sujeto social de referencia del Partido Comunista. El obrero masa, descrito por Tronti como "*ruda raza pagana sin ideales, sin fé y sin moral*" constituía un sujeto desligado del concepto de control de los medios de producción de la tradición comunista, sometido a la explotación capitalista y a la alienación de la cadena de montaje, agregándose en el caso italiano su condición de emigrado (del sur) y por tanto "extranjero", y sin raíces afectivas ni culturales en el norte industrializado. Al darse esta nueva clase obrera una estrategia espontanea de lucha por fuera del inmovilismo de los sindicatos tradicionales y del reformismo de los partidos de la izquierda, fueron vistos por Tronti y todos los operaistas, como la oportunidad para el reinicio de un nuevo proceso revolucionario. Este proceso de auto-organización y de espontaneismo de la lucha, prefiguraba el concepto clave de la autonomía obrera, de la cual nacerá sucesivamente la homónima subjetividad política, y que reunida junto a la fórmula del "rechazo del trabajo", constituía la guía fundamental de la acción política de *Potere Operaio*. La centralidad del trabajo en fábrica, llevó a este grupo a luchas fuertemente ligadas a la cuestión del salario y del tiempo de trabajo, de hecho, algunos de sus slogans más característicos fueron, "*Più soldi, meno lavoro*" (más dinero, menos trabajo) y "*Lavorare meno, lavorare tutti*" (trabajar menos, trabajar todos).

El centralismo obrero y del mundo de la fábrica en el contexto metropolitano de la acción política de *Potere Operaio*, fue el elemento distintivo de esta organización política (compartida, con matices, con *Lotta Continua*) que la diferenciaba del resto de la izquierda extra-parlamentaria. Orientada, hacia posturas más ortodoxas del marxismo-leninismo, en combinación con influencias de movimientos revolucionarios internacionales del tercermundismo de inspiración guevarista o de inspiración maoísta, ligados a las con-

secuencias de la renovación generada por la revolución cultural.

En 1973, tras varias disidencias internas y escisiones comienza el declive del grupo y parte de su experiencia fue recogida por Autonomía Operaia, grupo político que en los '70 continúa el legado de Quaderni Rossi y Classe Operaia.

Mobilización social y lucha de clases

Por lo visto hasta acá, las interpretaciones provenientes desde alguna variante de marxismo no han desarrollado una tarea sistemática en términos de aportar teorías específicas que aborden la problemática de los llamados movimientos sociales, sean estos nuevos o viejos. La centralidad de la clase obrera como sujeto emblemático para el cambio social, ha hecho que matices, variantes y nuevas o renovadas expresiones del proceso de conflictividad social no hayan sido tenidos mayoritariamente en cuenta.

Pero recientemente, con la caída del socialismo real y la pérdida de importancia que el marxismo había tenido en las décadas hasta los años '60 y '70, se ha venido produciendo un rico y nutrido debate en el amplio campo de las teorías críticas, en donde la centralidad del "partido" en la estrategia de transformación hacia la revolución, en la clásica visión leninista, ha estado perdiendo fuerza, en consonancia con la pérdida relativa de importancia de esta en los procesos de cambio y movilización de las últimas dos décadas. Como contraparte, esto ha permitido dirigir la mirada hacia otro tipo de organizaciones en proceso de movilización social por el cambio, que ya no necesariamente implica hacia la revolución. Para algunos, por ejemplo, *"la emergencia de los movimientos sociales es, de hecho, un resultado de la decreciente capacidad del movimiento obrero y los partidos políticos socialistas o comunistas para representar adecuadamente las demandas de los sectores que se expresan a través de estos movimientos"* (Vilas, 1995: 75)

A pesar de este desdibujamiento de la clase obrera como componente esencial y casi único del cambio, el concepto de lucha de clases no tiene porqué desaparecer según algunas pocas y renovadas ideas de las teorías ancladas en el materialismo dialéctico. Para esto, necesitará resignificarse, ampliarse o flexibilizarse en relación a la dinámica y complejidad de las relaciones sociales. En este sentido, J. Holloway, por ejemplo, considera enfáticamente a la lucha de clases como un proceso y no ya como solo el acto de poner en relación a las clases sociales; *"el concepto de lucha de clases es esencial para comprender los conflictos actuales y al capitalismo en general; pero solamente si entendemos clase como polo del antagonismo social, como lucha, y no sociológicamente como grupo de personas"* (Holloway, 2004: 10).

De esta manera, se está apelando más que a reconocer la existencia de una lucha entre clases constituidas, más bien a entender a la lucha de clases como un antagonismo incesante y cotidiano entre alienación y des-alienación, entre fetichización y des-fetichización. *“La existencia del capital, pues, es la lucha de clases: la repetida separación cotidiana de las personas del flujo social del hacer, la repetida imposición cotidiana de la propiedad privada, la repetida transformación cotidiana del hacer en trabajo. Es lucha de clases, pero no parece serlo. (...) Cuanto más exitosa sea la lucha de clases capitalista, más invisible se hace: de hacedores vinculados entre sí por la comunidad de su hacer, las personas se transforman en individuos libres e iguales vinculados entre sí por instituciones externas, como el Estado. La lucha de clases capitalista se realiza a través de formas aparentemente neutrales, como son la propiedad, el dinero, la ley del Estado. Todas estas formas a través de las cuales el capitalista se impone en nuestras vidas como una forma de hacer”* (op. Cit.: 97)

Esta centralidad de la lucha de clases hace que los movimientos sociales sean vistos como parte de la puja dialéctica entre intereses y sujetos contradictorios, propias de una sociedad de clases. Como tal, existen algunos acercamientos - más o menos sistemáticos -, análisis y líneas críticas que intentan abordar o bien la totalidad del fenómeno o bien algunos movimientos determinados.

Por su nivel de mayor generalidad, me parece válido comenzar con el concepto de “movimiento antisistémico”, el cual adopta una fuerte centralidad en los trabajos de Immanuel Wallerstein (1999, 2002), y se entronca claramente con su línea histórica y teórica de análisis de la totalidad social, por cuanto es imposible entenderlo aislado de su análisis del sistema-mundo. Por movimiento antisistémico se entiende, en los propios términos de Wallerstein, a *“una forma de expresión que pudiese incluir en un solo grupo a aquellos que, histórica y analíticamente, habían sido en realidad dos tipos de movimientos populares diferentes, y en muchos sentidos hasta rivales, es decir aquellos movimientos que se ubicaban bajo el nombre de ‘sociales’ y por el otro lado los que se autocalificaban de ‘nacionales’. Los movimientos sociales fueron concebidos originalmente bajo la forma de partidos socialistas y de sindicatos; y ellos pelearon para fortalecer las luchas de clases dentro de cada Estado, en contra de la burguesía o de los empresarios. Los movimientos nacionales, en cambio, fueron aquellos que lucharon para la creación de un Estado nacional, ya fuese combinando unidades políticas antes separadas que eran consideradas como parte de una nación –como por ejemplo en el caso de Italia- o escindiéndose de ciertos Estados considerados imperiales y opresivos por la nacionalidad en cuestión –como el caso de algunas colonias en Asia y en África, por ejemplo”* (Wallerstein, 2002:29).

Ambos tipos de movimientos, se conformaron como tal ya desde mediados del siglo XIX, convirtiéndose con el tiempo en organizaciones cada vez

más poderosas. La cooperación entre ambos fue escasa –y cuando existió fue primordialmente vista como táctica temporal- pues cada uno privilegiaba fuertemente sus propios objetivos por sobre cualquier otra cosa.

Hasta aquí ya va quedando clara la definición netamente sociopolítica que está implícita en la caracterización de movimiento antisistema. Para Wallerstein, movimiento antisistema es eminentemente una organización con fines sociopolíticos de cambio social, independientemente del tipo al cual pueda pertenecer. Pero además de esta característica que lo diferencia de las interpretaciones que abrevan en el individualismo metodológico, el propio autor rescata otra serie de puntos compartidos entre ambos tipos de movimientos. La primera es que tanto unos como otros se proclamaron mayoritariamente como revolucionarios, es decir como movimientos que buscaban transformaciones fundamentales en las relaciones sociales. El Estado representó un eje clave en el accionar de estos movimientos, tanto porque era el objetivo a alcanzar/conquistar, como porque en el poder del Estado residía buena parte del poder del enemigo. El Estado, como objetivo a conquistar, los hacía obrar de acuerdo a, lo que el propio Wallerstein llama, la “estrategia en dos pasos”, como aquella orientada a primero *“ganar el poder dentro de la estructura estatal; y segundo y sólo después, transformar el mundo”* (op. cit.:30). Pero el ímpetu revolucionario originario se fue matizando con la discusión entre revolución y reforma como estrategia adecuada para llegar a la transformación social. La estrategia en dos pasos llevó a la paradoja por la cual, hacia los años ‘60 del siglo XX, casi una tercera parte de los países del planeta estaban en poder de estructuras sociopolíticas que representaban a alguna clase de estos movimientos, pero la tan mentada transformación nunca terminó de completarse, quedándose en todo caso solo en la etapa uno. Así aparece, según el autor, el punto de inflexión a partir de las protestas y movilizaciones de 1968, que introduce un fuerte debate en la estrategia de los dos pasos, dando lugar a la emergencia de los movimientos antisistémicos contemporáneos que se estarían construyendo en base a principios más flexibles y democráticos, y para los cuales la burocratización es también parte del problema, y la solución es ir hacia un mundo más humanitario, concepción que abarca dimensiones no solo económicas, sino también políticas, ideológicas, culturales y sociales, en un sentido integral del cambio. Aparecen así los “nuevos movimientos sociales”, aunque reconoce que fueron fundamentalmente un producto paneuropeo, elemento central a la hora de aplicar esta categoría a América Latina. Las características comunes de estos “nuevos movimientos sociales” se basan principalmente en *“su vigoroso rechazo frente a la estrategia en dos pasos propia de la vieja izquierda, lo mismo que a la jerarquías internas y a las prioridades de esta última – como la de la idea de que*

las necesidades de las mujeres, de la minorías y del medio ambiente eran secundarias y que deberían ser consideradas solo hasta `después de la revolución´. Y en segundo lugar, estos nuevos movimientos sociales sospechaban profundamente del Estado, así como de la acción orientada en referencia a ese mismo Estado” (op. cit.:34). Queda claro que para Wallerstein, los movimientos sociales en tanto expresión de protesta en base a nodos de cuestionamiento puntual y que no apuntan a un cambio total, no entran en su análisis de movimiento antisistema.

De otra suerte, pero ahora sí asumiendo sin tapujos el término movimientos sociales tal la contemporánea lectura dominante, vale citar al antropólogo español Andrés Piqueras Infante, quien parte reconociendo a las teorías de la privación relativa, de la movilización de recursos, de las oportunidades políticas, de los procesos de enmarcamiento, del marco cognitivo, de la acción discursiva y de la identidad colectiva como mayoritariamente sujetas a un análisis de tipo “microsociológico” donde lo que prevalece es el realce de factores microsociales de la movilización o la acción colectiva.

Frente a esto, el autor –quien se considera implicado tanto en el estudio como en la participación dentro de los movimientos sociales- menciona la necesidad, en cambio, de afirmarse en una perspectiva macrosociológica (y macropolítica) que pueda dar cuenta de las diferentes dimensiones presentes en el análisis de los movimientos sociales *“dentro de una estrategia teórica de más largo alcance, atendiendo tanto a la cambiante correlación de fuerzas de actores sociales atravesados por el factor de clase, como a las diferentes manifestaciones históricas del sistema socioeconómico en que se desenvuelven y a las que dan lugar. Todo ello desde la premisa de que la formación de subjetividades, motivos o <intereses> está encastrada (de forma a la vez constituida y constituyente) en las cambiantes ordenaciones de un modo de producción, sus estructuras e instituciones, así como en la correspondientes relaciones y prácticas sociales” (Piqueras, 2002:18). Es por esto que Piqueras resalta entonces la clara pertinencia y validez del análisis marxista, en tanto puede dar cuenta de los movimientos sociales como “polimórficas expresiones de la lucha de clases”.*

En este sentido, Piqueras propone la combinación de lo que él considera las dos grandes vertientes del marxismo en el estudio de dichas expresiones, aquella definida como “marxismo sistémico” –más materialista- que focaliza la trayectoria histórica de los movimientos sociales como parte de la propia evolución del sistema capitalista (Wallerstein, Frank, Arrighi, Amin, etc.), junto a la versión –más dialéctica- del “marxismo abierto” o “autónomo” que resalta el movimiento de alternatividad a lo dado, como un fenómeno tan imprevisible como inevitable (Negri, Bonfeld, Holloway, Jun, etc.). A esta combinación, le suma el enriquecimiento a partir del análisis de los sujetos reales, tal como *“...están constituidos por, y constituyen las estructuras*

sociales". "Desde el presupuesto de que tan absurdo resultaría intentar comprender o anticipar la historia en virtud de leyes, dinámicas o ciclos, sin sujetos, como renunciar a la explicación sistemática (y sistémica) de lo sucedido entre los seres humanos en virtud de una supuesta indeterminación dialéctica de todo" (op. cit.: 19). Por esto, la estrategia consistirá en repasar los principales sujetos antagonistas tomando como base la formación de las ideologías políticas explícitas, junto a la constitución de la conciencia de clase, en interacción con los cambiantes rasgos estructurales del sistema, en el contexto de la madurez o hegemonía mundial del sistema capitalista.

Otro elemento clave a destacar, es la visión alternativa respecto a los denominados "nuevos movimientos sociales", por cuanto constituyen un eje clave en las actuales interpretaciones. Los nuevos movimientos sociales surgen, según Piqueras, en el contexto de la fase Keynesiana de la etapa del Capitalismo Monopolista de Estado y se consolidan en la etapa siguiente del Capitalismo Monopolista Transnacional. Como vimos, la relación entre sujeto y estructura es clave para este autor. Las principales aportaciones de los nuevos movimientos sociales son: 1. politización de la vida cotidiana; 2. dar respuesta a la colonización del mundo de la vida en tanto dinámica de extensión mercantilista a todos los aspectos de la vida; 3. denunciar y desafiar el pacto de clase Capital-Trabajo que dejaron incólumes en las relaciones de explotación o desigualdad: "a) las relaciones de género o división sexual del trabajo, b) la instrumentalización mercantilista del hábitat humano y de la naturaleza en su conjunto, c) la división internacional del trabajo, d) el militarismo, e) férrea moralidad sexual, de relaciones afectivas y de control sobre el cuerpo" (op. cit.: 54); 4. focalizar fundamentalmente en las relaciones de dominación y reproducción ideológica; 5. promover la construcción de un concepto extendido de ciudadanía, con nuevos derechos sociales, incluyendo la incorporación de los ecológicos; 6. contra la estandarización y alienación, defender las identidades elegidas y, promover la des-mercantilización de ciertos consumos esenciales de tal manera de frenar la invasión de la esfera privada por las relaciones sociales de producción capitalista. Es importante hacer notar que esta definición de nuevos movimientos sociales, está primordialmente basada en los procesos socio-históricos de los países del primer mundo.

Entrando ahora más específicamente a resaltar la cuestión de las contradicciones en el capitalismo, aparece James O'Connor (2001), para quien lo importante es interpretar la movilización social a la luz de las contradicciones del capitalismo, trazando un paralelismo entre el histórico movimiento sindical y los nuevos movimientos sociales. El movimiento sindical en su momento, empujó al capitalismo hacia formas más sociales de fuerzas y relaciones de producción, por ejemplo, con la negociación colectiva. Tal vez, se

plantea el autor, el feminismo, los movimientos ambientales y otros nuevos movimientos sociales puedan estar empujando al capital y al estado hacia formas más sociales de la reproducción de las condiciones de producción. La explotación del trabajo (primera contradicción del capitalismo) generó un movimiento sindical que en determinados momentos y lugares se convirtió en una “barrera social” al capital. La explotación de la naturaleza (y de la biología humana) engendra un movimiento ambiental (ecologismos, movimientos por la salud y la seguridad ocupacionales, movimientos femeninos organizados en torno a la política del cuerpo, etc.) también puede constituir una “barrera social” al capital. De hecho, todos los cambios en las legislaciones y técnicas de producción, con el argumento de favorecer un desarrollo sustentable (lo que incluye también la incorporación de este debate en los discursos políticos y económico-empresariales, así como su incorporación a la esfera científico-académica) es resultado de esta presión social que se manifiesta en forma creciente y cada vez más articulada.

La categoría clave para O’Connor es entonces la de “condiciones de producción”. Para Marx hay tres condiciones de producción capitalista: externa o natural; general-comunal y personal. Hoy hablaríamos de ambiente; infraestructura, espacios urbanos y comunidad; y fuerza de trabajo. Se entiende por condición de producción, a todo aquello que no se produce como una mercancía de acuerdo con la ley del valor o con las fuerzas del mercado, pero que el capital trata como si fuese una mercancía. La naturaleza, el espacio urbano, la infraestructura y la comunidad y la fuerza de trabajo son calificados de acuerdo a esta definición. Nada de esto es producido para lanzarlo después al mercado, sin embargo son tratadas como si fuesen mercancías, o mejor dicho, mercancías ficticias, poseyendo las tres también precios ficticios: renta de la tierra para la naturaleza y el espacio urbano, salarios para la fuerza de trabajo.

Si bien el capital se emplea para tomar decisiones de mercado, *“el mercado no decide la cantidad y calidad de las condiciones de producción disponibles para el capital, ni el momento y lugar en que estas condiciones están a disposición del capital”* (op.cit:357). Existe en cambio, un organismo que efectivamente regula el acceso del capital a estas “mercancías ficticias” y este organismo es el estado. El papel principal del estado, es precisamente regular el acceso del capital a las condiciones de producción, participando con frecuencia en la producción de estas cosas, por ejemplo bajo la forma de una política para la recuperación del suelo degradado, una política de zonificación urbana y una de atención a la maternidad y la niñez¹³. Así, se observa un incremento

13. De aquí se desprende la agudización de las contradicciones y la propia insostenibilidad del proceso económico a partir de la puesta en práctica del credo neoliberal en el sentido de minimizar el accionar del mercado. La crisis argentina es un claro ejemplo de este fenómeno.

histórico de los organismos estatales ampliándose la misión de la mayoría de ellos, porque, *“por un lado la oferta de condiciones de producción se ha ido volviendo más problemática con el tiempo y, por otro, porque el capital está más organizado y racionalizado. En lo que a la ecología se refiere, hay por una parte una naturaleza menos abundante, y el capital, por otra, tiene más necesidad de un acceso organizado y racionalizado a la misma”* (op.cit.:357).

Es por esto, que un tratamiento integral del proceso de acumulación capitalista necesita, según O’Connor, no solo una teoría del estado, sino también de la provisión de condiciones de producción y de las contradicciones de las mismas, reconociendo una importante laguna en la tradición de pensamiento marxista. Pero la laguna también existiría en la teoría de los movimientos sociales, porque solo pocos habrían advertido la similitud existente entre los tres tipos de condiciones de producción y los tres tipos generales de movimientos sociales. *“En otras palabras, los nuevos movimientos sociales parecen tener un referente objetivo en las condiciones de producción: la ecología y el ambientalismo en las condiciones naturales; los movimientos urbanos del tipo que analizaron Manuel Castells y muchos otros en los setenta y principios de los ochenta en la infraestructura y el espacio urbanos, y movimientos tales como el feminismo, que se relaciona (entre otras cosas) con la definición de fuerza de trabajo, la política del cuerpo, la distribución de la atención a los niños en el hogar, y cuestiones similares, en las condiciones personales de producción”* (op.cit.:358).

Esta conceptualización de los nuevos movimientos sociales, implica adoptar una estrategia de análisis materialista, en términos de intereses y de la lucha por estos intereses, pues la lucha típica por defender o redefinir las condiciones de producción como condiciones de vida lleva al movimiento hacia el estado representado por sus múltiples organismos. Como el estado es precisamente el encargado de regular el acceso del capital hacia las condiciones de producción, los reclamos se dirigen necesariamente al estado. Y las estrategias para llevar adelante esta lucha pueden ser, por lo menos, de tres tipos. La primera, es la estrategia anarquista de rechazar al mercado y crear contrautoridades locales (como la ecología social de Murray Bookchin, 1982; o la propuesta de la Democracia Inclusiva de Takis Fotopoulos, 1997). Una segunda es tratar de reformar el estado liberal, como por ejemplo, lo viene intentando el ambientalismo convencional. Y una tercera estrategia, podría ser la de democratizar el estado, y es la que adopta O’Connor pensando que no hay posibilidades de una unidad perdurable entre las fuerzas progresistas si no existe una meta específicamente política (bajo una concepción decididamente de carácter transicional como primera etapa hacia el socialismo ecológico y aprovechando la emergencia de estos nuevos movimientos sociales).

Queda clara la diferencial significación que adquiere la categoría movimiento social para todos estos autores y corrientes, y su uso más bien genérico y amplio para definir procesos y agrupamientos en la dinámica social, y no como una noción teórica que parte aguas y que excluiría la noción de clase, tal como si ocurre en el individualismo metodológico.

2.3 - Dialéctica y razón: la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt

Una de las expresiones más acabadas y profundas de los intentos intelectuales por conjugar los factores “estructurales” y “superestructurales” sin caer en este dualismo y en pos de una explicación dialéctica crítica de la sociedad de consumo, basada en relaciones de antagonismo, y sus procesos complejos de alienación cultural, política y social, está constituido por lo que se ha dado en llamar “Escuela de Frankfurt”. Ésta reunió a una serie muy diversa de pensadores, que desde un marxismo tradicional en sus orígenes, se fue paulatinamente abriendo a miradas profundamente dialécticas, e incorporando otras subvariantes teóricas y epistemológicas, que le permitieron tener una mirada profundamente compleja y crítica respecto de lo degradada a lo que puede llegar la vida del hombre en una sociedad basada en la competencia, el individualismo y la concentración del poder con base en las relaciones de producción.

Del marxismo a la teoría crítica

La Escuela de Frankfurt surge con la fundación, en 1923, del Instituto para la Investigación Social, durante el periodo que se corresponde con la República de Weimar tras la derrota de Alemania al término de la Primera Guerra Mundial y se extendió entre los años 1919 y 1933, cuando Hitler aprovecha de la gran crisis económica y el descontento social para instalar en Alemania el nazismo. El Instituto (Institut für Sozialforschung) se constituye vinculado a la Universidad de Frankfurt y con financiación del comerciante Hermann Weil. El hijo de este, Felix, junto a Friedrich Pollock, Kurt Albert Gerlach y el joven Max Horkheimer, entre otros, constituirán la primera formación, quienes se propusieron el estudio del Marxismo en tanto actualización de los conceptos y problemas de la obra misma de Marx, y no como centro de formación política. Las gestiones de Kurt Albert Gerlach ante el Ministerio de Educación junto a la financiación de Hermann Weil, permiten una autonomía sin la cual no habría sido posible la creación de un “Instituto de Marxismo”, como se lo pensó denominar en un primer momento.

Los frankfurtianos, por su doble condición de cercanos al marxismo y judíos, cayeron dentro de la categoría de enemigos del Estado cuando Hitler accede al poder, lo que los llevó finalmente al exilio. También en los años veinte y treinta y bajo el mando de Stalin, el proceso socialista en la Unión Soviética se desvirtúa de sus bases relativamente más humanistas, clasistas y liberadoras que habría tenido en un principio, para entrar en un proceso de concentración del poder -y culto a la personalidad-, para entrar en una con el capitalismo medida en niveles de industrialización. Casi tanto como el nazismo, el estalinismo también mereció la reflexión fuertemente crítica de los pensadores de Frankfurt. La sociedad occidental de posguerra, que se consolida a partir del pacto keynesiano del Estado de Bienestar, que redundo por un lado en un pleno empleo, pero por el otro en un creciente consumismo y nuevas formas de alienación cultural, será el nuevo tópico que movilizará las críticas de estos pensadores. De esta manera, la llamada "Nueva izquierda" de los años '60, en el contexto de la revolución cubana, el Mayo francés del '68, y la gran variedad de revueltas estudiantiles y obreras, tendrán en las reflexiones de la escuela de Frankfurt una importante fuente de inspiración.

El Instituto para la Investigación Social se funda con el objetivo de desarrollar una reflexión global sobre los procesos que consolidan la sociedad burguesa-capitalista desde una óptica marxista más cercana a la ortodoxia. En 1931, bajo la dirección de Max Horkheimer, cambia la orientación: en vez de centrarse en estudios exclusivamente económico-materialistas, se comienzan a realizar investigaciones más focalizadas en variables "superestructurales", predominando incluso la reflexión filosófica, y dando lugar a lo que fue llamado como "Teoría Crítica". El proyecto era retomar, profundizándola, parte de la teoría de Marx - como teoría crítica del capitalismo-, incorporando desarrollos filosóficos, psicoanalíticos y del mundo cultural, para el análisis dialéctico de las sociedades burguesas. En 1934, año siguiente de la llegada de Hitler al poder, los nazis cerraron el Instituto por las tendencias comunistas y la ascendencia judía de la mayoría de sus miembros, muchos de los cuales se exiliaron y algunos otros murieron. Horkheimer trasladó la actividad de la escuela a Ginebra y París, y finalmente en ese mismo año se instalan en la Universidad de Columbia (Nueva York) abriéndose así su etapa norteamericana.

Pero la labor primera del Institut en Frankfurt comienza con la dirección de Carl Grünberg -que procedía de la Universidad de Viena- enfocándose en un estudio de la Historia del Socialismo y del movimiento obrero. Sin embargo, esta etapa inicial es considerada por muchos como la "prehistoria" de la Escuela de Frankfurt. Tal cual se la considera actualmente, la Escuela de Frankfurt tiene su auténtica génesis cuando Max Horkheimer accede a la

dirección del Instituto en 1931 para dar luego nacimiento a la Teoría Crítica.

En 1932 inicia la publicación de la “Revista de Investigación Social” (“Zeitschrift für Sozialforschung”) constituyéndose el grupo de intelectuales que constituirán sus componentes fundamentales: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Walter Benjamin, Leo Lowenthal, y poco después Herbert Marcuse. Trabajarán y colaborarán con los proyectos del Instituto también Franz Borkenau, Siegfried Kracauer, Otto Kirchheimer, Franz Neumann, Olga Lang y, durante un breve tiempo Paul Lazarsfeld. Sin embargo, serán Horkheimer/Adorno, Benjamin, Fromm y Marcuse quienes conformen el “círculo interno”, que perdurará incluso en el tiempo. Estos serán quienes constituyen los pilares teóricos básicos de la Teoría Crítica, a partir de sus temas y enfoques, dándole a la Escuela su sesgo característico. En este ámbito, es que las obras teóricas de Georg Lukács y de Karl Korsch despertaron un motivante interés, quienes introducían una positiva valoración y replanteamiento del tema marxiano de las superestructuras ideológicas; es decir, reivindicaban la importancia cada vez mayor de factores relativos a lo simbólico y cultural. *“La denominación de Teoría Crítica fue acuñada por Horkheimer. Denominación que se extenderá después como la definición más específica del sentido de la Escuela. Tanto Horkheimer como Adorno -quien hasta 1938 no se asociará plenamente al grupo- establecerán de una forma objetiva el significado básico de lo que deberá entenderse bajo el concepto de ‘Teoría Crítica’; esto es, el análisis crítico-dialéctico, histórico y negativo de lo existente en cuanto ‘es’ y frente a lo que ‘debería ser’, y desde el punto de vista de la Razón histórico-universal. Por tanto, la conjunción Hegel-Marx se hace evidente. Pero, a la vez, el ‘es’ de lo existente en cuanto ‘statu quo’ conlleva una investigación central de la Escuela: los principios de dominación colectivos. Aquí, Freud será la referencia necesaria y precisa. Lo irracional, lo racionalizado o convertido en un principio de dominación, pasa a convertirse en el gran problema y tema de investigación de la Teoría Crítica. En definitiva, para comprender el rumbo y la dinámica de la sociedad burguesa que se organiza económicamente a través del capitalismo, se hace indispensable la síntesis de las tres grandes concepciones críticas anteriores a la Escuela: Hegel-Marx-Freud aplicados dialécticamente en el examen de las direcciones de la relación entre racionalidad-irracionalidad y sus efectos sociales e históricos”* (Muñoz, 2009)

En la trayectoria cronológica de la Escuela de Frankfurt muchos estudiosos subrayan la existencia de tres etapas determinantes:

a. La primera comprendida entre los años 1923 y 1931, es decir, desde la fecha de su fundación, y en la que el Instituto de Investigación Social se vincula a la Universidad de Frankfurt hasta la elección de Max Horkheimer como nuevo director del Instituto.

b. La segunda desde 1931 a 1950 bajo la dirección de Max Horkheimer, en la que se publica la Revista de Investigación Social (Zeitschrift für Sozialfors-

chung, 1932) y se establece de una manera general la línea de investigaciones de carácter crítico-dialéctico. Esta segunda etapa coincide con el ascenso del Nazismo, el exilio y la muerte de algunos de sus miembros, como Walter Benjamin. Este periodo comienza con la crítica a los totalitarismos, para conjugarse luego, una vez establecidos en Estados Unidos y en contacto directo con el “capitalismo avanzado”, con el estudio de la sociedad post-industrial y sus estructuras sociopolíticas y culturales. La vuelta de Max Horkheimer a Alemania en el año 1950 cierra esta etapa (se publican “Crítica de la razón instrumental” de Horkheimer y “Dialéctica del iluminismo” de Adorno y Horkheimer).

c. La tercer y última etapa se la toma hasta la muerte de Adorno en 1969 y de Horkheimer en 1973. Es en esta etapa en la que estos dos vuelven a Frankfurt y el instituto se reabre en 1950; Marcuse permanece en Estados Unidos y es allí donde publicará “El hombre unidimensional”.

La primera obra colectiva de los frankfurtianos son los Estudios sobre Autoridad y Familia, escritos en París, donde estos hacen un diagnóstico de la estabilidad social y cultural de las sociedades burguesas contemporáneas (Horkheimer, 2001). Esta obra condicionará y desencadenará de alguna manera la trayectoria futura de la escuela. Como se dijo, el ascenso de Hitler al poder, conlleva el cierre en 1933 del Instituto y el exilio y encarcelamiento de algunos de sus miembros (en este contexto es cuando se produce la muerte prematura de Walter Benjamin cuya obra ha sido revalorizada décadas más tarde)

El exilio lleva a la emigración de la Escuela hasta asentarse en los Estados Unidos en la Universidad de Columbia, en 1934, pasando antes por Ginebra y París. En esta etapa nueva es cuando se consolida la denominación de Teoría Crítica y se profundiza en sus fundamentales reflexiones. La síntesis Marx-Freud se enriquece metodológicamente, y producto de ello serán los cinco tomos de los “Estudios sobre el Prejuicio” (Horkheimer & Flowerman, 1949). “La Personalidad Autoritaria” (Adorno et al, 1950), obra en la que Adorno tendrá un papel relevante, es una continuación del interés por desarrollar una “Escala de fascismo” en tanto medición empírica y con una fiabilidad objetiva. El contexto de la obra de Adorno es psicoanalítico; para él la personalidad totalitaria sufre una represión, un bloqueo emocional de origen inconsciente, cuya resolución sólo es posible mediante un refugio en actitudes intolerantes y autoritarias.

Razón instrumental e iluminismo

Previo al estudio del prejuicio social, pero situado en cierta manera como un precedente, se encuentra una de las obras fundamentales de la escuela que es el libro “Dialéctica de la Ilustración” (o Dialéctica del Iluminismo)

escrito conjuntamente por Horkheimer y Adorno en 1941. Este libro marca el punto de inflexión fundamental de la evolución de la Teoría Crítica. En él se consolida el interés por el tema de la industria cultural y la cultura de Masas, situando en estas estructuras una continuidad entre la sociedad totalitaria del Nacionalsocialismo y la capacidad de persuasión y manipulación que poseen los nuevos procesos de transmisión ideológica. Horkheimer y Adorno se preguntan por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en una especie de barbarie. La respuesta a este interrogante se revela en el triunfo de una nueva forma de racionalidad que recibirá deferentes denominaciones: subjetiva, instrumental (Horkheimer); subjetiva o identificadora (Adorno), unidimensional (Marcuse). El esfuerzo humano por dominar la naturaleza (que incluye al hombre mismo) es el rasgo central de la historia de la ilustración. La Ilustración pretendía liberar al hombre del miedo originario en el que lo sumía el mito incapaz de doblegar a la naturaleza. Esta idea, complejiza profundamente y hasta pone en entredicho toda versión marxista que reduzca la historia simplemente a la lucha de clases en tanto motor de la historia. Aquí está uno de los aportes fundamentales de esta obra, que muy pocos han retomado después. El conflicto hombre-naturaleza, enfrentado como sujeto-objeto y como esfuerzo de dominación, es lo que animará la historia. En este esfuerzo, fue que la humanidad le otorgó el triunfo a la razón subjetiva o instrumental, es decir, una forma de racionalidad que solo busca que los medios se adecuen a los intereses subjetivos de la autoconservación.

El engaño de la sociedad moderna e industrial se fundamenta en la transformación de los medios en fines en sí mismo. Señala Horkheimer, *“Al tornarse más complejos y más reificadas la producción material y la organización social, se hace cada vez más difícil reconocer a los medios como tales, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas”* (Horkheimer, 1969:21). Así, la sociedad industrial se ha encargado de que los elementos materiales de confort, sean los únicos fines que quedan por conseguir, olvidándose absolutamente de que solo son medios. El mundo que surge como resultado de esta razón pragmática es aquel en donde todo sirve para algo, y tiene que ser útil para ser reconocido como real. Solo los medios tienen un racional derecho a existir, *“La transformación total del mundo en un mundo más de medios que de fines es en sí consecuencia del desarrollo histórico de los métodos de producción”* (op.cit.:111).

Métodos de producción basados en un predominio tal de la técnica, que tiene como resultado la instrumentalización universal del mundo, desechando de él todo lo que se vinculara con algún fin último, y que se origina en una particular comprensión de la razón que la define como un esquema pragmático de carácter instrumental. Esta sociedad industrial, al convertir los medios en fines,

lo que hace es transferir el centro de gravedad de todo valor desde el acto a la potencia, de la forma a la materia, del valor añadido al material. Así, este materialismo que se sustenta en el contrasentido de valorar los materiales por encima de la forma final cuya realización en ellos les daría su verdadera riqueza. Es decir, cosas que no tienen otro valor que el instrumental. Este predominio de la técnica en la sociedad moderna, tiene su raíz en la razón ilustrada, que concretiza el pasaje del temor (del hombre primitivo premítico) y la veneración (del hombre mitológico) de la naturaleza, a su dominio.

La ilustración implica el arribo del concepto liberador del hombre de una naturaleza extraña y temida, que a través de la razón logra ejercer su dominio técnico sobre el mundo. Es la victoria del hombre sobre la superstición, *“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos... El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia”* (Horkheimer y Adorno, 1969:17).

Esta interpretación se sustenta en la concepción Hegeliana de la naturaleza como alteridad que es superada por el espíritu a través de la energía de la razón. Esta naturaleza diferente y contraria al hombre es la que inspira el miedo, y lo hace verse sumergido en esta naturaleza como un caos amenazante. Y la reconciliación Hegeliana del hombre o el espíritu con esta naturaleza, consiste en superar dicha alteridad y reconocerse a si mismo en ella.

El mito constituye un primer intento del hombre por reconciliarse con la naturaleza, pero es una reconciliación aleatoria, irracional, algo que ocurre o no de forma imprevisible, por lo tanto el temor ante la fuerza extraña sigue siendo la regla. La ilustración, en cambio, es en primer lugar desmitificación y liberación de la pesadilla mítica como fuerza extraña a través de la ciencia verdadera. Los dioses pasan a ser vistos como productos febriles de la imaginación temerosa de los hombres, es decir como una proyección enajenada del mismo espíritu humano, y por lo tanto manejable. Y esta reconciliación sobrepasa el mundo de las ideas, para materializarse en la praxis, es decir en la acción real que el hombre ejerce sobre la naturaleza. Se comienza a humanizar el mundo de forma real, y no en la forma alienante que representaba el mito, *“... el intelecto que vence a la superstición debe ser el amo de la naturaleza desencantada... Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta”* (op.cit.:16).

Así, esta razón ilustrada es razón instrumental, en la medida en que al dejar la naturaleza de ser algo diferente, temido y reverenciado, pasa a constituir el medio de la propia realización del hombre, que usa a la naturaleza para su propia autoafirmación. Así, razonar se convierte en el conocer para dominar.

La naturaleza es el refugio que el hombre encuentra y transforma para guarecerse de ella misma. La naturaleza le ofrece los elementos que le brindan al hombre mayor libertad frente a las fuerzas naturales, que hasta el momento no era capaz de controlar. Pero esta transformación de la naturaleza que no tiene límites, se vuelve contra sí misma y contra el hombre, pasando de una primera imagen confortable a una segunda aterradora, todo inscripto en un mismo proceso autoalimentado y construido sobre el mismo fundamento ontológico: la mediatización del mundo a través de una razón que lo instrumentaliza para la dominación constante del hombre sobre la naturaleza. Y este dominio absoluto es el límite de la razón ilustrada que lleva indefectiblemente a la catástrofe, en donde la razón se niega a sí misma y se hace instrumento de su propio proceder. Así, en el propio iluminismo se encuentra la posibilidad de liberación del hombre al mismo tiempo que su propia condena, manifestándose la aporía a la que habían llegado, al revelar “... *la autodestrucción del iluminismo. No tenemos ninguna duda (y es nuestra petición de principio) respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la regresión que hoy se verifica por doquier*” (op.cit.:9). Es que el sujeto que mediatiza todo convirtiéndolo en instrumento, termina siendo también un medio de esta razón pragmática. Así, el hombre concreto, pasa a ser parte también de esta naturaleza mediatizada, lo que conduce a que el mismo termina siendo devorado por los mecanismos puestos en marcha; “*la historia de los esfuerzos del hombre destinados a subyugar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre*” (Horkheimer, 1969:115). Es que el contenido amplio, extenso, abarcador de la razón se vio voluntariamente reducido, en la razón subjetiva, a sólo una porción parcializada y sesgada del contenido original, en donde lo particular reemplazó a lo general. “*Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como la destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos*” (op.cit.:32).

La razón pasa a ser un componente dependiente del nuevo proceso social. El contenido exclusivo que la domina, es su capacidad operativa a partir del rol que desempeña en el dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. La clasificación y sistematización de datos es el perfil predominante tendiente a una mejor organización del material de conocimiento. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales. Es que los productos de la razón, los conceptos y las nociones,

se han convertido en simples medios racionalizados ahorradores de trabajo. *“Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometándose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción”* (op.cit.:32).

El mito es clave y el mito es el obstáculo a vencer por una racionalidad positiva. En este intento de superar el mito para dominar la naturaleza vía una racionalidad positiva, es que los autores se preguntan entonces como fue posible que la Ilustración, en tanto encarnación primaria de este esfuerzo, solo terminó logrando lo contrario de lo que se proponía. Es que el afán de dominio ha enfermado a la razón, que desde entonces se ha desenvuelto con miras a un mismo y único objetivo. El deseo de poder está latente en la mitología en la medida en que sus relatos tienen por objeto someter el mundo para el hombre, controlar los fenómenos de la naturaleza que le desbordan. El hombre se acerca a las cosas a partir de generalizaciones y abstracciones, desconociendo lo diferente, lo negativo. Se elimina la negación en el lenguaje y así también en los hechos. En definitiva, se termina con todo sentido que trascienda los meros datos, regresando a la necesidad y coacción mitológica de la que se había pretendido escapar. *“En efecto, la Ilustración, pese a todas sus afirmaciones de haber superado la confusión mitopoiética mediante la introducción de un análisis racional, se había convertido ella misma en víctima de un nuevo mito. Este era uno de los temas fundamentales de la Dialéctica. En la raíz del programa de dominación de la Ilustración, denunciaban Horkheimer y Adorno, había una versión secularizada de la creencia de que Dios controlaba el mundo. Como resultado, el sujeto humano confrontaba al objeto natural como otro inferior, externo”* (Jay, 1991:420). La ilustración recae en mitología, la naturaleza que quería ser dominada se venga y somete a los hombres a su opresión. El pretendido dominio del ser humano sobre la realidad revierte en dominio no sólo sobre la naturaleza externa, sino también sobre la naturaleza interna del hombre y sobre la sociedad. Es así como la racionalidad científico instrumental que pretendía liberar al hombre del miedo originario lo termina finalmente esclavizando; la superación del mito se vuelve en nuevo mito.

La sociedad unidimensional

A partir de 1948, las circunstancias políticas de Alemania luego del fin del nazismo, posibilitan la vuelta de los teóricos críticos. Horkheimer regresa a Frankfurt en 1950 y con él vuelven Adorno y Pollock. Marcuse, Neumann, Kirchheimer y Löwenthal permanecerán en los Estados Unidos. Herbert Marcuse (1898-1979) representa el miembro más activo en relación con los

acontecimientos históricos concretos. Su influencia sobre los movimientos estudiantiles y juveniles le dio una alta popularidad, y muchos lo consideran como el mayor exponente del compromiso de la Teoría Crítica con los problemas de la sociedad contemporánea. Entre sus obras más fundamentales están: Razón y revolución (1941), Eros y civilización (1953), El marxismo soviético (1958), El hombre unidimensional (1964), El final de la Utopía (1967), Psicoanálisis y política (1969), La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos (1971), Contrarrevolución y revuelta (1972) y Filosofía estética (1972). Marcuse fue quien reintrodujo a Freud como núcleo revitalizador del análisis sociopolítico al sumarlo a Hegel y Marx, de tal manera de poder iluminar su crítica a la sociedad post-industrial, poseedora de poderosa superestructura ideológica. Es que la dialéctica social no puede olvidar el determinante componente inconsciente que actúa en la conducta colectiva.

Para Marcuse, la sociedad constituida ha roto los vínculos entre Eros y Thanatos. El “principio de realidad”, al sustituir al “principio del placer” y de creatividad, ha conducido históricamente a un sistema de represión global en el que la gran sociedad administrada del siglo XX es su máxima representación. Las sociedades industriales avanzadas del mundo occidental esconden rasgos totalitarios bajo su apariencia democrática y liberal. Es entonces que la represión no era solo patrimonio de los regímenes del llamado socialismo real, sino que el “mundo libre” es portador de esta misma impronta, aunque con una manifestación diferente y organizada a partir de mecanismos más complejos, indirectos y ocultos. La sociedad industrial avanzada genera así falsas necesidades, las cuales no solo motorizan al sistema productivo sino que además integran al individuo al mismo a partir de un ideario de consumo ilimitado, promovido y gestionado a través del rol cada vez más destacado de los medios de comunicación masiva y la publicidad, que logran mantener la unidimensionalidad en una estropada casi sin punto de culminación. El sujeto por consiguiente, se constituye a partir de condiciones y características alienantes, cual seres imbuidos de un “encefalograma plano”, que anula toda posibilidad de crítica social u oposición a lo establecido. *“El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesi-*

dades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo” (Marcuse, 1985:25).

De esta manera, el análisis de las estructuras sociopolíticas y culturales no es suficiente para una verdadera crítica de la sociedad de masas, sino que es precisa la revisión de la lógica de la dominación del inconsciente social que se articula a través de una desublimación represiva, en la que la realidad y el sujeto quedan reducidos a simples instrumentos de producción y de consumo. Desublimación represiva y racionalización tecnológica serán los pilares sobre los que se asentará la sociedad unidimensional. Para Marcuse entonces, sociedad unidimensional es aquella sometida a la continua fetichización y alienación de sus miembros. Es la sociedad en la que la razón instrumental ha logrado (parangonándose así con la obra de Horkheimer y Adorno), mediante una utilización ideológica de la ciencia y la técnica, un impresionante poder de transformación de las necesidades y motivaciones de los individuos, y en este punto hay que situar el triunfo y pervivencia del sistema. La *“Sociedad Administrada”* ha conseguido establecerse, no tanto en estructuras exteriores al sujeto, sino que la unidimensionalidad se mueve en una doble faceta psicológica: la sobre-represión y los esquemas de asimilación e introyección de los controles sociales. A partir de aquí, desaparece la bidimensionalidad; es decir, la capacidad del sujeto para percibir crítica y autocríticamente su existencia y su sociedad. *“El nuevo aspecto actual es la disminución del antagonismo entre la cultura y la realidad social, mediante la extinción de los elementos de oposición, ajenos y trascendentes de la alta cultura, por medio de los cuales constituía otra dimensión de la realidad. Esta liquidación de la cultura bidimensional no tiene lugar a través de la negación y el rechazo de los «valores culturales», sino a través de su incorporación total al orden establecido, mediante su reproducción y distribución en una escala masiva... Del mismo modo que la gente sabe o siente que los anuncios y los programas políticos no tienen que ser necesariamente verdaderos o justos y sin embargo los escuchan y leen e incluso se dejan guiar por ellos, aceptan los valores tradicionales y los hacen parte de su formación mental. Si las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conducen estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma de mercancía. La música del espíritu es también la música del vendedor. Cuenta el valor de cambio, no el valor de verdad. En él se centra la racionalidad del statu quo y toda racionalidad ajena se inclina ante él” (Marcuse, 1985:87).*

Es así como el consumismo contribuye a una mercantilización de la cultura y a una tecnificación cosificadora de la conciencia. El control funciona, de

esta forma, como una articulación de asimilación, presión y seducción, donde el papel de la comunicación industrial sigue siendo ineludible y donde el individualismo emerge de forma prepotente. Tal condición hoy la vemos fuertemente confirmada, por cuanto en las últimas décadas ha crecido exponencialmente de la mano de las ideologías neoliberales y posmodernas. *“Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica. Tal sociedad puede exigir justamente la aceptación de sus principios e instituciones, y reducir la oposición a la mera promoción y debate de políticas alternativas dentro del statu quo”* (Marcuse, 1985:31). El individuo sometido a los efectos de la unidimensionalidad, se constituye como aquel que percibe y siente como suyas las perspectivas y necesidades que los mecanismos publicitarios y de propaganda le prescriben. El punto culminante de la irracionalidad en la sociedad de consumo de Masas, se manifiesta cuando bajo la aparente comodidad del bienestar y la felicidad organizada, los vínculos de interpretación causal se destruyen, institucionalizándose un comportamiento colectivo en el que la des-individualización del ciudadano, pese a la propaganda del “individualismo”, sea su efecto más evidente.

Por consiguiente también logra la integración de la clase trabajadora en la sociedad capitalista, asegurando así nuevas formas de estabilización. Va de suyo, que esta observación cuestiona los postulados clásicos de un proletariado inevitablemente revolucionario. De aquí, se deduce que el sujeto revolucionario por antonomasia del marxismo clásico ha perdido ya su potencialidad, la cual tampoco permanece efectiva en los intelectuales, integrados también a la unidimensionalidad. Es que el principio esencial que Marcuse reconoce como presente en Marx, de la solidaridad, ha sido anulado para permitir la integración de las fuerzas opositoras y la expansión del sistema. *“Y es esta solidaridad la que ha sido quebrada por la productividad integradora del capitalismo y por el poder absoluto de su máquina de propaganda, de publicidad y de administración. Es preciso despertar y organizar la solidaridad en tanto que necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas. Esta es la tarea comienza con la educación de la conciencia, el saber, la observación y el sentimiento que aprehende lo que sucede: el crimen contra la humanidad. La justificación del trabajo intelectual reside en esta tarea, y hoy el trabajo intelectual necesita ser justificado”* (Marcuse, 1985:13).

Las tesis marcuserianas han sido consideradas por muchos como claramente relevadoras y de hecho han servido de inspiración tanto para el Mayo Francés como también para otros levantamientos antisistema de aquellos años. Pero ha generado también un fuerte rechazo por todo el organigrama in-

telectual y político del marxismo ortodoxo, por cuanto se había permitido desafiar parte de las verdades establecidas.

Será en este sentido y por todo lo expuesto, que la dialéctica de la teoría crítica hoy en día, no tiene mucho más valor para el establishment intelectual y académico, que un eslabón más en la historia del pensamiento occidental, papel amargo que debe ser claramente desafiado. Tarea que espero pueda, aunque más no sea mínimamente, desarrollar con este trabajo para repensar la conflictividad social y política.

2.4 - Entre la elección individual y la acción colectiva

Tanto Marx, como Durkheim y Weber asientan sus respectivos proyectos teóricos sobre la base de una sola concepción teórico-metodológica, el primero lo hace sobre la plataforma del holismo, el último sobre la del individualismo y Durkheim parte de una base individualista para construirle encima un enfoque holista-funcional.

Marx adopta el principio del holismo metodológico, en tanto explica la conducta de los individuos apelando a supuestos y principios macrosociales, y a descripciones de las posiciones o situaciones que ocupan los individuos al interior del conjunto social. Sus categorías, como por ejemplo, modo de producción, formación social, fuerza productiva, relaciones de producción, lucha de clases, conciencia de clase, etc. hablan de esa mirada holística. Como se dijo más arriba, Marx concibe al hombre como un “ser social” de tal manera de no poder caer nunca en una concepción individualista, tendiendo por el contrario a sentar las bases de una relación dialéctica entre individuo y sociedad. Si bien esta definición dialéctica en Marx es clara, sin embargo no la ha trabajado nunca en profundidad, salvo en sus primeros escritos donde desarrolla parcialmente, por ejemplo, la noción de alienación, sumergiéndose por el contrario en las determinaciones y condiciones que estructuran el todo social. Vale aclarar que la propia definición de determinación de lo social, conlleva restricciones a toda expresión individual, razón por lo cual en Marx, pero mucho más en el materialismo histórico posterior, lo estructural es lo que prima, quedando la relación dialéctica individuo-sociedad a un costado. El fracaso de los llamados socialismos reales se deben, en buena parte, a esta restricción ideológica, derivada del énfasis materialista en desmedro del resto de las dimensiones de la existencia.

Durkheim, al contrario de Marx y al inscribirse claramente dentro del positivismo comteano -y por ende apoyarse en los principios liberales para concebir el mundo moderno (más allá de cierto desdén por el “caos” devenido

como resultado inmediato de la revolución francesa)- sostiene en su base, una concepción de hombre “individualista”, por cuanto lo considera asociado al criterio de “libertad e igualdad” que limita esta expresión al plano de los derechos individuales y a la igualdad de oportunidades. Pero por sobre esta concepción individualista de base, Durkheim construye todo su andamiaje de sociedad como conjunto articulado, imperativo y funcional de relaciones entre los individuos, que obliga a estos en sus comportamientos. La teoría funcionalista durkheimiana contiene explicitada la perspectiva holística y positivista en términos metafísicos: los hechos sociales son cosas que se conocen a través de la observación, de una naturaleza diferente de los estados psíquicos de la conciencia individual. Durkheim estudia los fenómenos sociales en sí mismos, con cierta independencia de los sujetos que están implicados en ellos. “*Los modos colectivos de obrar y de pensar*” tienen una realidad objetiva, una existencia propia, y un poder coercitivo que hace que si las voluntades individuales oponen resistencia tendrán alguna clase de “castigo”. La actuación puramente individual para Durkheim, por fuera de las normas sociales, siempre tendrá algún costo; pero de ninguna manera esto implica que Durkheim niegue la posibilidad de la expresión de la voluntad en tanto expresión individualista como condición de base de todo lo social.

Podríamos decir que Durkheim, en lugar de una concepción dialéctica entre individuo y sociedad, piensa esta relación en términos de superposición. A la voluntad y conciencia individual de base (concepción individualista de hombre) le superpone el hecho social, la función social, la norma, en tanto expresión del conjunto social que tiene, al igual que el individuo, una existencia real. La sociedad no es una abstracción, como tampoco lo es el individuo, sino que son una cosa. Para Durkheim entonces existen dos entidades diferentes, aunque interrelacionadas, el individuo por un lado y la sociedad por otro, y ambos son conceptualmente escindibles.

Individualismo metodológico

Max Weber, en cambio, formula explícitamente su teoría sociológica desde la perspectiva del individualismo metodológico. Desde su óptica, el objetivo principal de las ciencias sociales se encuentra en la interpretación del sentido subjetivo de las acciones. La acción social y su significado subjetivo son el eje a partir del cual Weber visualiza toda la realidad social, y la acción social es individual (de ahí que se pueda hablar diferencialmente de acciones colectivas como acciones de otro tipo, no ya individuales). La sociología procura comprender los fenómenos sociales en términos de categorías provistas de sentido partiendo de la experiencia humana individual. Toda conducta hu-

mana socialmente significativa es una expresión de estados psíquicos motivados; el investigador social no puede contentarse con estudiar los procesos sociales como sucesos externamente relacionados, sino que debe indagar sobre la subjetividad de la acción. En suma, el postulado sostiene que todas las explicaciones científicas del mundo social deben referirse al sentido subjetivo e individual (aunque este sentido siempre se construye en relación a los otros) que confieren los hombres a sus propias acciones, porque toda conducta manifiesta tiene su origen en determinados estados psíquicos, intencionales o motivacionales.

El supuesto del individualismo metodológico es que la sociedad es un conjunto de personas que se comportan de manera más o menos inteligible y que se influyen mutuamente. Pero no encontramos en Weber demasiadas referencias a la sociedad como conjunto (salvo cuando realiza el salto hacia lo político, el poder y la dominación), sino que más bien su inclinación es siempre hacia la acción social individual y a las relaciones entre estas acciones sociales que por agregación conducen a las acciones colectivas. La cadena de relaciones entre acciones sociales es lo que constituye la sociedad. Entonces, la sociedad es una consecuencia de la interrelación y sumatoria entre acciones sociales individuales.

Individuo y sociedad no solo son escindibles conceptualmente sino que el primero tiene una preeminencia clara por sobre el segundo.

A partir entonces, de las formulaciones de Weber (que a su vez representa dentro de la sociología a una larga tradición alemana anti-positivista de diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu), el individualismo metodológico pasó a ser una concepción teórica y un método ampliamente utilizado en las ciencias sociales, teniendo en la actualidad su mayor momento de auge. Sostiene que todos los fenómenos sociales son en principio explicables por elementos individuales, es decir por las propiedades de los individuos, como pueden ser sus metas, sus creencias y sus acciones. Sus defensores lo ven como una filosofía-método destinada a la explicación y comprensión amplia de la evolución de toda la sociedad, como el agregado de las decisiones de los particulares. En principio, implica una reducción de la explicación de todas las grandes entidades con referencias a las más pequeñas.

El individualismo metodológico lejos está de la concepción que considera a una colectividad o agregado social como un conjunto autónomo que toma decisiones y puede explicarse como tal, exige en cambio que las ciencias sociales fundamenten sus teorías en la acción individual. Es una posición que se plantea contraria al historicismo, el funcionalismo estructuralista, el materialismo dialéctico y a todo "sociologismo" en tanto búsqueda de explicaciones en lo social para los procesos sociales. Será el comportamiento

individual, siempre el determinante de cualquier comportamiento colectivo.

El individualismo metodológico apela a la “intención” de la acción para comprender los fenómenos individuales. Las explicaciones intencionales se fundan en las acciones individuales de los agentes. Bajo esta lógica, es que una acción colectiva puede ser explicada distribuyendo los propósitos y metas del grupo en cada uno de los agentes, y el conflicto en tanto expresión de las diferencias individuales. La especificación de las metas, es decir, la situación que el grupo desea, y por el cual la acción se lleva a cabo, constituye el componente fundamental de las explicaciones intencionales. La maximización ‘racional’ de utilidades del individuo o costo-beneficio, tal como lo planteara Mancur Olson (1992), está en la base de estas explicaciones tomando a la economía neoclásica como modelo inspirador. Los individuos racionales actúan para satisfacer sus necesidades más importantes, sin embargo estas necesidades no pueden valuarse numéricamente, y dependerán de la subjetividad y del proceso de construcción de identidad. La teoría de la “elección racional” (rational choice) está en la base de esta fundamentación que reemplazará a las teorías que interpretaban el conflicto, en tanto desviación irracional de las masas, y que trataré más abajo. Aparece así la caracterización de las protestas como promovidas por actores “racionales” que definen objetivos concretos y estrategias racionalmente calculadas. Este enfoque de la elección racional (rational choice) es de raíz fuertemente individualista, relegando así cualquier intento de las corrientes anteriores por teorizar a partir de la noción de estructura funcional. Lo que explicaría la acción colectiva sería, pura y sencillamente, el interés individual por conseguir beneficios privados, motivando esto la participación política en grandes grupos. Mancur Olson explicaba que para que los individuos participen en acciones colectivas, se tiene que dar la condición en la cual los “costos” de su acción tienen que ser siempre menores que los “beneficios”, y es este cálculo lo que le da el carácter de racional al comportamiento. Aparece en este contexto el “problema del gorrón” (free-rider) por el cual, en base a esta premisa individualista-egoísta, cualquier sujeto que incluso coincida y racionalmente vea que sus intereses son los del colectivo, puede tranquilamente no participar pues obtendría igualmente los beneficios gracias a la participación de los demás. Este modelo es claramente el que más descarnada y desprejuiciadamente se yuxtapone con la estricta lógica liberal del “mercado”, utilizada para explicar toda acción humana.

De aquí, es que surge la pregunta de ¿Por qué los hombres protestan? Es y fue una pregunta clave para todos los investigadores enrolados o cercanos a la perspectiva del orden y del individualismo, dado que es esperable preguntarse esto si como supuesto se tiene al estado de cosas actual (sociedad

liberal moderna de mercado) como punto de llegada en términos de la mejor situación posible para la humanidad.

James Davies, por ejemplo, en su obra *When Men Revolt and Why* (Cuando y por qué los hombres se rebelan, 1970), intentó dar una respuesta. Decía Davies que la privación o la pobreza constantes no convierten a las personas en rebeldes, estas más bien sobrellevan tales condiciones con resignación o muda desesperación. Es más probable que las protestas y rebeliones sucedan cuando hay una mejora en las condiciones de vida de las personas. Una vez que los estándares de vida han comenzado a elevarse, también crecen las expectativas de la población. Si la mejora en las condiciones reales se frena, subsiguientemente se crea la propensión a la revuelta porque se frustran las expectativas crecientes. Como es obvio, es imposible descontextualizar esta explicación de la situación norteamericana de aquellos años que inspiró a este autor. Continúa Davies, la protesta social y finalmente la revolución tienden a suceder en circunstancias en las que hay cierta mejora en las condiciones de vida de las personas. Por lo tanto, no es la privación absoluta la que conduce a la protesta, sino la privación relativa (la discrepancia entre las vidas que las personas son forzadas a vivir y lo que creen que podría lograrse de una manera realista). Se trata entonces de una lectura psicosociológica, en el proceso por el cual una sensación de frustración provocaba una reacción hacia alguna forma de protesta. Serán los sentimientos de privación relativa surgidos a partir de una situación social o económica desventajosa, los que conducirán a la violencia política. (cfr, Gurr, 1970).

Acción colectiva y movimientos sociales

Y es en este contexto en el cual la otra pregunta clave tiene lugar, ¿Cómo y por qué la acción colectiva? La categoría acción o comportamiento colectivo fue usado por vez primera por Robert Ezra Park (1921) y utilizada definitivamente por Herbert Blumer (1951) para referirse a eventos y procesos sociales que existen y se suceden ya no como reflejo de estructuras sociales (leyes, convenciones, instituciones), sino más bien que emergen de una manera “espontánea”. Fue paulatinamente definida como una acción que, ni es conforme a las normas, ni tampoco se constituye en una conducta totalmente desviada, es decir como violación de dichas normas. El comportamiento o acción colectiva tendría lugar cuando las normas estas ausentes, o no son claras, o cuando éstas se contradicen entre sí. La multitud, las manifestaciones, los movimientos sociales y las masas, fueron las principales figuras sociales entendidas en términos de comportamiento colectivo.

El estudio clásico sobre las multitudes corresponde a Gustave Lebon, “La

multitud: un estudio de la mente popular" (1896); en la que el autor, de estirpe aristocrática, interpreta la multitud de la revolución francesa como una reversión irracional a la emoción animal, infiriendo de ello que la reversión es una característica de las multitudes en general. Freud expresó una opinión similar en "Psicología de grupo y el análisis del ego" (1922), y otros autores han pensado que estas ideas fueron confirmadas por diversos tipos de multitudes a lo largo de la historia. Park y Blumer coincidieron parcialmente con estas especulaciones, al considerar que las manifestaciones de multitudes tienen un fuerte componente emocional.

Lo que la teoría tradicional ha definido como movimiento social, constituye una forma de comportamiento colectivo que se aleja un tanto de la emergencia espontánea. Constituyen fenómenos sociales menos "líquidos" que las otras formas, y no cambian tan a menudo o tan rápido, por cuanto implican algún tipo de organización. De aquí la diferenciación que hacen ciertos autores entre protestas y movimientos sociales. Además, y según esta corriente, como puede verse en la historia del movimiento obrero y muchas sectas religiosas, un movimiento social puede comenzar como un comportamiento colectivo más o menos espontáneo, pero con el tiempo establecerse firmemente como una institución social.

El estudio de la acción colectiva se estancó por muchos años, pero comenzó a avanzar con la aparición del trabajo de Smelser "Teoría del comportamiento colectivo" (1963); tanto que fue considerada una de las obras más importante sobre el tema durante el siglo XX, dentro de la concepción teórica del orden. Los disturbios sociales en Estados Unidos de Norteamérica y en Europa en los años 60's y principios de los 70's, inspiraron otro aumento del interés en las multitudes y los movimientos sociales, con estudios fuertemente descriptivos y basados en una percepción fuertemente fenoménica.

Para Neil Smelser, se cumplen seis condiciones a la hora de caracterizar a los movimientos sociales: 1) La conflictividad estructural entendida como las condiciones sociales generales que promueven o inhiben la formación de diferentes tipos de movimientos sociales. Tales condiciones favorecen el desarrollo de ciertas clases de movimientos sociales; pero no los hacen existir por sí solos. Las políticas frente a la libertad de expresión, de culto, de lucha contra la pobreza, de salarios, por ejemplo, generaran las condiciones básicas a partir de las cuales los movimientos sociales podrían emerger. 2) Las tensiones estructurales, entendidas como las tensiones que producen los intereses en conflicto dentro de las sociedades. Las incertidumbres, ansiedades, ambigüedades o enfrentamientos directos de objetivos, son expresiones de tales tensiones. Sus fuentes pueden ser bastante generales, o más bien específicas, ancladas a situaciones particulares. De este modo, las desigualdades

sostenidas entre grupos étnicos dan pie a tensiones globales; y éstas pueden concentrarse en la configuración de conflictos específicos cuando, digamos, los negros comienzan a trasladarse a zonas que eran totalmente blancas con anterioridad. 3) Las creencias generalizadas. Además de las ansiedades u hostilidades, para que se desarrollen movimientos sociales se necesita un proceso de influencia de ideologías definidas. Las primeras cristalizan en agravios y sugieren cursos de acción que pueden emprenderse para remediarlos de acuerdo a cada ideología. Los movimientos revolucionarios, por ejemplo, se fundamentan en ideas sobre por qué sucede la injusticia y cómo puede aliviarse mediante la lucha política. 4) Los factores precipitantes son acontecimientos o incidentes que disparan realmente la acción directa de quienes llegan a estar involucrados en el movimiento. El incidente en el que Rosa Parks rehusó a volverse a la parte del autobús reservada para negros en Montgomery, Alabama, en 1955, ayudó a encender el movimiento estadounidense por los derechos civiles. 5) La existencia de un grupo coordinado, es lo que marca la diferencia entre disturbios callejeros o estallidos de violencia, y la formación de un movimiento social. Con las cuatro primeras condiciones no alcanza, si no surge un grupo coordinador que lidere y mantenga a su vez algún tipo de comunicación entre los participantes, y gestione un respaldo financiero y de recursos materiales. 6) Por último, importa también la forma y la manera cómo funciona el control social en una sociedad dada. Por ejemplo, la continuidad de un movimiento puede estar en relación a como intervengan las autoridades gubernamentales o las fuerzas de seguridad, frente a los desafíos propuestos en relación a las condiciones de conductividad y tensión que estimularon el surgimiento de un movimiento.

A esta altura, ya será necesario introducirnos en las variantes que significaron, por un lado la llamada “escuela norteamericana”, con ciertas particularidades que marcarán un derrotero en base a preocupaciones propias un tanto diferente en sus inicios, de lo que se ha llamado, la “escuela europea”, para que luego, y hacia el presente, prevalezcan los puntos en común y terminen primordialmente confluyendo (Galafassi, 2006).

La “Escuela Norteamericana”

El desarrollo teórico norteamericano, dominado ampliamente por las concepciones positivistas-funcionalistas de lo social, vio emerger, durante el período de entreguerras, una preocupación especial por los fenómenos de protesta y de organización y movilización social (aunque es importante recordar que la problemática del conflicto como consecuencia del cambio, siempre fue un tópico de importancia dentro del esquema estructural-funcionalista). La tendencia

general era considerar a la movilización social como portadora de un comportamiento político no institucionalizado, espontáneo e irracional, por lo cual era potencialmente peligrosa al tener la capacidad de amenazar la estabilidad del modo de vida establecido (Eyerman et Jamison, 1991).

El ya mencionado *Collective Behaviour*, línea que partía del interaccionismo simbólico de Herbert Blumer (1934) y otros, se interesaba por los procesos de autorregulación y la creación de nuevas normas, así como de los procesos de aprendizaje social e innovación del comportamiento colectivo. El punto de vista era sociopsicológico, orientado a la investigación de la conducta individual. Los estudios de Talcott Parsons (1942), explicaban en cambio, el surgimiento del movimiento social en función de las tensiones originadas en el desarrollo desigual de los varios subsistemas de acción. El punto de vista aquí es claramente macrosociológico y apuntaba a los desajustes que sobre los individuos ejercían los procesos de modernización y racionalización de las sociedades industriales.

Jean L. Cohen (1985) ha resumido de forma muy clara y concisa las premisas básicas de estas teorías de entreguerras: *"1) Existen dos tipos distintos de acción: comportamiento institucional-convencional y comportamiento no institucional-colectivo; 2) El comportamiento no institucional-colectivo es acción que no se guía por normas sociales existentes, sino que se forma para enfrentarse con situaciones indefinidas o no estructuradas; 3) Estas situaciones se entienden en términos de colapso, o bien de los órganos de control social, o bien en la adecuación de la integración normativa, colapso debido a cambios estructurales; 4) Las tensiones, descontento, frustraciones y agresividad resultantes llevan al individuo a participar en el comportamiento colectivo; 5) El comportamiento no institucional-colectivo se desarrolla siguiendo un "ciclo de vida", susceptible de análisis causal, que de la acción espontánea de masas avanza a la formación de opinión pública y movimientos sociales; 6) El surgimiento y crecimiento de movimientos dentro de este ciclo se realiza mediante procesos de comunicación toscos: contagios, rumores, reacciones circulares, difusión, etc.*

Variantes de estas corrientes son los ya mencionados modelos de "privación relativa" (relative deprivation), y de "elección racional" (rational choice), que darán luego paso a las más compleja teorización que piensa alrededor de los recursos disponibles en los grupos que protestan. Surge por consiguiente, la teoría de la "movilización de recursos" (ressource mobilization), que es, por mucho, aquella que ha cosechado la mayor parte de los adeptos, y aquella que se mantiene vigente hasta la actualidad. Aquí, ya la preocupación no gira alrededor exclusivamente del individuo egoísta sino alrededor de la "organización", y de cómo los individuos reunidos en organizaciones sociales gestionan los recursos de que disponen (recursos humanos, de conocimiento, económicos, etc.) para alcanzar los objetivos propuestos. Ya no interesa tanto descubrir si existe o no insatisfacción individual, por cuanto se da por sentado su existencia, por

lo tanto, lo importante para este cuerpo teórico es ver como los movimientos sociales se dan una organización capaz de movilizar y aunar esta insatisfacción individual. Pero seamos claros, esta insatisfacción individual sigue siendo vista en términos de desajustes del sistema social. El énfasis en la gestión y lo organizacional los lleva a definir un concepto clave, que es la figura del “empresario movimientista” que es aquel sujeto individual o grupal que toma la iniciativa, precisamente en la organización del movimiento. *“Primero, el estudio de la agregación de recursos (dinero y trabajo) es primordial para la comprensión de la actividad de los movimientos sociales. Puesto que los recursos son necesarios para involucrarse en un conflicto social, se deben agregar para propósitos colectivos. Segundo, la agregación de recursos requiere alguna forma mínima de organización y, por tanto, implícitamente o explícitamente, nos enfocamos más directamente en las organizaciones de movimientos sociales que los que trabajan dentro de la perspectiva tradicional. Tercero, en explicar los éxitos y fracasos de un movimiento social, hay un reconocimiento explícito de la importancia primordial de la participación de parte de los individuos y las organizaciones del exterior de la colectividad que un movimiento social representa. Cuarto, un modelo explícito de oferta y demanda, aunque sea tosco, a veces se aplica al flujo de los recursos hacia y fuera de movimientos sociales específicos. Finalmente, hay sensibilidad a la importancia de los costos y beneficios en explicar la participación individual y organizacional en la actividad de un movimiento social”* (McCarty y Zald, 1977)

Volvamos a Cohen (1985) para resumir los distintos principios comunes de los distintos teóricos de la movilización de recursos: *“1) Hay que entender los movimientos sociales a partir de un modelo conflictual de acción colectiva; 2) No hay diferencias esenciales entre la acción colectiva institucional y no institucional; 3) Ambas entrañan conflictos de interés intrínsecos a las relaciones de poder institucionalizados; 4) La acción colectiva involucra la búsqueda racional del propio interés por parte de grupos; 5) Objetivos y agravios son resultados permanentes de las relaciones de poder y por tanto no pueden explicar la formación de movimientos; 6) Esta depende, más bien, de cambios en los recursos, la organización y las oportunidades para la acción colectiva; 7) La movilización involucra organizaciones formales burocráticas de gran escala y con propósitos definidos.”*

La teoría de la movilización de recursos le otorga una prioridad muy alta al hecho de existir agravios que generan reacciones por parte de los individuos junto a una presencia previa (al agravio) de “grupos organizados con recursos” que puedan canalizar la protesta. Craig Jenkins (1994) rescata el estudio sobre las protestas en contra de la central nuclear de Three Mile Island, en el cual creen descubrir que a pesar de los intentos de las organizaciones anti-nucleares por movilizar a la población en contra de la central, no lograron tal objetivo sino hasta después de que ocurriera el desastre (es decir, el agravio). El apoyo posterior al desastre, supuso la presencia de individuos política-

mente activos, que pudieron ser movilizados gracias a la existencia previa de los grupos organizados con recursos. En síntesis, la formación de los movimientos se da gracias a “la organización, los recursos y las oportunidades de los grupos”. Este argumento explicativo, se lo puede ver también claramente cuando se intenta explicar al movimiento por los derechos civiles de los años sesenta. *“Del mismo modo, el surgimiento del movimiento de los derechos civiles en los años cincuenta partió de la urbanización de la población negra del Sur, de su incorporación a las clases media y obrera, del aumento progresivo en la matriculación de negros y negras en las universidades, y de la mayor organización de las iglesias negras. Tales cambios liberaron a la población negra de las formas tradicionales de control social de tipo paternalista, aumentaron el nivel de organización y recursos de la población negra, y colocaron al volante negro en una posición estratégica en el seno de la política nacional”* (Craig Jenkis, 1994; McAdam, 1982). Aparece también en este contexto la categoría de “liberación cognitiva”, que hace un más profundo hincapié en las condiciones subjetivas. McAdam (1982) por ejemplo, uno de los máximos referentes norteamericanos de la teoría de los nuevos movimientos sociales, resalta este concepto como aquel que teniendo en cuenta las desigualdades estructurales (es decir, en el plano de las condiciones objetivas) que pueden o no ser constantes, hace hincapié en enfocar hacia la percepción colectiva de la mutabilidad y la legitimidad que esas condiciones tienen para los sujetos, representaciones e interpretaciones que variarían seguramente todo el tiempo. Lo fundamental entonces, es el observar las variaciones en las subjetividades en relación a las condiciones estructurales que pueden ser constantes.

Vale ahora rescatar algunas críticas al individualismo metodológico y en particular a la teoría de las movilización de recursos. Desde dentro de la perspectiva de la acción colectiva y los movimientos sociales, los españoles Jorge Riechman y Francisco Fernández Buey (1996: 25), por ejemplo, han objetado la mirada centrada exclusivamente en la racionalidad estratégico-instrumental de la acción colectiva, que no permite escapar del problema del free-rider, por cuanto presupone en última instancia el modelo olsoniano. *“El concepto de racionalidad como maximización del interés privado egoísta a partir de preferencias dadas, presupuesto en el enfoque del rational choice, es demasiado estrecho para elucidar todos los problemas con que se enfrenta una sociología de los movimientos sociales. Ninguna lógica de intercambio cuasi-mercantil según cálculos de coste-beneficio puede dar cuenta correctamente de la acción colectiva en grupos en estado naciente y en busca de autonomía, identidad colectiva y reconocimiento público. A un marco analítico que atienda exclusivamente a la interacción estratégica se le escapan tanto las orientaciones culturales como las dimensiones estructurales del conflicto, y por tanto ignora dimensiones específicas de los movimientos sociales”* (Riechman y Buey, 1996: 25)

La preocupación fundamental de todas estas teorías (junto con las europeas que analizaré más abajo) enroladas todas en el individualismo metodológico, es entender por qué la gente se agrupa y protesta, y poder explicar así la emergencia de un movimiento social y su sustentación y consolidación en el tiempo. En el inicio del libro *“Poder y movimiento”* de Sidney Tarrow -ya clásico y de amplia referencia en las ciencias sociales latinoamericanas de la última década- se evidencia esta pregunta del porqué y el cómo, por cuanto parte del supuesto de la dicotomía entre “individuo y sociedad”. *“Poder y movimiento son dos palabras que rara vez aparecen juntas en el discurso académico o popular. No obstante, a lo largo de la historia, la gente de a pie se ha echado una y otra vez a la calle y, aunque brevemente, ha ejercido un poder considerable”* (Tarrow, 1997:17). Por un lado el autor norteamericano plantea la separación entre poder y movimiento, supuesto primario del individualismo metodológico y también de lo que denominamos “perspectivas del orden”. De aquí entonces es que Tarrow continúa haciendo referencia a que en la realidad social sin embargo, la gente se ha reunido y movilizado ejerciendo poder. Es que desde una concepción que predominantemente considera al hombre como ser individual es posible resaltar y preguntarse entonces por la reunión de los humanos (gente de a pie) y su puesta en movilización. Desde una perspectiva social del antagonismo, la conjunción entre poder y movimiento y la reunión de gentes no podría ser una pregunta de inicio, por cuanto es un supuesto de base. Es entonces que para Tarrow, y toda la escuela de la movilización, la gente corriente solo se junta si están dadas las oportunidades políticas. *“El poder de los movimientos se pone de manifiesto cuando los ciudadanos corrientes unen sus fuerzas para enfrentarse a las élites, a las autoridades y a sus antagonistas sociales. Crear, coordinar y mantener esta interacción es la contribución específica de los movimientos sociales, que surgen cuando se dan las oportunidades políticas para la intervención de agentes sociales que normalmente carecen de ellas”* (Tarrow, 1997:17). El antagonismo es contingente y circunstancial, y circunscrito a situaciones concretas; o sea, no atraviesa toda la existencia social. Y es en este marco conceptual que puede pensarse en la transformación de la acción individual en acción colectiva, portando así esta última su carácter distintivo, singular y determinado, que incluso rompe con el patrón individualista básico que guiaría la existencia humana, por cuanto acción colectiva implicaría necesariamente la aparición de la solidaridad. *“El primer y más básico aspecto de la acción colectiva es su capacidad para desafiar a sus oponentes o a las élites... La acción colectiva no sólo desafía a sus oponentes y les enfrenta a límites indefinidos y resultados indeterminados; encarna —o parece hacerlo— la solidaridad”* (Tarrow, 1997:183). Queda claro que al ser el hombre básicamente un ser individual, se torna inevitable el tener que explicar la reunión de los

hombres y saber por qué, para qué y como lo hacen. Es que se configuraría una situación en la cual los individuos deben dejar de lado, en cierto sentido, su tendencia al comportamiento individual y actuar colectivamente. Sería entonces que “movimiento social” surge como una categoría de nexo entre la acción individual y la acción colectiva.

Junto a “oportunidad política”, las categorías de “construcción de redes”, “repertorios de acción” y “marcos referenciales de la acción”, son otras tantas también utilizadas para explicar la aparición o existencia de condiciones propicias o favorables para la emergencia de un movimiento social. La receptividad a las demandas que existe en un momento determinado en el sistema político y económico global, también definen las condiciones de sustentación de un movimiento. En consecuencia, es la respuesta a los cambios traídos por las nuevas oportunidades políticas lo que explicaría la vigencia de un movimiento social. *“Al hablar de estructura de las oportunidades políticas me refiero a dimensiones congruentes –aunque no necesariamente formales o permanentes- del entorno político que ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso... El concepto de estructura de las oportunidades políticas nos ayuda a comprender por qué los movimientos adquieren en ocasiones una sorprendente, aunque transitoria, capacidad de presión contra las elites o autoridades y luego la pierden rápidamente a pesar de todos sus esfuerzos. También ayuda a comprender cómo se extiende la movilización a partir de personas con agravios profundos y poderosos recursos a otras que viven circunstancias muy distintas”* (Tarroy, 1997:210). . Lo que habitualmente se entiende por ideología o posicionamiento político, y que a mi juicio es un componente destacado para estudiar la movilización social, es conceptualizado aquí como “enmarcamiento” o “marcos de la acción colectiva”. Esto refiere a los esquemas o sobreentendidos cognitivos, que se vinculan con la construcción de los sentidos de la acción, en donde la utilización de símbolos constituye un hecho más que relevante, para no solo la continuidad y el mantenimiento del movimiento, sino incluso para su trascendencia. *“Los movimientos enmarcan su acción colectiva en torno a símbolos culturales escogidos selectivamente en un baúl de herramientas cultural que los promotores políticos convierten creativamente en marcos para la acción colectiva”* (Tarroy, 1997:210).

Por último, la “escuela particularista” considerada por muchos como una subvariante de la teoría de la movilización de recursos, tiene a Charles Tilly como una de sus teóricos más conocidos. Es un enfoque histórico y socio-psicológico centrado en las motivaciones individuales que hacen que los individuos participen en los movimientos sociales. Se considera a los movimientos sociales yendo “de la organización a la movilización”, gestionando los recursos disponibles en relación a intereses compartidos para llegar a la concreción de accio-

nes efectivas dentro de una estructura de oportunidades concretas. Concentra los esfuerzos en meticulosos estudios de caso, por cuanto, y haciendo honor al nombre de la escuela, se considera que la oportunidad para la acción colectiva está de acuerdo con las circunstancias del contexto histórico y cultural. Es decir, que al esquema y los supuestos básicos de la movilización de recursos, se lo enriquece prestándole cierta atención al contexto histórico, pero siempre dentro de la concepción del individualismo metodológico. Se hace uso también de la categoría “repertorio de acciones” (estrategias de lucha) a tono con este contexto en donde lo importante es resaltar la interacción y el juego de posiciones de los actores dentro de un sistema social. Lo que vale para este autor son las *“series de interacciones entre los detentadores del poder y las personas que se declaran con éxito portavoces de una base social. A lo largo de esta serie, los portavoces hacen públicas sus demandas a favor de cambios en la distribución o el ejercicio del poder y respaldan las demandas con manifestaciones públicas de apoyo”* (Tilly, 1978:306).

La acción colectiva entonces, puede definirse sencillamente como las personas que actúan conjuntamente para conseguir los intereses que comparten reuniéndose, por ejemplo, para manifestarse en apoyo de su causa. Varios niveles de activismo pueden estar presentes entre quienes participan en ese comportamiento, estando implicados intensamente algunos, mientras otros prestan un apoyo más pasivo o irregular (preocupación similar a la de Mancur Olson con su teoría del free rider). Es así como se originan los movimientos sociales, los cuales para desarrollar su actividad necesitarán y dependerán de la movilización de los recursos disponibles en el grupo. Estos movimientos sociales tendrán lugar bien, cuando las personas carezcan de instrumentos institucionales para conseguir que sus voces se escuchen, o cuando sus necesidades son reprimidas directamente por las autoridades estatales. En este sentido, Tilly ya veía en sus primeros trabajos a los movimientos sociales como organizaciones que actúan en el plano de la política, lo que profundizará a lo largo de los años.

El tipo y nivel de movilización dependerá, según Tilly, de hasta qué punto los grupos pueden asegurarse una representación activa y eficaz dentro de un sistema político existente; de esto dependerá la determinación de si sus miembros emplearán o no, la violencia para alcanzar sus fines. La acción colectiva, en cierto punto, implica la confrontación abierta con las autoridades políticas -«tomando la calle». Sin embargo, sólo cuando esa actividad es apoyada por grupos que se organizan sistemáticamente, es probable que tenga mucho efecto sobre las pautas de poder establecidas. De esta manera, acción colectiva, movimiento social y protesta estarán directamente implicados y correlacionados. Es importante también mencionar que para Tilly, la protesta y la movilización pueden ir desde demandas localizadas y muy pun-

tuales, que no implican ninguna modificación importante de los parámetros sociopolíticos, hasta procesos revolucionarios que echen por tierra todo lo establecido. En cualquiera de los casos se produce un enfrentamiento, que es contingente y se asienta en una disputa en base a intereses particulares que se expresan colectivamente. *“Las acciones colectivas discontinuas y contenciosas siempre involucran una tercera parte, generalmente plantea amenazas a la distribución existente de poder, y frecuentemente incita a la vigilancia, la intervención y/o represión por parte de la autoridad política”* (Tilly, 2000:11)

Este autor distingue cuatro características claves de la protesta social. (1) La organización del grupo o grupos implicados. Puede existir una amplia diversidad en la manera como los movimientos de protesta se organicen, oscilando desde la formación espontánea de multitudes a los grupos revolucionarios rígidamente disciplinados. (2) Movilización. Solo a través de movilizar ciertos recursos estratégicos un grupo podrá conseguir aquello que demanda, por lo tanto el control sobre los recursos (suministro de bienes materiales, apoyo político, recursos humanos o armamento) será indispensable para hacer posible la acción colectiva (la vinculación con la teoría de la movilización de recursos se hace aquí más que evidente). (3) Sin un interés común no podrá producirse una acción colectiva. Quienes se impliquen en la protesta deberán percibir de manera equivalente las pérdidas y ganancias alcanzables probablemente mediante sus políticas o tácticas. Algún interés común debe siempre sostener la movilización para la acción colectiva. (4) Oportunidad. Las situaciones que se generan en el contexto socio-político tendrán influencia sobre la movilización. Pueden producirse incluso sucesos fortuitos que proporcionen oportunidades para perseguir los propósitos de la acción colectiva. Las diversas formas de acción colectiva, incluyendo la revolución, son influidas en gran medida por tales episodios en tanto oportunidades para la acción (Tilly, 1978).

Es obvio que en la medida que cuanto más de estas características estén efectivamente presentes en una acción colectiva, mayor será su probabilidad de éxito en relación a conseguir lo que se propone, ya sea un pequeño cambio o resistencia a un cambio, así como un gran proceso revolucionario. Estos últimos, representan para Tilly un tipo de acción colectiva que se desarrollan en situaciones de soberanía múltiple (condiciones en las cuales un gobierno carece por alguna razón de un control pleno sobre los territorios que administra). Puede surgir como resultado de una guerra externa, conflictos políticos internos, o ambos a la vez. Que se consiga la toma revolucionaria del poder depende de hasta qué punto las autoridades gobernantes mantienen el control sobre las fuerzas armadas, la existencia de conflictos entre los grupos gobernantes, y el nivel de organización de los movimientos de protesta que tratan de tomar el poder.

Para Charles Tilly un movimiento social representa una forma distinta de hacer política, una organización diferente al partido que actúa en el plano político. Sobre este tópico tratará su último trabajo *Los movimientos sociales, 1768-2008*. *“Sin embargo, a finales del siglo XVIII, empezó a surgir en los países occidentales una curiosa manera de hacer política pública que cuajó masivamente en Europa Occidental y Norteamérica a principios del siglo XIX, se consolidó hasta convertirse en un conjunto duradero de elementos a mediados de ese mismo siglo, fue evolucionando lenta y progresivamente a partir de ese momento, se propagó por todo el mundo occidental y acabó recibiendo el nombre de movimiento social. Este constructo político combinaba tres elementos: 1) campañas de reivindicaciones colectivas contra las autoridades afectadas; 2) un abanico de actuaciones para llevar a cabo esas reivindicaciones que incluyen a asociaciones con un fin específico, concentraciones públicas, declaraciones en los medios y manifestaciones, 3) manifestaciones públicas del valor, la unidad, el número y el compromiso de la causa. Doy a este constructo históricamente concreto el nombre de movimiento social”* (Tilly, 2010:28).

Resumiendo, para la escuela norteamericana, los movimientos sociales serán entendidos entonces como el resultado de la acción colectiva en un contexto que, a diferencia de la primera mitad del siglo XX, ya no duda de la existencia de conflictos, tal el giro del funcionalismo en sus últimos años de auge cuando abandona toda concepción de conflicto que recaería solo en las anormalidades del sistema. Una sociedad moderna y capitalista está atravesada por conflictos (de intereses, identidades y perspectivas), que por sí solos no desestabilizan al sistema. La acción colectiva involucra la búsqueda racional del propio interés por parte de los grupos, es decir que estamos ante una socialización del principio de elección racional. *“A diferencia de las formas no coordinadas de acción colectiva, y de las expresiones esporádicas de malestar, un movimiento supone una actuación concertada con un cierto grado de permanencia. Pero la concertación no implica un nivel de organización similar al de las asociaciones formales”* (Perez Ledesma, 1994:60). El agravio es considerado un motor fundamental de la acción colectiva. Pero como por sí solo no puede explicar la formación de movimientos, estos dependen más bien de cambios en los recursos con que cuentan los grupos, la organización y las oportunidades para la acción colectiva. Es decir que dado un agravio, se generará un movimiento social en tanto los individuos y los grupos cuenten con los recursos organizacionales necesarios para su formación, pero en base a un nivel de formalización bajo, para diferenciarse así de los sujetos tradicionales del accionar político. La movilización involucra entonces a organizaciones ni demasiado formales, ni demasiado burocráticas, de pequeña o gran escala y con propósitos definidos. El movimiento social tiene su propia lógica y se justifica en sí mismo, existe como sujeto colectivo que se autorregula y que interactúa

con la sociedad. *“Un movimiento social es un actor colectivo movilizador que, con cierta continuidad y sobre las bases de una alta integración simbólica y una escasa especificación de su papel, persigue una meta consistente en llevar a cabo, evitar o anular cambios sociales fundamentales, utilizando para ello formas organizativas y de acción variables”... (...cambios sociales fundamentales...) “Hay que separar analíticamente a un movimiento social del ‘movimiento de la sociedad’...cada vez se diferencia de forma más fuerte en los movimientos y en la ciencia social el hecho de que la dinámica del movimiento no es idéntica a la dinámica (desarrollo) de la sociedad, y no se determina a través de ella, sino que es...un resultado específico de la acción del movimiento” (Raschke, 1994:124)*

Lo que nuclea a los actores individuales en un movimiento social es un objetivo común, más allá del tamaño, la estrategia, la legalidad, el grado de burocratización y su separación más o menos claro de cualquier otro sujeto colectivo. No está de más repetir que un movimiento social es un sujeto colectivo con identidad propia que actúa en base a elecciones racionales. Muy claramente lo ha planteado también el ya célebre sociólogo inglés Anthony Giddens. *“Un movimiento social puede definirse como un intento colectivo de promover un interés común, o de asegurar un objetivo compartido, mediante la acción colectiva en el exterior de la esfera de las instituciones establecidas. La definición tiene que ser amplia precisamente por las variaciones entre los diferentes tipos de movimiento. Muchos movimientos sociales son muy reducidos, comprendiendo quizá menos de unas docenas de miembros; otros pueden incluir miles o incluso millones de personas. Algunos movimientos llevan a cabo sus actividades dentro de las leyes de la sociedad o sociedades en las que existen, mientras que otros operan como grupos ilegales o clandestinos. Con frecuencia, desde luego, las leyes se modifican, parcial o totalmente, como resultado de la acción de los movimientos sociales. Las Líneas de separación entre los movimientos sociales y las organizaciones formales se difuminan en ocasiones, porque los movimientos bien establecidos adoptan generalmente, las características burocráticas. Los movimientos sociales en consecuencia, pueden convertirse gradualmente en organizaciones formales, mientras que las organizaciones pueden transformarse en movimientos sociales con menor frecuencia. No es siempre fácil distinguir entre los movimientos sociales y los grupos de Interés-asociaciones establecidas para influir en quienes elaboran las políticas de forma que favorezcan a sus miembros-” (Giddens, 1992:678)*

Y de este concepto de movimiento social, algunos autores y corrientes avanzan un casillero más en el intento por diferenciar (y dar así por terminado una época “clasista”) a las organizaciones de base obrera y sindical de los movimientos diversos surgidos en los años sesenta, tanto en Estados Unidos como en Europa. Sobre también el supuesto del individualismo metodológico, se enfatiza la figura de “nuevo movimiento social” en correla-

ción con la modernización post-segunda guerra, hablando incluso de sociedades post-industriales (como es el caso del emblemático trabajo de Daniel Bell, 1973). Estos nuevos movimientos que emergen con relativa fuerza en la Europa de los años '60 y '70 son tomados como ejemplos de la ruptura de una época inspirada en el marxismo y la crisis a su vez de un paradigma. Es necesario entonces redefinir a los "nuevos sujetos colectivos" que emergen. Mientras los "viejos" movimientos sociales, eran organizaciones institucionalizadas centradas casi exclusivamente en los movimientos de la clase obrera, los nuevos movimientos, por oposición, poseen organizaciones más laxas y permeables.

Si bien de ninguna manera será en forma exclusiva, la noción de nuevo movimiento social tendrá en la antes mencionada "escuela europea" un foco de reflexión particular. Tanto Claus Offe como Alain Touraine trabajarán decididamente sobre la trama de diferenciación entre viejo y nuevo movimiento social, mientras que Alberto Melucci preferirá profundizar sobre la línea de la acción colectiva, dando por saldada la diferenciación antes mencionada.

La "Escuela Europea"

Los autores europeos, parten mayoritariamente desde posiciones diferentes en base a su propia tradición en la cual el funcionalismo más estricto nunca tuvo una gran cabida. La preocupación fundamental radica en diferenciar los movimientos sociales post '68 de los anteriores y es así que surgen las "teorías de los nuevos movimientos sociales". El énfasis en la figura de "nuevo movimiento" lo relacionan con transformaciones fundamentales de las sociedades industriales, siendo sus casos de estudio los movimientos pacifistas, ecologistas, feministas, etc, que emergen con relativa fuerza en la Europa de los años '60 y '70. Mientras los "viejos" movimientos sociales, eran organizaciones institucionalizadas centradas casi exclusivamente en los movimientos de la clase obrera, los nuevos movimientos, por oposición, poseen organizaciones más laxas y permeables. También se los llama "teóricos de la identidad" pues esta categoría es clave en sus análisis. Así, mientras para la movilización de recursos lo fundamental para definir un movimiento social es la forma de la organización, para estos enfoques europeos, la cuestión de la identidad que se construiría a partir del agregado de individuos en organizaciones sociales, constituye el foco a dilucidar, siendo la identidad equivalente a la organización, en cuanto son los conceptos clave por los cuales se explica un movimiento social.

Como se dijo más arriba, esta corriente teórica resalta el carácter de "nuevo" de los movimientos sociales contemporáneos. Melucci parte de criticar a diferentes interpretaciones de los movimientos sociales por su "reduccionismo

político” que serían aquellas que describen a los movimientos contemporáneos genéricamente como “protesta” en cuanto limitan su mirada solo a las formas de la acción colectiva que implican un enfrentamiento directo con la autoridad. La consecuencia de este reduccionismo es dejar fuera otras dimensiones que son justamente aquellas que identificarían a los nuevos movimientos. *“(el reduccionismo político)... subestima las dimensiones sociales y culturales de la acción colectiva contemporánea, fundamentales en el caso de los `nuevos movimientos`. El resultado es `una miopía de lo visible` que centra su atención en los aspectos mensurables de la acción colectiva (la confrontación con el sistema político y los efectos en políticas concretas) e ignora la producción de nuevos códigos culturales, lo que constituye la actividad sumergida de las redes contemporáneas de movimiento y la condición para su acción visible.”* (Melucci, 1994:165)

Por su parte, Claus Offe sitúa los movimientos sociales contemporáneos dentro de un nuevo paradigma político contrapuesto a un viejo paradigma político. Dentro de los del nuevo paradigma sitúa a los ecologistas, los pro-derechos humanos, los feministas, los movimientos pacifistas y aquellos por una producción y distribución alternativa de bienes y servicios. Dentro del viejo paradigma, Offe incluye básicamente a la clase obrera y especialmente a la clase obrera agrupada en sindicatos, destacando unilateralmente la tendencia presente en los años sesenta de una clase trabajadora que había perdido buena parte de su potencial clasista y revolucionario.

Los nuevos, se sustentarían en una serie de valores en común como, *“la autonomía y la identidad (con sus correlatos organizativos, tales como la descentralización, el autogobierno y la autodependencia), en oposición a la manipulación, el control, la dependencia, burocratización, regulación, etc.”* (Offe, 1985: 177). Estos nuevos movimientos se caracterizarían por una clara limitación en cuanto a su estructura organizacional, pues según Offe le faltarían varias propiedades de las organizaciones formales, por sobre todo por el hecho de que las decisiones de sus representantes poseen escasa o nula vigencia interna, lo que no les permitiría el cumplimiento de acuerdos derivados de las negociaciones políticas. Es por esto que también afirma que estos nuevos movimientos sociales son incapaces de negociar y definir compromisos, además de no querer hacerlo en muchos casos, por cuanto se mueven a partir de una lógica basada en fuertes antinomias tales como si/no, ellos/nosotros, lo deseable/lo intolerable, victoria/derrota, ahora/nunca, etc. Estrechamente relacionado con esto está el hecho por el cual *“los movimientos son también reacios a la negociación porque atribuyen a menudo una prioridad tan alta y universal a sus exigencias centrales que no tiene sentido el sacrificar una parte de ellas (p.e., tratándose de cuestiones relacionadas con los valores de “superoivencia” o de “identidad”) pues ello anularía la misma exigencia.”* (Offe, 1996:174) Esta incapacidad por aceptar negociaciones

o de desarrollar una táctica de administrar renunciaciones a corto plazo a cambio de logros a largo plazo, lo que implicaría una ausencia de racionalidad táctica se lo atribuye Offe a una falta de claridad ideológico-política, *“es también típica la falta de un armazón coherente de principios ideológicos y de interpretaciones del mundo de la que poder derivar la imagen de una estructura deseable de la sociedad y deducir los pasos a dar para su transformación”* (Offe, 1996:176).

Por último, es importante ver la diferenciación entre el viejo y el nuevo paradigma político según este autor. Los *actores* del viejo paradigma serían grupos socioeconómicos actuando como grupos en interés del grupo; mientras que para el nuevo paradigma serían grupos socioeconómicos no actuando como tales, sino en nombre de colectividades atribuidas. Los *contenidos* del viejo paradigma se relacionan con el crecimiento económico y la distribución, la seguridad militar y social y el control social; y para el nuevo, con el mantenimiento de la paz, el entorno, los derechos humanos y las formas no alienadas de trabajo. Los *valores* se orientan hacia la libertad y la seguridad en el consumo privado y el progreso material dentro del viejo paradigma; y hacia la autonomía personal e identidad en oposición al control centralizado (post-materialismo), para el nuevo paradigma. Por último, en los *modos de actuar*, para el viejo paradigma se daba una organización interna formalizada con asociaciones representativas a gran escala y una intermediación pluralista en lo externo unida a un corporativismo de intereses basado en la regla de la mayoría junto a la competencia entre fuerzas políticas; en cambio, para el nuevo paradigma, en lo interno se basa en la informalidad, la espontaneidad, el bajo grado de diferenciación horizontal y vertical, y en lo externo, por una política de protesta basada en exigencias formuladas en términos predominantemente negativos (Offe, 1996).

La *“sociología de la acción”* del sociólogo francés Alan Touraine, uno de los promotores en el análisis de los movimientos sociales, opera como un método analítico de gran uso e importancia dentro del campo contemporáneo de la investigación social. Según el propio Touraine, estaría llenando un vacío teórico, rescatando a diversos sectores políticos y sociales que habían sido eliminados con la aplicación *“de modelos estructuralistas y la lógica implacable de la teoría de las clases sociales”*. Basándose en el concepto de acción colectiva, intenta describir e interpretar el comportamiento de nuevos actores sociales, de demandas novedosas, de formas de acción y organización no convencionales acompañados por un conjunto de concepciones políticas y proyectos socioculturales en ocasiones inéditos.

Diferenciando lo social de lo político, el enfoque de la acción rescata o distingue acciones contraculturales que se construyen alrededor de nuevas valorizaciones y demandas sociales, identificando a su vez nuevas formas de

organización y estilos de lucha basados en la pluralidad y la heterogeneidad que poseería lo social por sobre lo político. De esta manera, desde la sociología de la acción se ha podido estudiar la diversidad de luchas contra la dominación y la represión tomando en consideración sus lógicas particulares, así como las luchas en defensa de los derechos humanos y las minorías sociales, junto a los problemas sociales e identitarios que se derivan de la pobreza; todo esto es posible según Touraine, gracias al lugar que se le abre en esta perspectiva a la interpretación de la dinámica en la que se desenvuelven las identidades culturales, y más precisamente a las luchas por los modelos culturales. *“Un movimiento social así definido no es en forma alguna una respuesta a una situación social. Al contrario, es el resultado del conflicto entre los movimientos sociales que combaten por el control de los modelos culturales, de la historicidad, conflicto que puede conducir a una ruptura del sistema político o, en su defecto, a reformas institucionales, y que se manifiesta cotidianamente, en las formas de organización social y cultural, en las relaciones de autoridad”* (Touraine, 1991:21).

Pero al mismo tiempo, las sociedades modernas están marcadas por la historicidad: una perspectiva en la que el conocimiento de los procesos sociales se emplea para remodelar las condiciones sociales de nuestra existencia. Sobre la base de la acción y de la historicidad es que puede entenderse, por ejemplo, el surgimiento del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, al tener en cuenta los procesos históricos de segregación socio-cultural, la identificación de la naturaleza, la distribución de las desigualdades en la escolarización, y la integración social de la sociedad norteamericana de posguerra.

El eje estará puesto en las dimensiones culturales y sociales de las prácticas colectivas; los actores sociales, mediante su acción en tiempo y espacio, reinterpretan además las normas y creencias a las que pueden aceptar o asignarle nuevos valores, y permitirse así rebasar los límites que ha impuesto la política. De lo que se trata entonces es comprender los contenidos simbólicos en las prácticas colectivas de los actores sociales. La realidad social siempre debe definirse en términos de relaciones sociales, es por esto que los actores no `están´ en la sociedad, sino que `son´ la sociedad. Serán los seres humanos los que construyen a la `sociedad´ y por lo tanto van a participar en su producción y reproducción (Touraine, 1995).

Como, según Touraine, los clásicos declaran la preexistencia del orden social a la acción de los actores, la sociología de la acción se convierte en una crítica a la sociología clásica, refutando a su vez la preeminencia del Estado por sobre los actores sociales. Los actores serán la base suprema sobre la cual entender el devenir social que se construye, si bien históricamente, pero por sobre todo, sobre la actuación y representación de los individuos. No hay

sociedad sin acción social. De alguna manera, podríamos decir que la acción social y los actores sociales que la ejecutan anteceden a la sociedad misma. En este marco, los movimientos sociales, según Touraine, señalarían todo un cambio teórico-epistemológico en las ciencias sociales, dando paso a una traza de multiplicidades socio-culturales en pugna en desmedro de una unificación de la vida social. *“Un movimiento social es la acción conflictiva por la cual las orientaciones culturales, un campo de historicidad, son transformadas en forma de organización social que, a la vez, son definidas por normas culturales generales y relaciones de dominación social. Tal concepción se revela incompatible con la noción de sociedad, que no puede ya en esas condiciones definir el objeto de la sociología. No hablamos de sociedad más que si mantenemos la existencia de un principio unificador de la vida social. De hecho, la noción de sociedad no es sino la expresión abstracta de la idea de modernidad a la cual el pensamiento social de los siglos XVIII y XIX dio una importancia central tan fuerte y tan durable que define lo que podríamos llamar sociología clásica”* (Touraine, 1991:21)

Así, los movimientos sociales representan actores colectivos producto de las tensiones opositoras a las clases sociales por el control de la mencionada “historicidad”, siendo de alguna manera un reflejo de la propia crisis de la modernidad.

Su carácter se torna exclusivamente social, como alternativa a las clases, sin involucrarse necesariamente en dinámicas de transformación políticas, ya que surgen con la necesidad de constituir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos y sobre la sociedad. La economía, el orden social, la liberación o el Estado, las condiciones laborales ya no son sus motivaciones (como sí lo son en el conflicto de clases); ahora los detonantes de su aparición en el escenario social lo constituyen asuntos tales como la ecología, la identidad sexual, las regiones, el nacionalismo, etc. *“Significa claramente que los problemas laborales y salariales han perdido relevancia, pero que la formación de nuevos actores, y por consiguiente el renacimiento de la vida pública, pasa a menudo por la reivindicación de una serie de derechos culturales, y que ese género de luchas, más que los movimientos directamente opuestos a la lógica liberal, es el que merece el nombre de “movimientos sociales”, si bien es cierto que no existe movimiento social alguno en el cual la reivindicación que contiene no se acompañe de un rechazo”* (Touraine, 1999:55).

Touraine subraya que los movimientos sociales reflejan el acento que las sociedades modernas ponen sobre el activismo en el logro de objetivos. Para la sociología de la acción, los objetivos perseguidos constituyen un elemento fundante para interpretar a los movimientos sociales. Pero, a diferencia del funcionalismo de principios de siglo, los movimientos sociales no surgen sólo como respuestas irracionales a las divisiones o injusticias sociales; sino

que se desarrollan con puntos de vista y estrategias sobre cómo pueden superarse éstas. En algún punto de semejanza con Coser, el sociólogo francés no considera a los movimientos sociales como meras formas aisladas de asociación, sino que se desarrollan en base a un antagonismo deliberado respecto a otros grupos – ya sean organizaciones bien establecidas u otros movimientos rivales-. Todos los movimientos sociales tienen intereses o fines a favor de los cuales están; todos tienen puntos de vista o ideas sobre las que están en contra. Por ejemplo, los objetivos y las perspectivas del movimiento de liberación de las mujeres se han constituido en oposición a las instituciones dominadas por los varones, las cuales se intentan modificar desplazándose según sus éxitos y sus fracasos, e influenciando sobre los puntos de vista de los hombres. Al lograr cambiarlos, éstos han estimulado una reorientación del movimiento de las mujeres, continuando así el proceso.

Los movimientos sociales no escapan a las generales de la ley en la sociología de la acción; así las diferentes esferas de la vida social serán el punto de partida a través de las cuales los movimientos se generan, lo importante es resaltar la capacidad de la sociedad para producirse a sí misma, y a los actores como intermediarios de las relaciones sociales que establecen patrones a través de los cuales se vinculan entre sí. Pero no podemos hablar de un orden metasocial o de otro orden que trascienda el nivel de interacción; por lo tanto muy atrás queda en Touraine, la justificación de un solo orden como el predominante, dando paso al juego de significaciones relativas evitando así toda ponderación política, al mejor estilo weberiano. Nada nuevo bajo el sol. Ya no existe una abstracción llamada sociedad ni tampoco la disputa entre modelos de la ciencia social clásica. Solo nos enfrentamos a la consumación de las relaciones sociales que no se justifican más que en sí mismas; el actor es parte de un proceso de construcción de lo social sin referencias articuladas hacia objetivos metasociales como la historia, la modernidad o el futuro.

A partir de una crítica del sistema de valores único, Touraine propone un relativismo sociológico que tenga en cuenta el juego existente entre los diversos sistemas de valores que conviven en tiempo y espacio. Tanto los valores de la sociedad como los de la acción particular deberán estudiarse en sus propios términos, y no en el contexto de un supuesto orden social o consenso social que solo refleja una concepción unívoca del funcionamiento social. Es que no existe un único sistema de valores situado por encima del juego de las relaciones sociales, por cuanto los valores serán consistentes con la presencia de relaciones de poder que definen una jerarquía en donde están basadas las escalas de valoración, y son estas relaciones de poder, las que a su vez le otorgan la pátina de “legitimidad universal” característico de las sociedades industriales. De esta forma, el sistema de valores será institucionalizado y legitimado.

Al mismo tiempo, en base a esta escala de valores, propia del lenguaje de las clases dominantes o de la elite política, el conflicto asume su cualidad de fenómeno susceptible de ser institucionalizado. De acuerdo con el enfoque de la sociología de la acción, los fenómenos que no se adaptan a los patrones que prevalecen en el comportamiento, es decir al sistema de valores institucionalizado, se definen en términos de funcionamiento inadecuado de la organización social y no se pueden asumir como formas específicas de acción social; cayendo en esta categoría tanto la marginalidad social o cultural como los movimientos sociales. Aquí se observa una vez más la distancia que Touraine intenta tomar respecto a la sociología clásica, la cual avalaba este esquema valorativo y de clasificación de conductas desviadas.

La sociología de la acción entonces se constituye a partir de su definición de la realidad social en términos de relaciones sociales; no hay ni existe realidad “meta-social” que encierre –anulando– las diversas manifestaciones de la vida social. Es que para Touraine, siguiendo la tradición accionalista e interpretativa, la sociedad son los sujetos sociales, por cuanto son los hombres los que construyen y producen la sociedad, es decir, la sociedad no los antecede. Al mismo tiempo, y en relación a la movilidad social, la sociología de la acción constituye un esfuerzo para ubicar la reflexión sociológica en el plano de la búsqueda de las significaciones latentes más allá de la consciencia considerada individualmente. Entendiendo a los movimientos sociales en tanto acción social expresada a partir de construcciones colectivas emergentes de presiones objetivas y subjetivas en pos de alcanzar el control de la historicidad, Touraine tenderá a buscar en su presencia y accionar la explicación que supere el debate articulado alrededor de la clásica contradicción entre clases sociales como base de la dinámica social y política. Serán por tanto los movimientos sociales un componente básico de la sociología de la acción en su intento por renovar la investigación sociológica de la realidad. Estos postulados incluso constituirán el andarivel teórico por el cual solo unos años después se situará el sociólogo inglés Anthony Giddens asociando campo de acción con movimientos sociales. Negociación, confrontación y transformación serán tomados, no en términos de la dialéctica social sino como el eje y el resultado de la actuación colectiva de las personas. *“El campo de acción es el ámbito en el cual debe entenderse a los movimientos sociales. El término se refiere a las conexiones entre un movimiento social y las fuerzas o influencias contra las que se alinea. El proceso de «negociación» recíproca implicado en un campo de acción puede conducir a un cambio en las circunstancias que el movimiento intentaba transformar, pero también a una confluencia de las perspectivas sostenidas por cada bando. De cualquiera de las maneras el movimiento puede evaporarse o llegar a ser institucionalizado como una organización permanente (Los sindicatos se convirtie-*

ron en organizaciones formales, por ejemplo, cuando consiguieron el derecho a la huelga y modos de negociación aceptables al tiempo para trabajadores y patronos. Éstos se fraguaron a raíz de los tempranos procesos de confrontación que implicaban una violencia considerable por ambas partes. Cuando hay fuentes continuas de conflicto, como en las relaciones entre empleadores y empleados, nuevos movimientos tienden todavía a resurgir esporádicamente” (Giddens, 1992:682)

Viene quedando más que claro que la categoría movimiento social, anula, eclipsa y reemplaza toda connotación que tenga que ver con la noción de clase social. Incluso, el ya citado sociólogo italiano Alberto Melucci, quien se había permitido en los años '70 cierta preocupación por la interrelación entre clase y movimiento social, desanda rápidamente ese camino, para a partir de los '90 enrolarse, sin miramientos, en la perspectiva que hace de la acción colectiva el eje central a partir de la cual giran todas sus interpretaciones. Parte así de criticar a las corrientes sociológicas funcionalistas estadounidenses y marxistas europeas, por cuanto solo analizan la relación de las conductas con la estructura en la acción colectiva, pero dejan fuera la explicación de cómo se forman estas acciones colectivas y los movimientos sociales, y el porqué de estos. Su crítica se dirige en primera instancia a las teorías funcionalistas que explican su hipótesis de los movimientos como una patología social que intenta ser resuelta por el mismo sistema, pero deja de lado a la construcción del cómo se construye esta dimensión de la acción colectiva dado que contemplan a estas categorías como unidades empíricas y no analíticas. Extiende también su crítica a las teorías derivadas del marxismo que, según él, no contemplan que los movimientos sociales y la acción colectiva son construcciones sociales, y no solamente una reacción estructural.

Es que Melucci pone el énfasis en la relación entre los actores, su subjetividad, el sistema social y en la capacidad constructora e innovadora de los primeros. Abrevando en la movilización de recursos y en el individualismo metodológico, se concentrará en explicar cómo los movimientos sociales son parte de una acción colectiva, en donde los recursos que existen y están dentro del rango del alcance del conjunto se transforman en puntos de partida para la construcción de objetos de creencia y de conciencia, en un constante intercambio.

Entiende a la acción colectiva como resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. En una clara, aunque por el no explicitada, interpretación weberiana, enfatiza la presencia de actores que construyen su acción colectiva, a partir de la interacción entre ellos y con diferentes dimensiones, que desde lo subjetivo definen el nosotros en término tanto de las expectativas, como de los objetivos, los recursos disponibles y el contexto de la acción. *“Los actores producen la acción colectiva porque son*

capaces de definirse a sí mismos y de definir sus relaciones con el ambiente. La definición que construyen los actores no es lineal, sino producida por la interacción, la negociación y la oposición de diferentes orientaciones. Los individuos contribuyen a la formación de un 'nosotros' (más o menos estable e integrado dependiendo del tipo de acción) poniendo en común y ajustando al menos, tres órdenes de orientaciones: las relacionadas con los fines de las acciones (es decir, el sentido que la acción tiene para el actor); las relacionadas con los medios (las posibilidades y límites de la acción); y finalmente, las que conciernen a las relaciones con el ambiente (el ámbito en el que una acción tiene lugar)." (Melucci, 1994:158)¹⁴

Acción colectiva es definida también en términos de una confrontación, pero una confrontación en términos de lo simbólico y lo subjetivo, así acción colectiva *"implica la existencia de una lucha entre dos actores por la apropiación y orientación de los valores sociales y los recursos"*. Ningún cambio o transformación social cualitativa o cuantitativamente importante está en juego en esta definición, emparentándose así con el resto de las teorías basadas en el individualismo metodológico. El conocido ejemplo de Elster (1993) sobre la noción de acción colectiva, referido a las peripecias, ajustes y desajustes, negociaciones y juegos de subjetividades de una pequeña población estadounidense que se propone armar la bandera norteamericana a partir de portar cada uno de los habitantes ropas de uno de los tres colores básicos de la misma, nos permite entender más claramente cuál es el punto de partida para el análisis de los movimientos sociales. Este esquema de acción colectiva que sirve para interpretar el juego del armado de una bandera humana, sirve también para la explicación de los movimientos sociales de protesta (y serviría también para una infinidad de casos en los cuales dos o más personas estén juntas, por lo que abiertamente pierde cualquier especificidad para explicar o interpretar procesos de movilización social). Melucci prosigue su argumento teórico y diferencia entonces a la *"acción basada en conflictos"* del *"movimiento social"* teniendo en cuenta el grado de enfrentamiento con las *normas institucionalizadas*. De aquí que exclusión es sinónimo de *"quedar afuera"* de lo instituido, por lo cual la respuesta sería la

14. No está de más recordar aquí la definición de acción social dada por Weber (1974:5 y 18), lo que nos permitirá ver más claramente la matriz teórica en la que se basa la categoría de *"acción colectiva"*:

"Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La 'acción social', por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo"

"La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los 'otros' pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos"

búsqueda de una “nueva identidad” por parte de estos excluidos.

Profundizando la visión subjetivista de la acción colectiva, Melucci recurre finalmente a la categoría de “identidad”, como aquella que marcaría la especificidad de su lectura sobre la realidad. Y la identidad, está fuertemente relacionada con la noción de expectativas, pues es a partir de la identidad del actor que el individuo puede definir sus expectativas en tanto posibilidad de construir un accionar en relación con el contexto. Es que para este autor, “... *el concepto de expectativa es fundamental para analizar la conexión entre un actor y su ambiente. La expectativa es una construcción de la realidad social que permite al actor relacionarse con el mundo externo. Pero ¿sobre qué base se construyen las expectativas y cómo pueden ser comparadas con la realidad? Mantengo que sólo si un actor puede percibir su consistencia y su continuidad tendrá capacidad para construir su propio guion de la realidad social y para comparar expectativas y realizaciones. De este modo, cualquier teoría de la acción que introduzca el concepto de expectativa implica una subyacente teoría de la identidad.*” (Melucci, 1994: 170)

Su interpretación subjetivista y weberiana adoptan toda su fuerza al momento de profundizar la categoría de identidad, así, un movimiento social implica para Melucci un proceso de interacción entre individuos con el objetivo fundamental de encontrar un perfil identitario que les permita ubicarse en el juego de la diversidad social. A partir de asumir una identidad, el movimiento social habría consumado su razón de ser. Es decir que al reduccionismo político que Melucci denuncia, le responde con un “reduccionismo subjetivo identitario”, porque pareciera que más allá de la construcción de una identidad no quedaría mucho más por hacer, y por lo tanto tampoco para explicar. “*Las expectativas se construyen y comparan con una realidad (con la realización, pero también con la estructura de oportunidad) sólo sobre la base de una definición negociada de la constitución interna del actor y del ámbito de su acción. Que un actor elabore expectativas y evalúe las posibilidades y límites de su acción implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente. Este proceso de `construcción` de un sistema de acción lo llamo identidad colectiva. La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción: por `interactiva y compartida` entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia a través de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos.*” (op. cit.: 172).

A partir de la acción colectiva entonces, se puede estudiar y comprender, según estos autores, cómo y por qué se reúnen los actores en movimientos, y cómo y por qué se dan ciertas formas de acción. En relación a los objetivos y expectativas que se plantean los actores, se genera una movilización de recursos internos y externos en los grupos colectivos, dado que no son sola-

mente simples creencias, sino que se construyen símbolos que circulan por canales construidos, reapropiados y negociados entre el exterior y el interior del movimiento social en el transcurso de la acción colectiva. Al centrarse en los actores y el sentido de la acción, indica que los movimientos contienen formas diversas de comportamiento en la cual convergen diferentes elementos y consecuencias de estos, constituyendo esta cuestión el objeto de estudio primordial para comprender la acción colectiva.

Entre los recursos, medios y fines de la acción, se generan constantes tensiones debido a la variabilidad en que se presentan los primeros, por lo cual la acción colectiva no es un discurso ni una práctica fija y única. También explica Melucci, que dentro de los fenómenos colectivos existen al menos tres categorías analíticas para estudiarlos. Una de ellas es la solidaridad, la otra es agregación y la última el carácter conflictual que adopta la relación entre diferentes actores.

Por solidaridad entiende al comportamiento que se puede evidenciar en las huelgas, y la agregación la encuentra en los comportamientos de pánico; diferenciando por su parte al conflicto en aquel en donde algunos transgreden los límites de compatibilidad del sistema, mientras que otros se manifiestan dentro de estos límites por acuerdos de diversa índole. *“Pero si se quiere ir más allá de esta indiferenciada connotación empírica, se deben introducir por lo menos tres distinciones analíticas. Algunos fenómenos colectivos implican solidaridad, esto es, la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y de ser reconocidos como parte de una unidad social. Otros tienen el carácter de simple agregación, esto es, se les puede reducir al nivel del individuo sin que pierdan sus características morfológicas, y están orientados exclusivamente hacia el exterior, más que hacia el interior del grupo. En una huelga probablemente uno encuentre que prevalece la solidaridad, mientras que el pánico está más cerca del polo del comportamiento agregativo. Algunos fenómenos colectivos implican la presencia de un conflicto, es decir, la oposición entre dos (o más) actores que compiten por los mismos recursos a los que se les atribuye un valor. Otros, en cambio, emergen mediante el consenso de los actores sobre las reglas y procedimientos para controlar y usar los recursos que se valoran. Probablemente una demostración antinuclear implique una orientación conflictual, y será diferente, en este sentido, de una entusiasta marcha de aficionados al fútbol después de un partido. Algunos fenómenos colectivos transgreden los límites de compatibilidad del sistema de relaciones sociales en el cual tiene lugar la acción. Llamo límites de compatibilidad al rango de variación que puede tolerar un sistema sin que se modifique su propia estructura. Otros son formas de adaptación del orden en el que se sitúan, dentro de los límites de variación estructural del sistema de relaciones sociales. Ejemplos de esto último son las disconformidades dentro de las empresas por la distribución de recompensas. Pero cuando una lucha se dirige a cambiar la*

estructura de la toma de decisiones, la acción colectiva implica la redefinición de las fronteras existentes en esa organización” (Melucci, 1999:46).

Dentro de los movimientos sociales se pueden apreciar tres tipos de ellos, los movimientos reivindicativos, los movimientos políticos y los movimientos antagonicos. El primer tipo manifiesta una lucha y organización contra el poder, las normas y los roles instituidos, planteando una redistribución de los recursos y una reestructuración de dichos roles. Los movimientos políticos accionan en la transformación de los canales de participación política o en el desplazamiento de las relaciones de fuerza en procesos de toma de decisiones. Por último, los movimientos de carácter antagonico dirigen la acción contra un actor social *“para la apropiación, el control y la orientación de los medios de la producción social”*. (op. cit.:51) Señala que el movimiento antagonico no se puede encontrar en estado puro en la sociedad sino que más bien es un carácter subsumido en los dos primeros al entrar en una acción colectiva en situación de conflicto.

Para Melucci los mecanismos específicos que llevan del conflicto a la acción (pregunta clave y central para todo el individualismo metodológico) se pueden identificar muy especialmente en los procesos de identidad colectiva y en los de generación colectiva de conocimiento y significado de la situación. Esta sustanciación conceptual es profundizada al analizar los movimientos sociales de las últimas décadas, marcando las que para este autor son notables diferencias con los movimientos “clásicos”.

El surgimiento de lo que él llama sociedad de la información, hace que los principios por los que se organiza la producción se extiendan a relaciones sociales que antes pertenecían al ámbito de lo privado e incidan con fuerza en la identidad individual. Se diluyen los límites entre lo público y lo privado, porque la información se convierte en el recurso estratégico tanto para la subsistencia de la sociedad, como para el desarrollo de la identidad individual (Melucci, 2001). De esta manera los conflictos sociales, cambian en base a estos nuevos parámetros, desplazándose la lucha a nuevos territorios basados siempre en la reapropiación de los recursos. Acción social e identidad se correlacionan estrechamente y configuran una nueva conjunción en la acción colectiva. La identidad personal y social de los individuos progresivamente se percibe como un producto de la acción social, y la reivindicación de la identidad personal sustituye a la centrada en la propiedad de los medios de producción en los movimientos clásicos. Apelando a la noción de control social y tomando las argumentaciones críticas sobre el mismo que se vienen realizando desde hace décadas, resalta nuevamente la regulación y manipulación de una serie de aspectos de la vida, tradicionalmente considerados privados como el cuerpo, la sexualidad, las relaciones afectivas; o subjetivos

como los procesos cognitivos y emocionales, motivos, deseos e incluso biológicos como la estructura del cerebro, el código genético, la capacidad reproductora. Al ser estos campos progresivamente invadidos y regulados desde el poder (aparato tecno científico, agencias de información y comunicación, centros de decisión política) se generan nuevas demandas de autonomía que impulsan a la acción colectiva a la organización de nuevos movimientos sociales (Melucci, 1996). Estos reivindican nuevos espacios sociales, en los que sus seguidores se autorrealizan y construyen el significado de lo que son y lo que hacen. De esta manera los procesos de identidad en la acción social hacen a los actores y a los propios movimientos sociales. Si bien estos espacios se constituyen *“en grupos informales y redes interpersonales cuando el movimiento se halla en un período de latencia y todavía no ha entrado en conflicto con las instituciones sociales, de ninguna manera se conforman como una especie de reductos marginales apartados del sistema”* (Laraña, 1999), tal como pareciera definirlos cierta aproximación convencional a los mismos. Estos espacios hacen política y hacen también *“posible la construcción de la identidad colectiva de un movimiento, de la cual depende su potencial de reflexividad para difundir nuevas ideas en la sociedad, incidir en la vida pública y producir conflictos sociales difíciles de resolver por las instituciones públicas”*.

Entonces, la aparición de movimientos sociales contemporáneos está relacionada con el paso de la sociedad industrial a la *“sociedad de la información”* y/o *“postmaterial”*, en la que los individuos ya no disponen de anclajes referenciales sólidos y permanentes que posibiliten una definición simple de la existencia de una identidad de clase. Para que un individuo se piense a sí mismo como sujeto autónomo de acción, es preciso que utilice sus capacidades cognitivas, emocionales y corporales. En esta sociedad de la ampliación del control social, los procesos de autonomización y control afectan al nivel más profundo de constitución del sujeto hasta convertirse en un problema social. En definitiva, la nueva conflictividad social deriva del hecho de que las contradicciones se desplazan del sistema económico-industrial hacia el ámbito cultural y, concretamente, se centran en la identidad personal, el tiempo y el espacio de vida, la motivación y los códigos del actuar cotidiano. Al mismo tiempo, las estructuras organizativas en los movimientos sociales dejan de ser un instrumento para realizar sus metas y pasan a ser, según Melucci, metas en sí mismas, debido a la importancia que adquieren los procesos de individualización y autorrealización de sus seguidores como forma de des-sujetarse del control social ampliado. Los sistemas diferenciados contemporáneos *“asignan un creciente número de recursos a los individuos, con los que estos se convierten en centros autónomos de acción; pero los sistemas también precisan cada vez de mayor integración social. Para mantenerse, deben ampliar su*

capacidad de control hasta la motivación más profunda de la acción y a través de la intervención en los procesos de construcción del sentido. Los conflictos contemporáneos revelan estas contradicciones al situar en primera línea a actores y formas de acción que no corresponden a las categorías convencionales del conflicto industrial o de la competencia entre grupos de interés. La pugna por la producción y reapropiación del significado parece constituir el núcleo central de estos conflictos contemporáneos; y ello implica una cuidadosa redefinición de lo que es un movimiento social y sus formas de acción.” (Melucci, 1994:137).

Al fin de cuentas, Melucci no hace más que repetir la remanida fórmula de explicar el fenómeno, resaltando solo una de sus magnitudes. Pero que quede claro; si bien con el proceso subjetivo-identitario de ninguna manera alcanza para entender la movilización social y muchos menos el conflicto, se constituye sin embargo, en un punto importante a denotar –y que las corrientes marxistas dominantes desconsideran- junto a otras dimensiones también bien importantes; por cuanto a la complejidad y dialéctica de la realidad solo se la puede comprender-explicar a partir de considerar sus múltiples tensiones en interrelación y contradicción.

Preguntas, dilemas e indagaciones fundamentales del individualismo metodológico

La pregunta principal que subyace al individualismo metodológico es ¿Porque y Como Aparecen los Movimientos Sociales? La respuesta, por ejemplo en Tarrow, gira siempre alrededor de las “cuestiones organizacionales y el entorno de oportunidades”. Pero lo importante a resaltar aquí no es tanto que tipo de respuestas se dan sino la preocupación que presupone el tipo de pregunta. El interesarles tanto el “Porque” y el “Como” implica que parten de un escenario en donde la calma y las relaciones armónicas entre los sujetos es la regla, es decir en donde el proceso de antagonismo, cambio y transformación social más que una cuestión propia del devenir de la existencia, podría, en todo caso, ser vista como algo más excepcional o hasta podría significar un “problema teórico” (una fricción dentro del proceso funcional de la modernización). Por esto, todo movimiento social implicaría algún grado de tensión y conflicto que rompe con el equilibrio en la sociedad y que por lo tanto es necesario explicar. El movimiento social sería una fuerza disruptiva, en cierta medida anormal (aunque es cierto que no tan anormal como para considerarlo un caso anómico como si se los veía originalmente desde el funcionalismo clásico); y es por esto que es tan importante el descubrir el origen y las motivaciones que hacen que aparezca. Así las explicaciones van desde la irracionalidad de los sujetos (Collective Behaviour, Blumer), los efectos provocados por el desarrollo desigual

de los subsistemas (Parsons), los procesos de privación relativa individual (Relative Deprivation), o de elección racional (Olson), o la disponibilidad de recursos organizativos y la existencia de oportunidades políticas (Movilización de Recursos). Los marcos teóricos europeos en cambio, desde la lógica de la “acción subjetiva” consideran más normal las disputas y conflictos, pero siempre como un juego natural de intereses individuales, en un contexto social general que esencialmente es estable (no abogan por cambios políticos radicales), aunque lo que si varían son las individualidades y las relaciones inter-individuales (estabilidad por lo menos en términos de no someterse a grandes cambios, no a cambios sistémicos). En la mayor parte de los casos, la respuesta gira alrededor de la reacción frente a algún “agravio” más o menos puntual, anulando así cualquier acción basada en un proyecto socio-político de transformación social, o siquiera de resistencia a alguna desigualdad o injusticia. Es decir, todas estas corrientes teóricas intentan encontrar argumentos explicativos que puedan dar cuenta de la emergencia de los movimientos sociales y del porque aparecen intentos parciales y focalizados de cambio o resistencia al cambio, y podríamos decir que mayoritariamente aquí se termina su indagación. Lo importante es cómo —es decir, gracias a que- y porqué surgen, y cómo y porqué se mantienen en el tiempo. Si en cambio partiéramos del supuesto de que el proceso histórico se construye a partir de los conflictos, antagonismos, y relaciones contradictorias entre los sujetos, clases o subclases, es decir de procesos de movilización y cambio social, la pregunta del porque surgen los movimientos sociales no sería tan importante, porque la historia misma es la historia de la movilización y de los conflictos sociales. En cambio, lo que si importaría son las direcciones y caminos del cambio social que intentan imprimir los movimientos sociales y la capacidad, las estrategias y el grado y la voluntad de estos para efectivamente transformar las reglas de juego dominantes.

El punto anterior ya nos ha adelantado la tónica respecto a la cuestión del cambio social, entendiendo por cambio social a la posibilidad de cambiar en su esencia las reglas de juego dominantes. Vale esta aclaración para evitar cualquier confusión con la noción evolucionista-funcionalista de cambio entendida como la adaptación-evolución del sistema (mercado + democracia liberal) en pos de consolidar sus propias metas.

Sin negar la importancia relativa de las diferentes condiciones y procesos que desde las teorías norteamericanas y europeas se postulan como promoviendo la organización de movimientos sociales, es dable observar que las teorías pos-estructuralistas y derivadas del individualismo metodológico (particularmente la teoría de la movilización de recursos) no le asignan ninguna importancia al hecho de la existencia de un deseo en individuos y grupos sociales por cambiar o transformar la sociedad que vaya más allá de

reacciones puntuales a agravios puntuales. Por esto es fundamental poder combinar la totalidad de motivaciones que llevan a los individuos a congregarse en procesos de movilización. De esta manera, es posible diferenciar toda la gama que va desde las reacciones a agravios puntuales hasta las formas de movilización social con perspectivas diversas pero todas con algún grado de estrategia antisistémica. La ambición de cambio en los individuos, las clases y grupos sociales puede rastreársela a lo largo de toda la historia, pero constituye sin lugar a dudas un pilar fundamental de los principios modernos sobre los cuales se rigen todas las sociedades contemporáneas alcanzadas por el desarrollo urbano-industrial-capitalista. Sin lugar a dudas que la presencia de los agravios y de los grupos y condiciones que permiten la organización de los recursos, generan condiciones favorables para la movilización social, pero sin la presencia de una premisa de cambio -o resistencia al cambio- (es decir de la necesidad de sustituir determinadas condiciones de existencia), difícilmente se hubieran generado tanto los movimientos antinucleares (ya sea el previo o el posterior al desastre) como los movimientos por los derechos civiles, como los movimientos estudiantiles, como los más actuales movimientos campesinos, ambientales, de desocupados, de ciudadanos, o barriales. O sea, los agravios y la organización de los recursos pueden facilitar la emergencia de procesos de protesta y movilización, pero difícilmente por si solos puedan generar los movimientos recién mencionados, sin existir de manera prioritaria un deseo (con un menor o mayor desarrollo de una conciencia colectiva y/o de clase) y una necesidad por alterar el statu quo. Así, el individualismo metodológico en general y la teoría de la movilización de recursos en particular más que lograr explicar la formación de los movimientos sociales, pueden aportar elementos que ayuden a explicar la conformación de condiciones que facilitan el desarrollo de un movimiento pero que no siempre por si solas puedan promoverlos. Por su parte, la teoría de la acción de origen europeo, mucho más cercana al relativismo, ubica el accionar de los movimientos sociales dentro de un vastísimo espectro de acciones colectivas, con lo cual, ya desde el principio desdibuja la potencialidad de cambio social existente en cada movimiento social, por cuanto acción colectiva de ninguna manera es sinónimo de cambio sino sencillamente de agregación de sujetos. Melucci, y sus acusaciones de “reduccionismos políticos” parece ser un ejemplo en el que se le restaría importancia a las relaciones de poder y a los proyectos de sociedad enfrentados que soportan desde su base a todo proceso de movilización social. Toda interpretación basada en un sesgado relativismo individualista y fenoménico, dificulta la lectura sobre el cambio social, al subestimar injerencia a toda condición estructural. Finalmente, existe una fuerte tendencia en la mayoría de estas teorías, por

identificar movimiento social con sólo satisfacción de expectativas, en tanto relaciones del sujeto con su mundo externo a través de la búsqueda de una identidad que el actor lograría encontrar gracias a la interacción y la negociación colectiva. Por otra parte, la laxitud que implica la misma definición de acción colectiva en tanto situación que relaciona a dos o más sujetos le quita potencia a la categoría, en tanto estrategia de análisis de la conflictividad, sea esta más estructural o más contingente.

La imposibilidad de visualizar la presencia en una sociedad de la necesidad de cambio social, está presuponiendo la incapacidad por admitir que la esfera ideológica-política-conceptual que acompaña dialécticamente a una determinada configuración del proceso histórico constituya un componente esencial para explicar todos los fenómenos, incluidos los de movilización social. La naturalización de la realidad social, como manifestación de cierta cosificación de la existencia tal cual se nos presenta, está en los supuestos. Pues no admitir la posibilidad de un cambio presupone admitir una sociedad estable y que no necesita y/o admite otras variantes

A pesar que el accionar básico de cualquier movimiento social se construye siempre a partir de demandas político-sociales que tienen que ver con alguna clase de cambio, o resistencia al cambio, es decir, que la esfera ideológico-política es central a la constitución del movimiento; no constituye, sin embargo, un eje fundamental del análisis en el grupo de teorías clásicas. La afirmación de Offe, citada más arriba, respecto a la desaparición de la esfera ideológica en los nuevos movimientos sociales habría claramente que relativizarla y entenderla más en profundidad. Que muchos de los movimientos sociales contemporáneos no tengan un armazón ideológico estructural al estilo de los grandes planteamientos políticos del siglo XX no quiere decir que no tengan una teoría acerca del mundo. Vale tomar los ejemplos de movimientos que Offe menciona para darse cuenta fácilmente de lo endeble de este planteo. Los ecologistas por ejemplo, hace ya largas décadas que vienen construyendo una teoría política-ideológica (incluso científica) alternativa que sustente su estrategia de cambio social –más allá de la pérdida de potencia de esta desde el ecologismo de los '60 hasta el de nuestros días-; lo mismo para el movimiento feminista –en una sintonía parecida al anterior-, así como para los movimientos por los derechos humanos y los pacifistas. Vale también otra afirmación de Offe cuando define a los movimientos del nuevo paradigma como reacios a toda negociación y los asimila así a una limitación estructural de los mismos. Existe claramente otra alternativa para entender esta característica cuando así se presenta (que ni siquiera es en la mayoría de los casos). Es aquellas que nos indica que la propuesta de algunos movimientos sociales que se asienta en la puja o la lucha entre concepciones del mundo y

entre grupos y sectores sociales, no admite negociaciones que solo llevarían a la desmovilización y a la victoria del contendiente lo que implicaría que se esfume la esperanza en una transformación social.

Respecto a la diferenciación entre viejos y nuevos movimientos sociales, antes que nada debemos tener en cuenta que en el proceso histórico social siempre hay novedades, es decir siempre aparecen estructuras, organizaciones y subjetividades nuevas, esto es justamente lo que identifica al proceso dialéctico de la historia. Ahora, al hacer tanto hincapié en lo nuevo como algo que se corta y separa de lo viejo, lo que se está haciendo es, de alguna manera, inmovilizar el proceso histórico. Implica crear elementos y conjuntos sociales que su anclaje en la historia no es representativa en tanto proceso de transformación, sino en tanto condición univoca en un todo emplazado a partir de compartimentos autónomos y cerrados. Es minimizar lo procesual, pues lo nuevo aparece como una creación "ex novo", distanciado de lo viejo. Pareciera como que lo viejo desaparece y aparece lo nuevo sin solución de continuidad entre ambos. Se está creando una artificiosa visión dicotómica, en la que antes solo existía lo viejo y ahora solo existe lo nuevo, y entre ambos habría un corte, una hendidura, una cisura. Tendríamos entonces una mirada osificada de la realidad social, sin demasiada capacidad por identificar los permanentes, constantes, estructurales y/o contingentes procesos de cambio y transformación de la existencia social, que lleva indefectiblemente a identificar lo nuevo como separado y totalmente diferente de lo viejo, y por supuesto descontextualizado del proceso histórico. Las tesis fundamentales del pensamiento posmoderno se basan, precisamente, en el fin de la historia y la muerte de las ideologías, supuestos que aparecen claves a la hora de categorizar ahistóricamente las movilizaciones y procesos de conflicto contemporáneos. Si asumimos en cambio, que el proceso histórico es por definición un proceso en transformación, entonces todo el tiempo aparecerán formas "nuevas" que a su vez se volverán viejas a su debido tiempo para volver a aparecer otras nuevas formas. Así, en las sociedades basadas en el trabajo industrial asalariado en donde la forma salario constituye la dominante, era dialécticamente esperable que el movimiento social por antonomasia fuera el movimiento obrero al ser uno de los sujetos fundamentales de la contradicción social, en cambio al modificarse la forma de esta sociedad industrial y al modificarse las relaciones sociales en el mundo del trabajo y aparecer nuevos espacios de socialización, es esperable también que aparezcan nuevos sujetos acordes a estos nuevos ámbitos, esto que se llama los "nuevos movimientos sociales" que dan cuenta justamente de los nuevos ámbitos de la contradicción. El movimiento obrero no desapareció, ni mucho menos, solo que ahora ya no es el movimiento predominante y junto a él emergieron nuevos sujetos dada las nuevas formas de la contradicción. Pero lo que no cambia sustancialmente

es la base estructural de las relaciones de explotación y dominación de toda sociedad capitalista, aunque hayan cambiado las formas que adopta el proceso de explotación. Por consiguiente, tanto los “nuevos” como los “viejos” movimientos sociales expresan los procesos de conflicto en el marco de esta contradicción entre sujetos o clases sociales, en diversos niveles de contradicción (lo que se tratará más en profundidad en el capítulo 7). Será en este contexto en donde es lícito hablar de nuevos, porque sin duda existen formas que antes no existían, pero solo si se los pone en el marco de un proceso dialéctico de transformación de la sociedad en donde lo nuevo es el dato permanente y no la novedad única como expresión de una ruptura o un corte en la realidad.

2.5 - Poder, clases, relaciones y competencias: entre el post-estructuralismo y el constructivismo

Una tendencia fuerte aparece en las últimas décadas como reacción a los discursos y las líneas teóricas predominantes en el siglo y medio anterior, que intentaban cada una desde sus propias premisas (funcionalismo, materialismo dialéctico e interpretativismo) abarcar a lo social como totalidad. En esta misma tendencia se inscribe el paradigma recién visto, pero me referiré aquí a autores que no se han abocado específicamente a la acción colectiva y la protesta, sino a una mirada más general sobre el poder y las relaciones en pugna, que llevan indefectiblemente, como reflejo, a poder pensar también en la conflictividad y el antagonismo. Si bien, cada uno de las tradiciones arriba mencionadas que se hacen cargo de la totalidad, encuadran algunos aspectos relevantes por sobre otros, lo fundamental consistía en explicar el todo social en base a estos ejes estructurantes. Por otro lado, estas líneas se reconocían a sí mismas, en tanto explicación alternativa respecto de las otras, teniendo en claro cada uno de los autores cuales eran las categorías fundantes que les permitían explicar esa totalidad, en relación al marco teórico al cual rendían pertenencia.

En cambio con las tendencias “post” y otras alternativas contemporáneas (constructivismo, comprensivismo, post-estructuralismo, post-marxismo, post-modernismo, etc.) la pretensión de totalidad se desdibuja y en algunos casos hasta se desvanece, así como los marcos teóricos de referencia, por lo menos ya no son explícitamente reconocidos como rectores del trabajo de estos autores –a pesar de que, al fin de cuentas y aunque camuflados, nunca de serlo-. El anclaje en ciertas problemáticas focalizadas, y el ida y vuelta a temas cercanos y vinculados, para volver siempre sobre los ejes primordiales es una característica fundamental de estas nuevas tendencias. El “poder”, el

“saber” y la “subjetivación” en Foucault; el “campo cultural”, el “habitus” y el “capital simbólico” en Bourdieu, serán los tópicos que estos autores, por tomar dos de los más reconocidos, trabajarán durante toda su trayectoria. Si bien es cierto que es más fácil visualizar esta no intención de totalidad en Foucault, en Bourdieu en cambio, vemos alguna pretensión distinta, en términos que sus tres ideas fuerza se acerquen a alguna clase de explicación cercana al todo social. Pero también, no es menos cierto que ambos autores (como tantos otros de las últimas décadas tal Habermas, Giddens, Bauman, Beck, Agambem, Luhman, Offe, Tarrow, etc.) hacen todo lo posible por no ser identificados con ninguna de las tradiciones básicas del pensamiento social, pretendiendo en cambio, lo hagan explícito o no, ubicarse en alguna posición superadora de la trilogía paradigmática de base. Sin embargo los principios esenciales que rigen el pensamiento moderno y occidental vuelven una y otra vez en cada una de estas corrientes y autores, por lo tanto si bien con mixturas varias y en muchos casos de maneras más escabrosas, las divisorias fundantes entre orden y conflicto, entre clase y estamento, entre igualdad de oportunidades e igualdad plena, entre libertad formal y libertad integral, entre individualismo y ser social, entre lo material y lo simbólico, etc.; siempre reaparecen de alguna manera, pudiendo de esta forma situar a cada uno de ellos y sus corrientes en alguno de los parte aguas modernos.

Representan a su vez una crítica y un llamado de atención, que de ninguna manera puede soslayarse sobre la rigidez de las divisorias teóricas y la pureza de las categorías, develando que el mundo social es mucho más complejo que la básica división entre materia y espíritu, estructura y acción, objetivismo y comprensión, producción y subjetividad, o entre equilibrio y crisis.

El poder como trama, como control y como conflictividad inherente

Si bien Foucault no abordará específicamente la cuestión del conflicto, su preocupación principal por el tema del poder, que rompe con ciertas concepciones dominantes de este término, lo ubica como a un autor indispensable dado la estrecha relación entre poder y conflicto. La preocupación por el poder se hace presente en lo que muchos llaman la etapa media y tardía de Foucault, la cual comienza a hacerse patente alrededor de la década de los sesenta y se extiende hasta su muerte, es decir, desde la segunda posguerra mundial, hasta finales de la guerra fría. Para él, el poder no puede ser localizado en una institución o en el Estado; es por eso que la “toma de poder” planteada por el marxismo no entra en sus consideraciones, a pesar de las cercanías que tuvo de joven (durante el mayo francés, por ejemplo) con esta corriente de pensamiento. Según las concepciones más burdas, pero

también más comúnmente trivializadas de la línea contractual jurídico-política, el poder puede ser considerado como un objeto que el individuo cede al soberano. Es a esto a lo que se opone Foucault (y como vimos, también Gramsci y todo el materialismo dialéctico no vulgar). Para Foucault, el poder es una relación de fuerzas, constituye una situación estratégica en una sociedad determinada en un momento determinado. Es por esto que se dice que, el poder, al ser resultado de relaciones, está en todas partes; el sujeto mismo está atravesado por relaciones de poder, ningún sujeto puede ser considerado independientemente de ellas. Pero de ninguna manera Foucault sostiene que el poder está distribuido por igual, que está democráticamente distribuido, sino que por el contrario, esta distribución desigual del poder hace que las diferentes instituciones ejerzan este poder para adoctrinar, controlar y también reprimir, de aquí la posibilidad de vislumbrar el antagonismo a partir de estas relaciones de dominación (Murillo, 2008). El poder sobrepasa la enunciación simple que lo identifica solo con la represión. Para Foucault, el poder también produce: produce efectos de verdad, produce saber, en el sentido de conocimiento; saber, verdad y conocimiento que en la sociedad de clases es usado por la clase dominante para el control y la dominación. El mérito de Foucault reside principalmente en hacer explícito al poder en tanto fuerza relacional, en sacar a la superficie -auscultando en detalle- a las relaciones de poder. Foucault desvela explícitamente lo que en tantas teorizaciones críticas previas estaba implícito. Pero Foucault a través de esta explicitación, también se distancia de teorías críticas totales al centrar su análisis en los recortes del poder, el saber y la subjetivación.

Se lo considera a su vez el artífice del concepto de biopoder, al introducirlo en su trabajo "La voluntad de saber" (1987) y con el cual se refiere a la práctica de los estados modernos de "*explotar numerosas y diversas técnicas para subyugar los cuerpos y controlar la población*". El biopoder nace juntamente con la modernidad y absorbe el antiguo derecho de vida y muerte que el soberano detentaba, convirtiendo la vida en objeto administrable (Foucault, 2007). En este sentido, la vida regulada debe ser protegida, diversificada y hasta expandida. Su reverso, y en cierto sentido su efecto, es que se haga necesario contar con la muerte, ya sea en la forma de, la pena capital, la represión política, la eugenesia, el genocidio, la contracepción, etc, como una posibilidad que se ejerce sobre la vida por parte del poder.

De este modo, se distinguen dos conjuntos de técnicas que surgen en los siglos XVII y XVIII. La primera es la anatomopolítica, caracterizada por ser una tecnología individualizante del poder, basada en el escrutar en los individuos sus comportamientos y su cuerpo, con el fin de anatomizarlos, es decir, producir cuerpos dóciles y fragmentados. Se basa en la discipli-

na como instrumento de control del cuerpo social, penetrando en él hasta llegar a sus últimos componentes que son sencillamente los individuos particulares. Vigilancia, control, intensificación del rendimiento, multiplicación de capacidades, emplazamiento, utilidad, etc., constituyen las herramientas aplicadas para dar lugar a la efectividad de una disciplina anatomopolítica. El segundo grupo de técnicas de poder es la biopolítica, que tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas. La meta es la utilización de las diversas tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc. que posee esta entidad biológica, en pos de su control y encauzamiento en la dirección que se desee. De este modo, según la perspectiva foucaultiana, el poder se torna materialista y menos jurídico, ya que ahora debe tratar respectivamente, a través de las técnicas señaladas, con el cuerpo y la vida, con el individuo y la especie. Para el autor, el desarrollo del biopoder y sus técnicas, constituyen una verdadera revolución en la historia de la especie humana, ya que la vida está completamente invadida y gestionada por el poder. Los efectos del biopoder hicieron que las sociedades se volvieran normalizadoras, usando como pretexto la ley; y las resistencias a dicho poder entraron al campo de batalla que éste delimitó previamente, ya que se centraron justamente en el derecho a la vida, al cuerpo, desplazando a otros objetos de luchas. Son las técnicas modernas de la dominación, ya no en el plano económico aunque uno podría ver fácilmente su complementación, lo que le preocupa a Foucault; y su análisis pormenorizado del poder va en este sentido. Es la constitución de un orden funcional a los mecanismos de poder el objetivo de los análisis de Foucault, y en este sentido sus aportes se vuelven un insumo indispensable para todo aquél preocupado por la problemática de la conflictividad. Y los estudios de Foucault tienen también la intención de denunciar este supuesto orden, para demostrar que detrás de él se esconden múltiples y diversos mecanismos de control y dominación. Es por esto que la teoría del poder de este autor termina siendo, para una teoría crítica abierta, un aporte fundamental que complementa todos los análisis sobre la explotación social. Por cuanto, explotación y dominación son dos caras de la misma moneda. Es que... *“ese biopoder, fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos”... “el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas (...) fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples”* (Foucault, 1987: 168)

Foucault reconoce primordialmente a Nietzsche como el antecedente histórico-filosófico de la temática del poder. En Nietzsche fueron tratadas parcialmente, sin un rigor específico, pero con interesante lucidez, casi todas las actividades del hombre en tanto obedecen a la voluntad de poder. Fuera de lo meramente metafísico, Foucault dirá que se debe analizar los mecanismos, estrategias y formas fácticas en que se desarrolla, opera y funciona el poder, abriendo la posibilidad de elaborar una teoría general del poder. *“Ahora bien, descubrí que, en tanto la historia y la teoría económicas constituían un buen instrumento para el estudio de las relaciones de producción, y la lingüística y la semiótica ofrecían elementos para el estudio de las relaciones de significación, para el estudio de las relaciones de poder no poseíamos en cambio ninguna herramienta. Teníamos que recurrir exclusivamente a sistemas de pensamiento sobre el poder basados en modelos legales, o sea: ¿qué legitima el poder? O bien a sistemas de pensamiento sobre el poder basados en los modelos institucionales, o sea: ¿qué es el Estado?”* (Foucault, 1995:166). En el “Curso del 14 de enero de 1976”, Foucault comienza diferenciándose de una concepción abstracta de poder, aquella que lo define como aquel poder concreto que todo individuo detenta, ejerce y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de una soberanía. Se pregunta acerca de que instrumentos disponemos actualmente para un análisis del poder que no sea económico. Responde que en primer lugar, la apropiación y el poder no se poseen, no se cambian ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto. El poder no es principalmente mantenimiento, ni reproducción de las relaciones económicas, sino ante todo una relación de fuerza. El poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos.

En cualquier sociedad las relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. Estamos sujetos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar. Afirma el autor que tenemos que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. En el fondo tenemos que producir verdad, igual que tenemos que producir riquezas. También estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza, la recompensa.

Para Foucault la teoría del derecho, desde la Edad media, tiene esencialmente el papel de fijar la legitimidad del poder, la soberanía. *“Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir, en el fondo, que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver en el interior del poder el hecho de la dominación para hacer aparecer en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la obligación legal de la obediencia. El sistema del derecho está enteramente centrado en el rey, que enmascara por consiguiente la dominación y sus consecuencias”* (Foucault, 1980:143).

Y respecto a la dominación burguesa, cuestión que también tanto le preocupaba a Foucault, es revelador ver como en el comportamiento frente a los “no standarizados” habla justamente del poder que la burguesía ha instaurado e instrumenta. La burguesía no se interesa por los locos, se interesa por el poder, no se interesa por la sexualidad infantil, sino por el sistema de poder que la controla, la burguesía se burla completamente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tienen mucha importancia, sin embargo se interesa por el conjunto de los mecanismos mediante los cuales el delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, etc. Es la conjunción de la voluntad de poder con la voluntad de saber para controlar. *“Creo que de este modo se conseguiría demostrar que, en el fondo, la burguesía ha necesitado, o el sistema ha encontrado su propio interés, no en la exclusión de los locos o en la vigilancia y la prohibición de la masturbación infantil (el sistema burgués puede tolerar perfectamente lo contrario), sino más bien en la técnica y en el procedimiento mismo de la exclusión. Son los instrumentos de exclusión, los aparatos de vigilancia, la medicalización de la sexualidad, de la locura, de la delincuencia, toda esta microfísica del poder, la que ha tenido, a partir de un determinado momento, un interés para la burguesía.*

Más aún, podríamos decir, en la medida en que esta noción de burguesía y de interés de la burguesía no tiene verosímilmente un contenido real, al menos en relación a los problemas de que nos ocupamos ahora, que no ha sido la burguesía la que ha pensado que la locura debía ser excluida o reprimida la sexualidad infantil; más bien, los mecanismos de exclusión de la locura, de vigilancia de la sexualidad infantil, llegado un cierto momento y por razones que hay que estudiar, pusieron de manifiesto un provecho económico, una utilidad política y, de golpe, se encontraron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales, por el sistema del Estado; y es partiendo de estas técnicas de poder y mostrando sus beneficios económicos o las utilidades políticas que de ellos se derivan, en un contexto dado y por determinadas razones, como se puede comprender que de hecho estos mecanismos terminen por formar parte del conjunto” (op. Cit.: 148).

Las clases sin lucha de clases, sino como competencia relacional

La ruptura con la teoría marxista es uno de los clásicos de la teoría social contemporánea. Bourdieu representa aquí una muy interesante paradoja. Tanto el mismo autor como muchos marxistas ven en él a un contendiente teórico, sino por el contrario como un camino de conocimiento complementario; aunque sus supuestos se asientan primordialmente en el campo de las teorías interpretativas, con algunos matices funcionalistas, desdeñando las bases fundantes de la dialéctica materialista. Esta no sería, claramente, una caracterización que el mismo Bourdieu haría de sí mismo, por cuanto siempre se posiciona en una posición superadora de la discusión clásica entre los 3 grandes paradigmas.

El desarrollo de su elaborada y compleja teoría, en donde el mundo social se entiende como un espacio de relaciones, fuerzas, capitales; lo conduce a encontrar en el campo simbólico, el lugar en donde se llevan a cabo, luchas determinantes de poder. Su teoría, se construye discursivamente en diálogo constante con los desarrollos de Marx, para al mismo tiempo revelar al anclaje en la producción de Marx y del marxismo, como el principal obstáculo para la formación de una adecuada teoría del mundo social. Aquí está la clave de su lectura del espacio social y de las clases.

Podríamos inicialmente distinguir, según lo presenta Bourdieu, tres rupturas importantes: (1) con el privilegio de las sustancias sobre las relaciones, que hace que la clase real solo sea en tanto reflejo de la clase teóricamente construida; (2) con el predominio de la producción, que olvida lo multidimensional del espacio social; y, (3) con el objetivismo que ignora las luchas simbólicas.

Su teoría se basaría en intentar superar la dualidad entre la estructura social y el objetivismo por un lado, y la acción social y el subjetivismo por otro. En su intento de superación, Bourdieu se dota de dos, para él, nuevos conceptos, el “habitus” y el “campo”, así como reinventa uno ya establecido, el “capital”.

En el entorno social, los estilos y prácticas y la comprensión que los humanos hacen del mundo social definen el habitus. Los habitus —concepto central de la teoría de Bourdieu— son definidos como una serie de esquemas internalizados por medio de los cuales los hombres perciben, comprenden y evalúan el mundo social. O también, como “*estructuras mentales y cognitivas*” mediante las cuales los agentes manejan el mundo. Los habitus son “*sistemas de disposiciones duraderas y transferibles*”, producto de los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia. Ellos se adquieren como resultado de la ocupación duradera de una posición dentro del mundo social, y es por esto que “*a cada clase de posición corresponde una clase de habitus*”. Reconozcamos que tanto desde el funcionalismo como de la

teoría de la interpretación –desde distintos anclajes conceptuales, obviamente-, esta práctica humana, si bien nunca bajo el mote de *habitus*, se constituye en uno de los pilares teóricos de sendas construcciones paradigmáticas, a pesar de que Bourdieu nunca indague sobre esta genealogía.

Las condiciones de existencia se definen, no por la armonía, sino por la competencia, por la lucha en la relación a la apropiación de bienes y servicios escasos (recordemos que ya desde los inicios del *Iusnaturalismo* primero y el *Liberalismo* después, se viene sosteniendo este principio). Pero los hombres no se encuentran en esta lucha dotados todos de las mismas propiedades, lo que el autor llama *capital*. *“El capital, desigualmente distribuido y en sus diversas especies, determina las oportunidades de los individuos. A la imagen de un mundo de competencia perfecta o de igualdad perfecta de oportunidades, de un mundo sin acumulación y sin transmisión hereditaria de posesiones y caracteres adquiridos, representada por la ruleta como juego de azar en el que es posible ganar o perder mucho dinero en un instante y así elevar o descender el propio status repentinamente, Bourdieu opone la imagen de un mundo regido por el capital”* (Inda y Duek, 2005:2). *Capital* está entonces en conjunción con la fuerza que delimita las posibilidades de éxito de los individuos en sus objetivos. La vida social para Bourdieu es una relacionalidad de intercambios, materiales y simbólicos. Y el *capital* está ahí desigualmente distribuido entre los individuos, lo que marca a las claras sus supuestos individualistas que nos hacen entender más claramente su posicionamiento claramente alternativo al marxismo. Y el *capital* asume múltiples formas y habla de las capacidades diversas de los individuos para proseguir sus metas, no estando de ninguna manera vinculados a la noción marxista de *capital* que lo referencia al mundo de las relaciones de producción. *“El capital hace que los juegos de intercambio de la vida social, en especial de la vida económica, no discurren como simples juegos de azar en los que en todo momento es posible la sorpresa [...] El capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible. La estructura de distribución de los diferentes tipos y subtipos de capital, dada en un momento determinado del tiempo, corresponde a la estructura inmanente del mundo social, esto es, a la totalidad de fuerzas que le son inherentes, y mediante las cuales se determina el funcionamiento duradero de la realidad social y se deciden las oportunidades de éxito de las prácticas.”* (Bourdieu, 2000: 132).

Por su parte, el concepto *campo* hace referencia a una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos. El mundo social es entendido por Bourdieu como un espacio en donde se establecen una serie de posiciones distintas definidas por relaciones de orden, de proximidad o de alejamiento. *“El mundo social consti-*

tuiría un espacio de varias dimensiones (campos) en las cuales los hombres establecen relaciones en función del capital poseído (y de este modo, de la posición ocupada). Este espacio social, a la vez, es definido como un campo de relaciones de fuerzas objetivas, independientes de las intenciones de los individuos, donde el poder está representado por las diferentes especies de capital vigentes en sus campos: económico, cultural, social y simbólico. El campo es entonces una 'arena de batalla', un tipo de 'mercado competitivo' en el que se emplean varios tipos de capital" (Inda y Duek, 2005:5).

Dado que Bourdieu entiende a la sociología como una topología social; se puede representar al mundo social en forma de espacio de varias dimensiones, construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución en base a las propiedades presentes. Así, la sociedad se articula en ámbitos que se entrecruzan entre capital y campo. *"Las especies de capital, como una buena carta en un juego, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado (de hecho, a cada campo o subcampo le corresponde una especie particular de capital, vigente como poder y como lo que está en juego en ese campo). Por ejemplo, el volumen del capital cultural (lo mismo valdría mutatis mutandis para el capital económico) determina las posibilidades asociadas de beneficio en todos los juegos en que el capital cultural es eficiente, contribuyendo de esta manera a determinar la posición en el espacio social (en la medida en que ésta es determinada por el éxito en el campo cultural)." (Bourdieu, 1990:282)*

Los sujetos se definen por sus posiciones relativas en este espacio y la clase está dada por las posiciones vecinas. En este contexto, el conjunto de propiedades actuantes, puede ser descrito como un campo de fuerzas, esto es, un conjunto de relaciones de fuerzas objetivas que se imponen a todos los que entran en ese campo y que son irreductibles a las intenciones de los sujetos individuales o incluso a sus interacciones directas. Las propiedades de los sujetos están constituidas por las diferentes especies de poder o de capital, vigentes en los diferentes campos. De esta manera, al ser la sociedad un espacio social, sus campos se organizan en función de los capitales: (1) el capital económico o capital objetivado, (2) el capital cultural o capital incorporado, y, (3) el capital simbólico. El capital, entonces, es el conjunto de habilidades que tienen las personas para conducirse en situaciones determinadas. La estructura del capital está dada por su volumen y su composición u origen. Asimismo, la posición de un agente en el espacio social, depende de los tipos de capitales dados por su volumen o por su origen. Los sujetos concretos se mueven en varios campos, sin embargo, moverse en las estructuras toma tiempo, los desplazamientos con frecuencia demandan esfuerzo, trabajo y tiempo.

Si los campos se entrecruzan, la posición de los agentes estará dada por la intersección de los campos a los que aquellos pertenecen y del capital que

posean. El hecho de ocupar similares posiciones sociales hace que se den grupos con similares relación al poder y similares cuotas de capital. En efecto, esto es lo que Bourdieu define como la clase en el papel: *“un conjunto de agentes que ocupan posiciones similares y que situados en condiciones similares y sometidos a condicionamientos similares tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses similares y de producir, luego de producir prácticas similares y parecidas tomas de posición”* (Bourdieu, 1989:30). El análisis de clase implica entonces entender el campo objetivo de acuerdo a las clases sociales. Las estructuras de relaciones objetivas, dadas por el tipo de capital que hay en un campo social constituyen el punto de partida.

En el espacio social, se habla de campos de fuerza porque los sujetos aceptan las reglas del juego de ese campo y porque, en ese campo, hay posiciones con distinto poder, que siempre están en pugna. Son campos de fuerza, porque existe una competencia por quién ocupa las mejores posiciones, por quién tiene derecho a nominar en ese campo. El mundo social que se puede decir y construir de distintas maneras, supone un espacio de nominación que comprende la posibilidad de: definir las cosas y los valores de las cosas o quienes tienen derecho a la distribución de las cosas. Es la pugna dada en un espacio de lucha por nominar lo legítimo, lo correcto o lo incorrecto. A partir de aquí se puede hablar de categorías de personas, que más expresan la manera de nominar o denominar las cosas.

La percepción del mundo social, es el producto de una doble estructuración social: por la parte objetiva, esta percepción está socialmente estructurada en combinaciones de desigual probabilidad; por la parte subjetiva, está estructurada porque los esquemas de percepción y de apreciación, son el producto de luchas simbólicas anteriores y expresan el estado de las relaciones de fuerzas simbólicas. La pluralidad de visiones del mundo se fundamenta en las combinaciones de propiedades, sometidas a variaciones de orden temporal, cuya significación, suspendida en el futuro, es indeterminada. Al incorporarse las estructuras objetivas del espacio social, en las categorías de percepción del mundo social, este último se naturaliza y los agentes se ven inclinados a tomarlo *“tal cual es”*. Este grado de naturalización y de aceptación, aumenta en la medida que las condiciones de existencia sean más rigurosas.

Es altamente significativo, que el conocimiento del mundo social y de las categorías que lo posibilitan es lo que está verdaderamente en juego en la lucha política, una lucha teórica y práctica por el poder de conservar o transformar el mundo social, conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo. Es comprensible entonces, que una de las formas elementales del poder político, haya sido en muchas sociedades el poder de nominar y de hacer existir gracias a la nominación. En la lucha por el monopolio de

la nominación legítima, los agentes comprometen su capital simbólico y su poder sobre las taxonomías instituidas.

La delimitación objetiva de clases construidas, permite comprender el principio y la eficacia de las estrategias clasificatorias con las que los agentes aspiran a conservar o a modificar ese espacio, y los puntos de vista sobre ese espacio mismo. Así como sobre la constitución de grupos organizados, para la defensa de los intereses de sus miembros. La política es el lugar por excelencia de la eficacia simbólica, acción que se ejerce por signos capaces de producir cosas sociales, y en particular grupos. Se da un proceso de transubstanciación que hace que el portavoz autorizado, se convierta en el grupo que él expresa, hablando y actuando en nombre de él. La clase existe en la medida en que los mandatarios dotados de poder puedan estar y sentirse autorizados a hablar en su nombre. En la medida en que pueden hacerla existir y exhibirla simbólicamente por medio de la manifestación, esto les permite a los representantes ofrecer la representación de su representatividad. Esta clase como “voluntad y representación” no tiene nada de la clase en acto, pero no por eso es menos real. Creada con un inmenso trabajo histórico de invención teórica y práctica, la clase, es recreada sobre la base de la producción y reproducción de la creencia y a la institución encargada de asegurar la reproducción de la creencia. Asimismo, existe en y a través del cuerpo de los mandatarios, que le dan un habla y una presencia visible; y que consiguen imponer la creencia en su existencia a través de sus representaciones, sobre la base de *“las afinidades que unen objetivamente a los miembros de la misma clase en el papel, como grupo probable”* (Bourdieu, 1989:51).

Claramente, el anclaje de clase de Bourdieu se inscribe, sin grandes rupturas, en la tradición funcional-interpretativa de la categoría clase social, que lo entiende en tanto clasificación ordenadora de los sujetos colectivos en un todo social. La contraposición a la noción de clase en tanto componente fundante de la lucha de clases como relación de antagonismo no solo es incontrastable, sino que además se erige como condición de posibilidad de su teoría social. Lejos, muy lejos está Bourdieu de cualquier análisis dialéctico, situándose en cambio como una síntesis preclara de la sociología contemporánea que acerca y comulga estructura funcional con acción social, conjugando estructura y sujeto a partir de las categorías de habitus, capital y campo. En este sentido y sólo en este sentido, sus aportes parciales pueden ser útiles a una dialéctica del antagonismo, como componentes a ser incorporados en tanto denotativos de la variación permanente que caracteriza a la dinámica social y que siempre va más allá de una simple determinación material.

Capítulo 3

Dialéctica de lo existente

*En la naturaleza jamás vemos nada aislado, sino
que todo está conectado con algo más que está
antes, al lado, por debajo y por encima.*

Conversaciones con Goethe, 5 de junio 1825 (J. P. Eckerman)

Como vimos en el capítulo 1, uno de los tópicos fundantes y vertebradores de toda la discusión y argumentación filosófica y sociológica radica en la discriminación entre totalidad y particularidad, y lo relativo a la identidad o no entre sujeto y objeto. Y para el análisis de la conflictividad, estos considerandos son cruciales para adentrarse en el debate existente y plantear una alternativa que pueda rebasarlo. La dialéctica es el instrumento que nos permite salvar la vulgar dicotomía en la que ha caído mayoritariamente este debate.

¿El mundo funciona articulado en un entretejido de relaciones o por el contrario cada ente tiene una autonomía que lo dota de libertad plena en su accionar? Explícita o implícita, y a veces oculta, esta es una pregunta guía que orienta todo el pensamiento sobre la existencia. Concatenadamente y consecuentemente, el interrogarse sobre los procesos de interacción entre sujeto y objeto, y de ambos con la particularidad y la totalidad, constituye la continuidad lógica que necesariamente se desprende de lo primero. Esta secuenciación ya implicaría un posible derrotero de respuesta a las preguntas, por cuanto, y dependiendo del marco conceptual, es factible intercambiar el orden de los interrogantes o privilegiar uno y despreciar el otro, en una clara toma de posición argumentativa. La primacía de la estructura, en tanto sistema que más permisiva o coactivamente incide sobre las decisiones del sujeto, ha guiado y sigue guiando el debate sociológico a lo largo de los últimos dos siglos. Por el contrario, la primacía del sujeto y sus procesos de identidad y subjetividad, despreciando toda restricción estructural ha sido a su vez la respuesta a la mirada estructural. Diversas variantes que intentan amalgamar estas posiciones extremas han visto la luz, replanteándose cada uno de ellas como la nueva solución al viejo problema, y la culminación así del debate.

Sin lugar a dudas que las miradas que apuntan a resaltar lo estructural acercan sus posiciones hacia concepciones que contemplan la perspectiva de

la totalidad, y por el contrario las miradas más subjetivistas privilegian lo particular, en tanto criterio de selección sobre el cual construir su comprensión de la realidad. Nos queda, de esta manera, constituida la falsa disyuntiva entre totalidad y particularidad. Es que el problema surge cuando se entiende totalidad al conjunto de todos los hechos particulares, principio que deriva necesariamente en la oposición entre la primera con los segundos, y que conduce además a la aporía de no poder conocer ni actuar nunca la realidad, por cuanto, obviamente, la finitud de lo humano jamás podría abarcar la sumatoria de todos los hechos y objetos de la existencia. *“Pero, en verdad, la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente cualquier hecho (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad es totalidad concreta que se convierte en estructura significativa para cada hecho, o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí”* (Kosik, 1967:55)¹⁵. Abstracción y concreción se intervenculan en un juego dialéctico de negaciones pero que al fin de cuentas, permiten destacar lo concreto no como una simplificación del dato, sino como una construcción relacional de múltiples determinaciones que hacen a la riqueza y complejidad de la sustantividad de los existentes. *“La dialéctica tiene un resultado positivo porque tiene un contenido determinado o [lo que es lo mismo], porque su resultado no es verdaderamente la nada abstracta y vacía, sino la negación de determinaciones [sabidas como] ciertas, las cuales se conservan en el resultado, precisamente porque éste no es una nada inmediata, sino*

15. *“La categoría de totalidad, que Spinoza ha anunciado por primera vez con su natura naturans y natura naturata, en la filosofía moderna, fue elaborada en la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales que distinguen polémicamente la dialéctica de la metafísica. La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales, y no llega a la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la casualidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc. Marx tomó este concepto dialéctico, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convirtió, en su nueva forma, en uno de los conceptos centrales de la dialéctica materialista”* (Kosik, 1967:53).

un resultado. Este [resultado] racional, por consiguiente, aunque sea algo pensado e incluso abstracto, es a la vez algo concreto porque no es una unidad simple, formal, sino unidad de determinaciones distintas. Con meras abstracciones o pensamientos formales la filosofía nada tiene que ver en absoluto, sino solamente con pensamientos concretos” (Hegel, 2005:184).

Es en este sentido, que la dialéctica de una totalidad concreta nos permite, en primera instancia, salvar estos inconvenientes, construyendo un marco de interpretación que integra particularidad y totalidad en una dinámica procesual de transformación, solo posible de captar cuando totalidad y particularidad dejan de ser dimensiones disociadas en una fenomenología de lo aparente. *“La dialéctica es un enfoque que trata de captar toda la realidad exactamente como es, y a la vez como debiera ser, de acuerdo a lo que ella misma contiene en potencia. La dialéctica significa conocer las cosas concretamente, con todas sus características, y no como entes abstractos, vacíos, reducidos a una o dos características. Por eso la dialéctica significa ver las cosas en movimiento, es decir, como procesos; por eso la dialéctica descubre y estudia la contradicción que hay en el seno de toda unidad, y la unidad a la que tiende toda contradicción” (Peña, 1958: 53).*

Pero lo concreto, de ninguna manera implica caer en la mecánica de lo percibido a simple vista (como si solo miráramos a los sujetos desligados del proceso antagónico), sino sencillamente reconocer la ligazón que existe entre lo inmediato fenoménico, y la capacidad del intelecto de ubicar y diferenciar la red de relaciones de la realidad, que ahora sí responde a una interrelación dinámica entre la concretud y la abstracción, en una continuidad procesual que se transforma. Esta dinámica procesual, implica a su vez que desde la dialéctica nunca podremos situarnos como simples observadores cognoscentes, sino que al mismo tiempo nos permite adentrarnos como sujetos actuantes en tanto participes de una praxis social, por cuanto somos parte del proceso, y no entes ubicados por fuera. Es así que la dialéctica nos permite también superar la dificultad que se impone ante la separación arbitraria, o por el contrario, la sumisión total entre y del objeto al sujeto. El pensamiento tradicional, y por lo tanto dominante, insiste en la adecuación entre el objeto y su concepto, en un mundo construido y concebido en tanto identidad respecto a lo que el sujeto concibe. Por el contrario, *“El nombre de dialéctica comienza diciendo sólo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la adaequatio. La contradicción no es una esencialidad heraclítea, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto”.* (Adorno, 2002: 11). Está claro que lo que se está dejando atrás y que constituye la columna vertebral de la modernidad realmente constituida, son los principios lógicos clásicos de identidad y no contradicción, formulados

por Parménides (*Sobre la naturaleza*), Aristóteles (*Metafísica*) y Platón (*República*) en el nacimiento del pensamiento occidental¹⁶.

3.1 Movimiento

Es la praxis lo que marca también esta no adecuación, pues la relación cognitiva y actuante del sujeto que se confronta con el objeto (y no que lo representa a su imagen y semejanza) implica un camino de constante construcción y reconstrucción, tanto del conocimiento como de las prácticas. Esto genera una impronta dinámica para avanzar así en un derrotero en constante movimiento y contradicción, lo que nos indica a su vez, que la trama de la conflictividad no representa un escenario particular y con cierta autonomía (ya sea que se reduzca a movimientos sociales para algunos o clase obrera para otros), como para constituirse en un objeto de estudio particularizado disciplinariamente.

Este devenir en construcción y reconstrucción es entonces también el camino recorrido por las ideas. Hegel sintetizó, en la historia de la filosofía, la noción de movimiento y totalidad a partir de concebir a los fenómenos históricos, económicos, religiosos, filosóficos, políticos, artísticos, técnicos, etc. como profundamente interdependientes y constitutivos de un desarrollo único que se expresa en diversas manifestaciones. Para Hegel, este desarrollo tenía un carácter universal y representaba al devenir del espíritu en su totalidad viviente, el que luego Marx invertirá para dotarlo de la concreción de la materialidad (que tendrá su riesgo por las caídas en un materialismo a secas en el cual tantas veces luego declinará el marxismo). Esta noción de unidad de lo viviente en tanto expresión de la totalidad, pero que reconoce las múltiples manifestaciones, resultó en una condensación de tantos siglos previos de reflexionar sobre parcialidades; condensación en la que el pensamiento de Kant constituyó uno de los puntapiés fundamentales. Por un lado, esta noción de la totalidad se enfrentará a la expresión particularista, que a partir del siglo XIX se densifica en el historicismo alemán que divide

16. Será Parménides, en su poema como única obra escrita que se tiene de él, quien aportará, según la historia de la filosofía occidental, las primeras reflexiones respecto al principio de identidad argumentando que *“Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea, pues es (para) ser... pero (lo que) nada (es) no es (para ser)”*; a lo cual Platón aduce que *“es claro que la misma cosa no estará dispuesta al mismo tiempo a hacer o sufrir cosas contrarias con respecto a lo mismo y en relación al mismo objeto”*, y Aristóteles sostiene que *“es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto, un mismo atributo”*. Queda de esta manera constituido el esqueleto lógico fundante de la sociedad occidental hasta nuestros días, esqueleto que será precisamente discutido por la dialéctica crítica.

naturaleza de cultura, y del cual emergerá Weber; y por otro constituirá el fundamento de ciertas aproximaciones contemporáneas que rescatan la unidad de lo existente. Pero esta totalidad de ninguna manera implica uniformidad. Sino que por el contrario, es la ilación necesaria para la integración de la diversidad de lo múltiple. De esta manera es como puede valorarse la autonomía relativa de cada particularidad, de tal manera que ésta expresa dialécticamente sus características singulares al mismo tiempo que su inserción en la concatenación en el movimiento de lo existente. Movimiento que se asienta en la contradicción y que de esta forma progresa de negación en negación, y partir de la oposición de los contrarios marcha a partir de la superación sucesiva de cada momento.

De lo que se trata, antes que nada, es de desechar toda imagen sincrónica de la realidad, por cuanto cada momento se explica de manera nodal por la dinámica de sus momentos antecedentes y por la sucesión de momentos consecuentes. Este esquema clásicamente asociado al pensamiento de Hegel, tiene sin embargo sus claros precedentes, como no podía ser de otra forma, por cuanto la dialéctica de la realidad está también presente en el desenvolvimiento de las ideas. Roger Garaudy (1973:154) nos lo muestra claramente. *“Prolongando la obra de Kant, que postulaba los principios de un método de construcción a priori, y partiendo de la idea kantiana que sostiene que el pensamiento es activo, productor, y que sólo puede comprender lo que él hace, Fichte ha tenido el mérito, que Hegel reconoce, de ser el primero en concebir el verdadero método filosófico: el de la construcción especulativa a partir del espíritu, el cual progresa de negación en negación, superando a su contrario en la oposición... Una verdadera construcción de lo absoluto exige que no se sacrifique ni la unidad ni la totalidad, ni las determinaciones ni las oposiciones”*. Esta renovación de la tradición filosófica se constituye obviamente en correlación con la profundización del desarrollo científico de esos siglos, que logra dejar atrás el modelo mecanicista presente en los inicios del siglo XVIII, que explicaba los fenómenos de la vida, tanto en vegetales y animales como en el mundo de los humanos. *“Hegel ya dispone de elementos nuevos: Kant y Laplace han formulado sus hipótesis sobre la formación del sistema solar; Lamarck, después Buffon, y Geoffroy Saint-Hilaire han elaborado la idea magistral del transformismo; Lavoisier liberó a la química de las teorías flogísticas; Goethe, cuya visión del mundo ejerció una profunda influencia en el pensamiento de Hegel, confirió una forma lírica a la idea de la unidad orgánica de la naturaleza; por el método del “fenómeno originario” investigó las formas fundamentales susceptibles de producir, por metamorfosis, todas las otras formas, otorgando así solidez a la noción de un pensamiento orgánico, de un concepto que no era una abstracción, sino un germen viviente en el mismo corazón del concepto”* (Garaudy, 1973: 155) Las matemáticas y las físicas también debieron renovarse,

al tener que explicar una naturaleza que ya era entendida en formas más complejas. La propagación del movimiento, el estudio de la mecánica celeste, la transformación permanente de la naturaleza, etc. exigieron métodos matemáticos más complejos y no lineales. La Revolución Francesa renovó también a fondo la concepción de la historia, destacando que el devenir de las sociedades está mediada por sus contradicciones y sus crisis. En síntesis, lo que la ciencia de manera novedosa viene a sostener, y que será un insumo valioso para la elaboración del pensamiento dialéctico, consiste en el criterio de que la naturaleza ya no puede entenderse sin apelar a la noción de movimiento y transformación. Y que esta transformación es consustancial a la materia, entendiéndola a su vez a la existencia en tanto expresión de una totalidad orgánica –no en el sentido restringido del funcionalismo, como explicaré más abajo-, a partir de la cual la vida no puede concebirse sin apelar a la idea de totalidad. *“El concepto generador de Goethe referido a que el universo es un organismo, es una de las principales conquistas del estudio científico del devenir concreto. El concepto de totalidad dominará en lo sucesivo las ciencias naturales y sociales... La idea de devenir concreto y de crecimiento, la de totalidad orgánica, la de contradicción, la de cambio cualitativo son expresiones del fenómeno de la vida. Hegel se inspiró en esos temas para concebir la naturaleza, la historia y el pensamiento como un organismo que realiza sucesivamente sus distintos aspectos, sus momentos diversos”* (Garaudy, 1973: 156). Pero esta noción de totalidad orgánica debemos precisarla hoy, y ajustarla en el origen de la dialéctica a su época. En aquellos momentos era la clara superación del mecanicismo lineal; hoy, sin embargo, luego del amplio desarrollo del funcionalismo primero y de la teoría sistémica después, totalidad orgánica está asociada a equilibrio normativo y a igualdad de sus componentes en función de la estabilidad del todo. Muy lejos está la concepción moderna dominante de totalidad orgánica en este presente (que generalmente se asocia a metabolismo) de las nociones de negación de la negación, de contradicción y de superación en la oposición. Es en este sentido que debe situarse la concepción hegeliana de organismo, válido en su momento para sobrepasar el juicio de la causalidad lineal y el determinismo mecánico; pero confusamente apropiado hoy en día debido a su apego posterior a sesgadas nociones de función y equilibrio. Las primeras expresiones del conflicto como anomalía son un claro ejemplo de esta organicidad funcional. Lo que si entonces debemos rescatar es el principio de totalidad asociado a la contradicción, que se asienta en la negación de la negación, en lugar de la totalidad en tanto sinónimo de equilibrio sistémico.

Por lo que se refiere entonces a la dinámica dialéctica, no obvia reiterar que ésta nos indica no solo como va evolucionando la realidad (en el sentido de

series de transformaciones graduales y continuas)¹⁷, sino el propio pensamiento. Y así va apareciendo con Heráclito la noción de la identidad de lo diferente que implica la oposición de cada cosa con respecto a las otras, su no ser las otras, su ser justamente algo diferente. Y luego, cuando Platón se focaliza en el mundo de las ideas que trascienden el mundo físico se pregunta ¿de qué modo pueden ser su causa? ¿Cómo lo inmóvil puede ser causa del devenir, lo idéntico causar lo diverso, lo eterno lo efímero? O cuando más tarde Leibniz, en su Monadología, entabla, a contrapelo de Heráclito, una lucha denodada con la noción de contradicción que, para él, es aquello que define algo falso, constituyendo lo verdadero aquello que se opone, o es contradictorio con lo falso. De aquí deduce paradójicamente el principio de identidad, por cuanto una cosa solo puede ser verdadera si es idéntica a si misma (y no contradictoria). Esta lógica de toda la historia de la filosofía es asumida por Hegel a partir de explicitarla en su sentido histórico, en el característico contexto del siglo XVIII y de la época revolucionaria. *“La lógica y la historia, al unirse, dan un paso decisivo hacia adelante. La lógica se hace concreta y la historia inteligible, relacionando su movimiento con el de las contradicciones en el pensamiento. Hegel adquiere conciencia simultánea de la contradicción y de la unidad, del movimiento y de lo inteligible. En lugar de oponerse a la contradicción (lo que dejaba fuera de la unidad a todos los hechos que revelan antagonismos y oposiciones) la unidad racional se transforma en unidad de los contrarios. La dialéctica está fundada como ciencia”* (Lefebvre y Guterman, 1964:28). Es así que la dialéctica hecha por tierra la oposición simple entre dos estados que se presentan con sus diferencias. Un ente o una situación no desaparecen sencillamente o dejan de ser lo que son para que aparezcan otros distintos o se confronten con su análogo. La anulación del primero para el aparecer o existencia del segundo nunca es brutal y mucho menos absoluta. Algo se mantiene en el segundo estado que ya estaba en el primero. El pensamiento lógico clásico se contenta con decir que una cosa es distinta de otra, principio fuertemente presente en la actualidad en infinidad de interpretaciones de lo social como en aquella concepción que define a la acción colectiva solo por su diferencia con la acción individual, o de movimiento social como lo distinto a clase social; apelando a su vez a la necesidad de clasificar y tipificar, no como representación de la realidad para facilitar su comprensión, sino como reflejo preciso de la misma. Este esquema de pensamiento basado

17. Es así como se usara el concepto evolución a lo largo de todo el libro, tal cual lo define la Real Academia Española. Esto significa permanecer muy lejos de cualquier connotación que hoy en día tiene en muchos círculos en el sentido de un proceso que va de lo peor a lo mejor, de lo atrasado y simple a lo avanzado y complejo, tal como fue canonizado por la teoría positivista de progreso.

en la adecuación, reconoce a la realidad como representación de la idea, y al objeto en tanto figuración del sujeto. *“La única manera de lograr el progreso científico—y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación—es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada... Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”* (Hegel, 1968:50). Volviendo a los ejemplos de la dinámica socio-histórica de la conflictividad, este principio de no identidad se constituye en un precepto clave a la hora de entender la realidad en todos sus antagonismos. Las teorías que anclan en la acción colectiva mistifican al sujeto asociando su diversidad en tanto expresión de entes distintos y dotados de autonomía. Así las misma noción de acción colectiva surge a partir de definir al individuo y su acción como “variables discretas”, y en cuanto estos se asocian, ya se genera algo diferente que rompe con la identidad de la acción individual. La noción de acción colectiva, surge por la imposibilidad intrínseca de la noción de acción individual de hacerse cargo de cualquier agrupamiento y por la consecuente necesidad de ubicar al colectivo actuando en el marco de la teoría individualista. De esta manera, al no considerar ni al proceso ni al movimiento ontológico de la existencia, en lugar de entender a la acción individual y la acción colectiva como los polos de un continuum de tensión, se los adscribe a entidades diferentes. En sentido opuesto, el reduccionismo obrerista también soslaya el principio de no identidad y cae por el contrario en entender solo aquello que se asemeja a sí mismo, no aprehendiendo al sujeto obrero como un componente de la tensión dialéctica de clases, el cual, por consiguiente, es imposible entenderlo fuera de esta tensión¹⁸. Además, asistimos a la negación todo otro sujeto por considerar a la contradicción capital-trabajo como única contradicción existente o por lo menos válida. El exclusivismo obrero entonces, junto a la invisibilidad de otros sujetos, nos

18. La mayor parte de los Centros, Institutos, Revistas y Publicaciones varias especializadas en el estudio de la clase obrera como entidad en sí misma (revolucionaria), son un claro ejemplo de esta tendencia y una muestra de lo poco dialéctico en lo que puede caer el marxismo.

está indicando la ausencia de una mirada sobre la totalidad al mismo tiempo que un olvido de la dialéctica original desde donde nace este paradigma.

3.2 Contradicción

La dialéctica implica suponer por lo tanto, que en lo distinto y contradictorio están implicadas relaciones, por cuanto toda negación es una relación. El pasado, que se diferencia del presente, permanece a pesar de que ya no sea. La diferencia es una “no identidad” y es por lo tanto una negación, la que a su vez es una relación que nos habla de la contradicción presente en la totalidad histórica. Pero a pesar de todo, la primera impresión sobre el mundo está concebida a partir de una construcción lógica que destaca la equivalencia y filiación, generando así una apariencia de simpleza interpretativa asentada en la coincidencia entre lo existente y lo dicho. *“Sin embargo, ya la pura forma del pensamiento está intrínsecamente marcada por la apariencia de la identidad. Pensar quiere decir identificar. El orden conceptual se interpone satisfecho ante lo que el pensamiento trata de comprender. Apariencia y verdad del pensamiento son inseparables. La apariencia no se deja eliminar por decreto, como, por ejemplo, asegurando la existencia de una cosa en sí, situada más allá del conocimiento. Ya en Kant se encuentra encubierta la afirmación de que tal en sí es nulo por totalmente indeterminado, tesis que Hegel movilizó después contra el mismo Kant.”* (Adorno, 2002:11). Es entonces que se hace necesario romper con esa apariencia; atravesar la ilusión construida a partir de la mirada unilateral y hasta omnipotente que implica concebir a la realidad como no más que una representación, asumiendo que conceptualizar implica de por sí, en tanto axioma suficiente, el acto de existir. *“La conciencia de que la totalidad conceptual es una ilusión sólo dispone de un recurso: romper inmanentemente, es decir, ad hominem, la apariencia de la identidad total. Pero puesto que esa totalidad se construye según la lógica, cuyo núcleo es non datur tertium¹⁹, todo lo que no se acomode a ella, todo lo que es cualitativamente distinto recibe el sello de lo contradictorio. La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad: la primacía del principio de contradicción dentro de la dialéctica mide lo heterogéneo por la idea de identidad. Cuando lo distinto choca su límite, se supera. Dialéctica es la conciencia consecuente de la diferencia”* (Adorno, 2002: 11)

La contradicción, en tanto negación de los opuestos, adquiere entonces un papel clave tanto en la constitución de la realidad, como, por consecuencia,

19. “Non datur tertium”, o principio del tercero excluido refiere a que algo es o no es, y junto al principio de no contradicción y de identidad, constituyen algunos de los pilares fundantes del pensamiento lógico tradicional, del cual la dialéctica se diferencia.

en la comprensión dialéctica de la misma. Esto implica una observación crítica importante sobre los paradigmas dominantes. Por un lado, sobre aquella interpretación que hace hincapié en una funcionalidad y equilibrio sistémico que subsume y deroga las cualidades particulares de los componentes y sujetos, asumiendo en el mejor de los casos la conflictividad como una función de renovación y sostenimiento de las estructuras sociales (tal lo ya visto de Lewis Coser y Ralph Dahrendorf, por ejemplo). Y por otro lado, aquella otra interpretación que se posiciona a partir de los sujetos y componentes individuales, en tanto entes atomizados con intereses particulares, que ve al conflicto exclusivamente como emergente de las interacciones privadas (tal las visiones de Olson, Melucci, Tarrow, etc.). El materialismo dialéctico en sus momentos de fundación, así como en la puesta en práctica de su doctrina revolucionaria, intentó ponerlo en claro de manera dispar (perdiéndose luego con el tiempo), aunque en algunos casos de una manera más prescriptiva, como verdad general abstracta, más que quizás como clave de análisis e interpretación en todos los niveles. Friedrich Engels, en su clásico trabajo “Dialéctica, cantidad y calidad” de 1878, desde un examen argumentativo que apela a la totalidad orgánica mencionada más arriba y englobando el mundo físico, la vida biológica y la vida social en un continuum casi indiferenciado nos decía que *“Si ya el simple movimiento mecánico local contiene en sí una contradicción, aún más puede ello afirmarse de las formas superiores del movimiento de la materia, y muy especialmente de la vida orgánica y su evolución. Hemos visto antes que la vida consiste precisamente ante todo en que un ser es en cada momento el mismo y otro diverso. La vida, por tanto, es también una contradicción presente en las cosas y los hechos mismos, una contradicción que se pone y resuelve constantemente; y en cuanto cesa la contradicción, cesa también la vida y se produce la muerte. También vimos que tampoco en el terreno del pensamiento podemos evitar las contradicciones, y que, por ejemplo, la contradicción entre la capacidad de conocimiento humana, internamente ilimitada, y su existencia real en hombres externamente limitados y de conocimiento limitado, se resuelve en la sucesión, infinita prácticamente al menos para nosotros, de las generaciones, en el progreso indefinido”* (Engels, 1973: 110). Posteriormente será Lenin quien le dedicará en 1915, un tratado a la cuestión de la dialéctica y la contradicción, además de sus célebres resúmenes de Hegel. Definió a la ley de la unidad de los contrarios como *“el reconocimiento (descubrimiento) de las tendencias contradictorias, mutuamente excluyentes, opuestas, en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (incluso del espíritu y de la sociedad)”* para a renglón seguido ejemplificarlo muy claramente cómo, *“En matemáticas: + y -, diferencial e integral. En mecánica: acción y reacción. En física: electricidad positiva y negativa. En química: combinación y disociación de los átomos. En ciencias sociales: lucha de clases”* (Le-

nin, 1987:327). Por último, el también célebre escrito de Mao Tse-Tung que ningún académico marxista deja de mencionar al hablar de contradicción –para muchos, casi como única fuente-. Me refiero a “Sobre la contradicción” del año 1937, sin lugar a dudas el trabajo más simple y cándido de los que tratan esta cuestión, pero que no podemos soslayar en este breve recorrido por el marxismo “político” clásico. Allí afirmaba *“La universalidad o carácter absoluto de la contradicción significa, primero, que la contradicción existe en el proceso de desarrollo de toda cosa, y, segundo, que el movimiento de los contrarios se presenta desde el comienzo hasta el fin del proceso de desarrollo de cada cosa.”* (Mao, 1968:339). Está absolutamente claro como el materialismo dialéctico clásico en su afán de distanciarse del idealismo en tanto batalla omnipresente en sus orígenes y desarrollo inmediato, se vuelca hacia el peligroso paradigma de una unidad de los existente cuasi indiferenciada, que lo acerca en parte al positivismo, más que a una mirada verdaderamente dialéctica. De esta manera se perdería incluso el principio de la contradicción por cuanto pasaría a ser simplemente un designador unitario de todo lo existente. Es decir, la existencia toda no sería más que una multiplicidad de ejemplos de este único principio, en lugar de ser una realidad en movimiento contradictorio conformado por diferencias en relación.

3.3 Momentos

Pero la propuesta aquí es plantear una mirada más profundamente dialéctica diferenciando los momentos de la realidad (Galafassi, 2019). De aquí surge, que al partir del “nivel-momento de lo socio-cultural” y considerando el principio de contradicción, nos inmiscuimos necesariamente en la dialéctica sujeto-estructura, en la cual lamentablemente las interpretaciones dominantes sobre la conflictividad le han rehuido por situarse primordialmente en solo uno de los polos. El sujeto y sus particularidades y las características de lo colectivo confluyen complejamente para definir una realidad dinámica en un movimiento que, por un lado es polifacético para al mismo tiempo definir un derrotero de progresión espacio-temporal, en donde la negación de los opuestos asume su presencia, motorizando esta progresión. Y la presencia de la contradicción se palpa cotidianamente, y la economía política así lo ha asumido desde que emerge unos siglos atrás. Ya los clásicos como Ricardo y Smith, que resaltaban el desarrollo de las fuerzas productivas como fundamento del desarrollo humano, asumían sin embargo las consecuencias contradictorias y negativas que esto podía tener para muchos. El desarrollo de la técnica y la máquina en la modernidad, al mismo tiempo que lleva a

límites antes impensados las posibilidades de expansión y transformación material para la satisfacción de las necesidades, se asienta a su vez sobre el poder del hombre sobre el hombre y del hombre sobre la naturaleza, con lo que ello implica en términos de servidumbre, alienación y degradación, al darse en una sociedad de clases asentada por tanto en el antagonismo. Marx lo dejará planteado, castigando el optimismo sesgado de los economistas políticos de su época al afirmar que *“Por tanto, si bien el empleo capitalista de la maquinaria genera por un lado poderosos estímulos para la prolongación desmesurada de la jornada laboral trastocando además tanto el modo de trabajo como el carácter del cuerpo social del trabajo de tal manera que quebranta la resistencia opuesta a esa tendencia, ese empleo produce, por otro lado, mediante el reclutamiento para el capital de capas de la clase obrera que antes le eran inaccesibles y dejando en libertad a los obreros que desplaza la máquina, una población obrera superflua, que no puede oponerse a que el capital le dicte su ley. De ahí ese notable fenómeno en la historia de la industria moderna, consistente en que la máquina arroja por la borda todas las barreras morales y naturales de la jornada laboral. De ahí la paradoja económica de que el medio más poderoso para reducir el tiempo de trabajo se trastrueque en el medio más infalible de transformar todo el tiempo vital del obrero y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital”* (Marx, 1988: 496). Y en referencia y respuesta concreta a Frederic Bastiat y John Ramsay McCulloch en tanto divulgadores feroces del liberalismo económico, Marx concluía muy claramente con su lectura dialéctica por cuanto estos, *“No comprendían, entre otras cosas, que la máquina es el medio más seguro para prolongar la jornada laboral. Disculpaban, acaso, la esclavitud de unos como medio para alcanzar el pleno desarrollo de otros”* (Marx, 1988: 498).

Contradicción, negación de los opuestos y antagonismo asumen una particularidad esencial en el origen mismo de la modernidad capitalista, la cual no podría entenderse si la leemos privativamente desde la noción de función o desde un enfoque individualista. Grandes escritores e intelectuales, de diferentes estéticas, reflejaron meticulosamente las contradicciones de la vida moderna. Rousseau en su *“Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres”*, Balzac en su *“Comedia Humana”* en la cual retrata las disputas alrededor del dinero, el poder y el éxito social, Goethe en su *“Fausto”*, Tolstoi y su *“Guerra y Paz”*, *“Las flores del mal”* de Baudelaire y su crítica a la hipocresía de los valores y moral burguesa, Chéjov cuando representa la crisis de la aristocracia en su clásico *“El jardín de los cerezos”* aunque también en *“Platonov”*, etc. Pero no se trata de caer en lamentos sobre la desdicha o la tragedia civilizatoria, ni maldecir la modernidad sino de entender el devenir humano en toda su profundidad y actuar a partir de allí, comprender toda la complejidad de cada acto y proceso y sus derivaciones,

para de esta manera no quedar preso de ellas. Es que además debemos emprender un correcto dictamen de lo trágico. *“Para Hegel lo trágico forma parte de la condición humana. Pero ello no es más que un ‘momento’ de la realidad, un momento no en sentido histórico sino ontológico. Este ‘momento’ no puede dejarse atrás, lo llevamos en nosotros”* (Garaudy, 1973: 164). Tragedia y contradicción forman un todo, de aquí la necesidad de la superación y de aquí el carácter dinámico y entrelazado de la vida. De aquí que lo trágico y contradictorio no puedan aislarse en solo actos o solo sujetos. Contradicción es el entrelazamiento encadenado de actos y sujetos en permanente negación y superación. Sergei Eisenstein quizás haya sido quien -desde el mundo del cine en tanto arte (expresión de lo humano tanto como su ansia de conocer)-, haya mejor comprendido y plasmado la realidad y la creación humana en tanto conflictividad dialéctica, *“Una comprensión dinámica de las cosas es también básica en el mismo grado para una comprensión correcta del arte y de todas las formas del arte. En el ámbito del arte este principio dialéctico de la dinámica está contenido en el conflicto”* (Eisenstein, 1986:48).

La conflictividad entonces no puede de ninguna manera entenderse cabalmente a partir de concepciones que parcializan la realidad buscando entes autónomos, sea este el sujeto colectivo delimitado y separable del proceso (clase obrera, movimiento social) o el acto específico (huelga, protesta, revuelta). Incluso la búsqueda de identificación y delimitación de sujeto individual y sujeto colectivo, tal la obsesión de los marcos individualistas, se monta sobre la artificialidad de imaginar la realidad sin conexión dialéctica. Solo un mundo concebido en base a autonomías que actúan inconexas con total libertad puede preocuparse por una delimitación precisa entre lo individual y lo colectivo (o la clase obrera, excluyendo todo otro sujeto). La interrelación, y más precisamente el proceso de la contradicción, implica todo el tiempo asumir que tanto lo individual como lo colectivo, cada uno con su especificad, son momentos a su vez de un proceso dialéctico y que por lo tanto cada uno es en sí mismo, pero que por sí solo es incompleto. De lo que se trata entonces es entender cómo se conforma la individualidad, la identidad dialéctica y lo colectivo, tanto en su autonomía relativa como en su interconexión a partir de relaciones y contradicciones; y de qué manera y cuando, es decir en qué momento, cada uno se configura y reconfigura en esta trama compleja de sintonías sociales. La noción de identidad que nos lleva a clasificar lo existente en base solo a sus cercanías de no diferencia, nos nubla respecto a las raíces de la determinación de las tramas, a través de las cuales se expresa lo profundo a través de lo aparente. Así, lo que debe ser leído es el movimiento de la contradicción que se representa de maneras diversas en cada expresión de la existencia. *“Pero es una de las ideas preconcebidas*

fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la identidad; más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial. En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad” (Hegel, 1968: 386)

Es entonces importante para esto, no incurrir en el fallo de oponer distinción a contradicción, tal la versión idealista encarnada, por ejemplo, por Benedetto Croce quien afirmaba que *“en la investigación de la realidad nuestro pensamiento se halla en presencia no sólo de conceptos distintos, sino también de conceptos contrarios, los que no pueden ser identificados con los primeros, y ni siquiera considerados como casos especiales de aquellos, es decir, como una clase de conceptos distintos. Una cosa es la categoría lógica de la distinción y muy otra la categoría de la oposición. Dos conceptos distintos, como ya se ha dicho, se unen entre sí, aún en su propia distinción; dos conceptos contrarios parecen excluirse: donde aparece uno, el otro desaparece totalmente” (Croce, 1943: 16)*. Aquí, contradicción está fuera de toda lógica dialéctica de la totalidad, lo que hace de la contradicción solo un accidente, una cualidad más de lo existente en lugar de ser una clave del devenir. Como consecuencia, Croce avanza sobre Hegel y su noción de totalidad, *“Hegel no ha dejado establecida la diferencia que existe entre la teoría de los contrarios y la de los distintos; diferencia que es sumamente importante y que yo me he esforzado en elucidar” (op. Cit.: 89)*. El problema así, de oponer distinción a contradicción para referir luego la autonomía plena de los distintos no es entonces solo una falta del individualismo metodológico, sino también de muchas otras versiones del idealismo simple.

3.4 Contradicción, movimiento, momentos

Pero así como oponer distinción a contradicción nos lleva a una mirada estática de la realidad, el considerar la contradicción como fundamentación en sí misma nos cancela el camino al dejarnos girando en falso. La contradicción no tiene existencia para desgarrar al ser y el acto y así quedarse, sino que la contradicción es el promotor del movimiento y la superación. Y es así que la contradicción y todas las características de la realidad están y se transforman y son constitutivas siempre a partir de sus cambios y permanencias. Es que la contradicción por sí sola nos llevaría únicamente a una situación de destruc-

ción, pero dada la vitalidad de la realidad, es que la destrucción no es una etapa última sino solo un camino a una nueva reconstrucción (con los elementos presentes en la destrucción más otros nuevos provenientes de la realidad en relación) y así a una superación. Superación que para nada conlleva o implica necesariamente un avance o un nuevo peldaño en una escala graduada de evolución en términos de lo peor a lo mejor, sino en tanto resolución de esa destrucción previa que se recompone de manera inmediata. La vida, la existencia es así destrucción/construcción y superación permanente. La contradicción reaparece una y otra vez en la existencia y es vencida, superada. Así, este tercer término de la síntesis superadora representa una identidad renovada que recupera su libertad en un nuevo estado de enriquecimiento.

El principio de contradicción, representa justamente aquello que nos permite ir más allá de la dicotomía y el dualismo sujeto-objeto, que tanto obnubiló a toda la historia de la filosofía y por lo tanto del pensamiento occidental. *“Prima filosofía y dualismo son inseparables... El esquema kantiano se equivoca cuando sitúa en dos orillas incommunicables a sujeto y objeto; éstos se compenetran y tal es la razón de que la degradación de la cosa a una abstracción caótica afecte también a la fuerza que debe configurarla. El dominico que ejerce el sujeto se convierte a su vez en dominio sobre él, la furia hegeliana de la desaparición persigue a ambos”* (Adorno, 2002: 130). Tanto es así que el sujeto que domina la realidad solo es en tanto cumpla su supremacía, para de esta manera poder constituirse en una entidad autónoma y creerse, de este modo, como la potencia que nulifica la realidad concreta a partir del principio de identidad en la subjetividad. Así es como lo plantean las concepciones hoy en día dominante sobre la conflictividad en particular y sobre las relaciones sociales en general (individualismo metodológico y subjetivismo ontológico). El sujeto es lo primero de manera unilateral y en su derredor gira toda la realidad. *“Si se anula, en cambio, la pretensión del sujeto de ser lo primero –y no otra cosa inspira a escondidas la ontología-, entonces tampoco dura la doble subordinación de lo que en el esquema de la filosofía tradicional es secundario. El desdén con qué ésta le trató era el reverso de una trivialidad: que todo ente toma el color del que lo mira, de su grupo o especie”* (Adorno, 2002: 131). No es otra la pretensión de las miradas subjetivistas de la conflictividad que se paran casi exclusivamente en la interpretación que hace el sujeto del fenómeno, importando así también solo aquello contingente en lo cual él se ve envuelto, como si la historia no fuera más que la contemporaneidad de múltiples fragmentos de realidad. Es entonces que la realidad se empequeñece, como si fuera mirada a partir de un primerísimo primer plano que excluye todo aquello múltiple que se podría visualizar en el plano general y que necesariamente conforma y especifica, de manera amplia y compleja, al área selectivamente encuadrada.

La vida es la dialéctica entre el plano general y el primerísimo primer plano. Este último, solo es un recorte que hace el observador de una realidad claramente extendida más allá de la hendidura con que implica mirar desde una distancia focal tan extrema. *“La metafísica occidental fue, si se exceptúa a los hebreos, una metafísica a través de una ranura. La divinización del sujeto -de suyo un mero factor limitado- fue castigada con la reclusión eterna en su yo. Como a través de las troneras de una torre, el sujeto mira a un cielo negro, en el que sale la estrella de la idea o del ser. Pero precisamente el muro que le rodea da a todo lo que conjura la sombra de lo cosificado, y es en vano la rebelión de la filosofía objetiva. Cualquiera que sea en cada caso el contenido empírico de la palabra ser, sólo es posible expresarlo con los contornos del ente y no con la alergia a ellos. De otro modo el contenido de la filosofía se convierte en el resultado miserable de un proceso de substracción, como lo fue antaño la certeza cartesiana del sujeto, de la sustancia pensante. Es imposible mirar afuera. Lo que estaría al otro lado no puede aparecer más que en los materiales y categorías interiores.”* (Adorno, 2002: 131). Descubrir, observar, analizar y pensar la realidad a partir de una ranura nos lleva, no solo a un recorte arbitrario sino también a posicionarnos solo desde un único ángulo de percepción que nos presenta al objeto en tanto reducido sobre sí mismo, siendo siempre idéntico a sí mismo. A la corta o la larga, terminaremos en una aporía, en una paradoja o dificultad lógica insuperable, que ni siquiera podrá ser percatada a menos que nos situemos por fuera de la torre. Pero también esa versión dominante del marxismo que reduce conflicto a clase obrera y realidad a producción material, desconociendo así la rica gama de contradicciones existentes, cae, por lo primero en la reducción que implica someter la realidad a la mirada del único sujeto con prevalencia histórica (que es muy diferente a considerarlo como sujeto “eje” determinado por la modalidad dialéctica de un específico momento histórico). El “obrerismo epistemológico” entonces, a pesar de partir de un punto de contradicción, significa, sin embargo, otra manera de rehuir de la perspectiva dialéctica de la contradicción en la totalidad y la no identidad sujeto-objeto.

Se hace imprescindible entonces abrir la distancia focal y superar el principio de identidad sujeto-objeto del idealismo (y del marxismo vulgar) a partir del cual el objeto no es mucho más que aquello que se representa el sujeto. Debemos resignificar el principio de identidad a partir de la lógica dialéctica, transformando el acto de mirar de forma estrecha, en un movimiento complejo de examinación y apreciación de la dinámica existente. Los términos de este proceso dialéctico implican, como se dijo, permitir primero para incorporar después el principio de contradicción que nos permite comprender al ente ya no más como una única e inamovible caracterización. Por el contrario, se concibe al ente como siendo el mismo en tanto existencia determinada

y estructura inteligible, para al unísono ser también otra cosa, por cuanto es nudo y centro de relaciones. Relaciones que Hegel ponía en el centro de la escena; *“Hegel establece que la substancia no es más que el conjunto de las relaciones y la esencia, la totalidad de las manifestaciones y fenómenos”* (Lefebvre y Guterman, 1964: 41). La cosa, el fenómeno, es por lo tanto una identidad relacionada y en transformación. *“A es A, pero al mismo tiempo que es A es también B. La fórmula `A es B` expresa una de las relaciones, uno de los atributos y una de las `propiedades` de A. Así es que el término A es una totalidad (determinada actualmente y sin embargo infinita, móvil y abierta) de propiedades B, C, etcétera, cada una de las cuales es una acción recíproca de A con los objetos, en número infinito, que están sumergidos en la interdependencia universal”* (Lefebvre y Guterman, 1964: 41).

Ahora, tal la continuación de la argumentación, el principio de contradicción no puede ser solo un atributo de la idea, del pensamiento. La contradicción es parte de la existencia toda, y es así que la materialidad de lo objetivamente dado, rescata antes que nada una posición que nos pone en una perspectiva relativamente superior frente al idealismo a secas. Igualmente, nunca tendremos que perder de vista que tanto idealidad como materialidad en tanto dimensiones separadas, no definen bajo ningún punto de vista a la dialéctica. Pero si es importante reconocer que una perspectiva que toma a la materialidad como una existencia en sí misma y no como una representación del sujeto, se constituye frente al idealismo simple como una opción potencial desde donde partir para permitirnos rescatar la unidad de los contrarios. Esto implica, por tanto, no caer o acabarse en la interpretación sesgadamente conceptual de la realidad, por cuanto esta es antes que nada conflictualidad de una relación viva. Es un enfrentamiento, un choque de relaciones y posiciones en la cual los contrarios, -que podemos condensar heurísticamente en tanto materialidad e idealidad- se producen, reproducen y mantienen el uno al otro en el proceso mismo del enfrentamiento, de la lucha, hasta su resolución en un nuevo momento de superación. Cabe ahora introducir el problema del materialismo asociado a la dialéctica como forma de distanciarlo del idealismo. Se lo reconoce a Plejanov (1891, 1928) -con algún antecedente en la introducción al Anti-Dühring de Engels quien lo menciona sin demasiadas precisiones conceptuales- como el acuñador del concepto. Anclar dialéctica a materialismo para diferenciarla del idealismo conlleva sin lugar a dudas ciertos dilemas. En la propia definición de dialéctica, tal todo lo desarrollado más arriba, está implicado el considerar la relación entre lo material y el mundo de las ideas. Es que no se trata de reemplazar una unicidad de mirada por otra. Si la supremacía del sujeto y la interpretación nos imponen una perspectiva sesgada y unilateral; la primacía del objeto, de lo material, de lo objetivamente existente representa también una perspecti-

va equivalente, aunque opuesta a la primera. Si bien no podemos admitir al objeto como simple representación del sujeto, tampoco podemos considerar al sujeto y sus ideas como una simple expresión directa de la materialidad objetiva. Milcíades Peña lo expresaba claramente, *“Enfoquemos ahora el tema del materialismo. ‘El materialismo inteligente -dice Lenin- se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio’. Esto es así porque el marxismo tomó como elemento esencial la actividad creadora del hombre -que es el tema en el que ha insistido el idealismo- y rechaza absolutamente la concepción del hombre como mero ente totalmente producido por circunstancias externas, que es lo que cree el materialismo vulgar”* (Peña, 1958: 62)

Si la dialéctica implica la contradicción y la negación de la negación, entonces todo rescate de la dialéctica implicará la consideración tanto del sujeto y del objeto, de lo material y lo ideal en un juego de relaciones dialécticas. Pero el marxismo, lamentablemente, ha dado infinitas muestras de un materialismo que se despojó incluso de cualquier atributo dialéctico, acercándose así al mismísimo materialismo simple, tan criticado por Marx y Engels, asentado en conceptos mecánicos. Las críticas a este Marxismo vulgar (tal el apelativo acuñado por Lukacs) indican a las claras el riesgo permanente en el que puede caerse cuando la argumentación se simplifica. Son clásicas las críticas desde la *“filosofía de la praxis”* de Antonio Gramsci, así como de los trabajos de Karl Korsch (1971) y el mencionado Georg Lukacs (1923) al materialismo vulgar y mecanicista tanto de la II como III internacional así como del stalinismo²⁰. Posteriormente Jean Paul Sartre profundiza la idea, asociando muy acertadamente la concepción vulgar del marxismo, al burocratismo de las organizaciones políticas. *“Lo que ha constituido la fuerza y la riqueza del marxismo es el hecho de que ha sido el intento más radical de clarificar el proceso histórico en su totalidad. Durante los últimos veinte años, por el contrario, su sombra ha oscurecido la historia; eso es porque ha dejado de vivir con la historia y porque intenta, a través de un conservadurismo burocrático, reducir el cambio a la identidad”* (Sartre, 1960: 13). Es que anteponer a la crítica dialéctica la sustantivización materialista por sí solo, al mismo tiempo que marca una diferenciación con el sesgo idealista previo, tiende a anclarlo a su opuesto, limitando en consecuencia, el movimiento propio de toda contradicción dialéctica. En el presente, a pesar de la profunda crisis del marxismo y de todo

20. *“La teoría del materialismo histórico: un manual de sociología popular”* de Nicolai Bujarin en los inicios del siglo XX y en plena época de la revolución europea, así como *“Los conceptos elementales del materialismo histórico”* de Marta Harnecker en la revuelta América Latina de los años setenta quizás sean las obras más emblemáticas del vulgar marxismo mecanicista, y como tales no puedo dejar de mencionarlas en cuanto a su anti-tética posición respecto a cualquier perspectiva dialéctica.

ideario socialista, esta condición palurda sigue vigente, al continuar impregnando buena parte de su producción intelectual y política. Ni siquiera la mencionada crisis parece haber puesto sobre aviso respecto a la vulgaridad de los planteos sin dialéctica.

Pero se entiende que en aquella puja histórico con el idealismo (que era sinónimo de legitimación del statu quo con la burguesía como clase victoriosa), el áncora materialista marcará una necesaria y fuerte posición diferencial que trastocará y dará vuelta de cabeza la interpretación del mundo. Sin embargo, y si bien uno encuentra en Marx que la concepción nodal de sus escritos trasluce una profunda y compleja explicación dialéctica, no puede al mismo tiempo, dejar de llamar la atención por toda una abundante serie de pasajes en donde la priorización del materialismo en la disputa con el idealismo, deja un tanto relegada a la dialéctica. Por ejemplo, en la *Ideología Alemana*, escrita junto a Engels, dedican el primer capítulo a la "Oposición entre las concepciones materialista e idealista" en una diáfana argumentación de concepciones opuestas que solo se expresan a través de su contraposición sin más mediación que la propia antinomia. *"Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que, naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la interdependencia entre estos diversos aspectos). Esta concepción, a diferencia de la idealista, no busca una categoría en cada período, sino que se mantiene siempre sobre el terreno histórico real, no explica la práctica partiendo de la idea, sino explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por lo cual llega, consecuentemente, a la conclusión de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones», etc, sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución".* La noción de emergencia de la idea respecto de las relaciones materiales es nítida, la ideología, la filosofía y la religión son, no mucho más que una consecuencia "simple y directa" del proceso real de la producción. Es así, que ningún cambio entonces devendrá de la crítica espiritual sino solo de la transformación de las relaciones sociales emanadas del mundo de la

producción. Lo que no está claro, al aparecer como no considerado, es como sería el proceso dialéctico por el cual la dimensión ideográfica y simbólica actuaría sobre el mundo de la producción introduciendo variantes y hasta incluso condicionamientos. Y lo que tampoco está claro es como los sujetos particulares intervienen, salvo como piezas determinadas, en un tablero de procesos colectivos. Aunque si queda claro el papel de la historia y como las generaciones de humanos van transmitiendo sus circunstancias de vida, tirando así muy certeramente por tierra aquellas concepciones individualistas, tan presentes hoy en día, que argumentan a favor de que cada sujeto individual posee las llaves de sus destino. Pero otra vez, esta transmisión histórica se refiere, si no absolutamente pero si fundamentalmente al plano de las relaciones materiales, dejando sin resolver, o en el peor de los casos como un simple colofón, el papel del sujeto y lo cultural. *“Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una actitud históricamente creada de los hombres hacia la naturaleza y de los unos hacia los otros, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”* (Marx y Engels, 1988:37).

Pero hoy en día y luego de más de 150 años de discusión y a la luz de los rotundos fracasos políticos, ya viene siendo hora de poner un poco más de luz y avanzar en una posición verdaderamente crítico-dialéctica, que asuma sus principios a lo largo de todo su camino explicativo-interpretativo. Esto, necesariamente implica dejar de lado una dicotomía tosca entre idealismo y materialismo, en pos de un tiempo de emergencia de una crítica dialéctica profunda como herramienta de aprehensión de la realidad compleja y contradictoria, al mismo tiempo que como reconocimiento del carácter dialéctico de la propia existencia. Esto se hace necesario, dado lo alambicado que han demostrado ser los múltiples procesos, tanto estructurales como subjetivos, a partir de los cuales se instalan, tanto en las configuraciones sociales como en las individualidades, los mecanismos de dominación, explotación y alienación.

Para esto, antes que nada hay que partir de precisiones respecto al accionar del sujeto en relación a los objetos en un entramado dialéctico, en el cual todo sujeto humano se dispone dialécticamente a interpelar subjetivamente y ser interpelado socialmente, a conocer y actuar la realidad como ente relacional, para que esto a su vez repercuta en su percepción y a partir de aquí y por medio del proceso de contradicción tener la posibilidad de replantear

o no su actitud. La realidad no es aquello estructurado en lo que el accionar humano queda definido por el sistema, sino que a partir de la praxis el sujeto se sitúa y vuelve a situar en el armazón social, en principio frente a la forma aparente en que esta realidad siempre se presenta. Y es aquí en donde la dialéctica interviene dado que nos permite trascender al fenómeno a partir de traspasar la formas inmediatas, lo cual necesariamente implica romper no solo con el concepto de identidad sujeto-objeto sino además dejar de lado toda interpretación que asocia simplemente apariencia (pseudoconcreción) con la realidad, cayendo así en el principio de que cada cosa es igual a sí misma y distinta de la otra, gestándose entonces un mundo de realidades estancadas. El ya citado Karel Kosik, nos ilumina muy certeramente sobre estos aspectos cuando de manera minuciosa nos enfoca el problema del sujeto cognoscente y actuante al comenzar afirmando que *“La dialéctica trata de la “cosa misma”. Pero la “cosa misma” no se manifieste inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo. Por esta razón, el pensamiento dialéctico distingue entre representación y concepto de las cosas, y por ello entiende no sólo dos formas y grados de conocimiento de la realidad, sino dos cualidades de la praxis humana. La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica —cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él—; se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad. En la relación práctico-utilitaria con las cosas, en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla, el individuo “en situación” se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema correlativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad”* (Kosik, 1967: 25). Es este aspecto fenoménico, que Kosik define como el mundo de la pseudoconcreción el que debe ser superado dialécticamente, por cuanto como se dijo, la dialéctica trata de la cosa misma y no de su apariencia que es solo su faceta más evidente que surge como resultado espontáneo de la práctica cotidiana. De esta manera es como se reproducen espontáneamente en el pensar y obrar corriente y habitual, estando así más cerca del conocimiento sensible. Pero un conocimiento dialéctico debe necesariamente trascender esta capa de inmediatez y ver más allá de aquello que

se nos presenta como fenómeno. Es así por ejemplo, que quedarse entonces solo con las manifestaciones últimas de la conflictividad, fenoménicamente representadas bajo la forma de movimientos sociales por un lado, o clase obrera por otro, sería una aproximación poco inquisitiva sobre la realidad, de la cual nos estamos olvidando sus manifestaciones, entramados y raíces más profundas que conectan con el devenir de la totalidad. Fenómeno y totalidad existen y son reales, así como existe cada movimiento social individualizado y las diversas manifestaciones de la clase obrera, pero siempre como componentes actuantes en una sociedad asentada sobre antagonismos, en la cual tanto el movimiento social como la clase obrera están insertos como sujetos colectivos originantes y consecuentes, y nunca como ingredientes autónomos y autosuficientes.

Quedarse entonces con la forma fenoménica, sería reducir la realidad a lo simplemente aparente, abonando de esta manera, todo el perfil teórico contemporáneamente dominante, que critica el pensar dialéctico como un pensamiento a priori que lo restringe solo a *“totalidades inteligibles, constituidas en torno a leyes conceptualmente explicitables”* (Laclau y Mouffe, 1987:11). Como consecuencia, este supuesto *“apriorismo”* es reemplazado por las manifestaciones visibles, superficiales en donde el discurso ocupa la nueva determinación fundante, y las luchas y fuerzas en conflicto se identifican nada más que con aquello que los sujetos dicen de sí mismos. Esto no es más que volver a caer en la lógica especulativa que presta atención a lo usual, a lo corriente y contingente como la manifestación suficiente de la realidad. *“En la lógica especulativa se contiene la mera lógica del entendimiento y ésta se puede construir igualmente desde aquélla; para ello no se requiere otra cosa que omitir lo dialéctico y racional; de esta manera [la lógica especulativa] se convierte en la lógica usual, una historia [o enumeración] de varias determinaciones del pensamiento colocadas juntas y que en su finitud valen como algo infinito”* (Hegel, 2005:184).

Para ponerlo en términos contemporáneos, es la práctica fetichizada aquella entonces que se hace necesario desvelar en su apariencia, entendiendo al fenómeno como lo emergente, componente esencial y nunca olvidable de la cosa misma, pero sin de ninguna manera acabar por sí sola siendo la cosa misma. *“La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas petrificadas, en la conciencia del sujeto”* (Kosik, 1967: 32). En entonces, a través de la dialéctica como puede salvarse este atolladero de la imaginaria anclada en las explicaciones que solo rescatan lo contingente *“sinonimizándolo”* con lo real, cual ilusión apasionada de lo fáctico como única expresión. *“La dialéctica, es el pensamiento crítico que quiere comprender la “cosa misma”, y se pregunta siste-*

máticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. Es, pues, lo opuesto a la sistematización doctrinaria o a la romantización de las representaciones comunes. El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe destruir la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real” (op. cit: 32). No está demás volver a recalcar que el mundo de lo aparente no es negado bajo ningún punto de vista, sino que el problema es dotarlo no solo de autonomía, sino, algo más grave todavía, es considerarlo como todo aquello que existe y que acaba en sí mismo toda referencia a la realidad. La autonomía de los fenómenos contingentes, considerados con total independencia y despreciando toda otra concatenación, es aquello que debe ser sobrepuesto, para poder rebasar toda explicación unitaria y unidimensional de la existencia, ya sea que ésta esté fondeada en lo económico, lo político, lo organizativo, lo identitario o lo discursivo (que en el plano de la conflictividad se expresa en un gradiente de reduccionismos que va, por un lado desde el obrerismo epistemológico del marxismo vulgar y dominante, hasta el ensueño del accionismo colectivo del individualismo metodológico). Es por esto que Kosik se afirma contra el proceso de la pseudoconcreción no por su existencia en sí, sino por su absolutización en tanto explicación única de la realidad. “Pero lo que confiere a estos fenómenos el carácter de la pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta. La destrucción de la pseudoconcreción, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado” (op. cit:33).

Dialéctica es entonces auscultar siempre e indefectiblemente aquello más allá de lo aparente, de manera de no quedar engarzado en la simple descripción de lo dado prima facie, tendencia que hoy en día lamentablemente sumerge buena parte del desarrollo intelectual y muy especialmente el análisis de la conflictividad escindida entre aquellos empeñados en observar solo a la clase social (entendida solo en su manifestación obrera) o aquellos otros en examinar, por el contrario todo aquello que aparecería como “no clase” y que sintetizan bajo la noción de “movimiento social”.

Capítulo 4

La conflictividad en perspectiva histórica: la modernidad en movimiento

“Nada es tan desalentador como un esclavo satisfecho”
Ricardo Flores Magón, 1920, Cartas desde la cárcel

La modernidad nace al fulgor de las revueltas y las revoluciones. La revolución inglesa primero, pero más contundentemente la revolución francesa después, fueron los hitos del cambio entre edad media y modernidad, sumadas a la llamada “revolución” industrial obviamente, sin la cual no podría entenderse ninguna de las dos primeras y mucho menos la modernidad en sí misma. Y la modernidad es fundamental entenderla, entre otras cosas, en términos de un mundo que comienza a dejar atrás su conformación como una serie de civilizaciones en disputa eterna entre sí, para llegar a convertirse en una única civilización que va conquistando el planeta y arrasando con cuanta cultura se le anteponga.

Es así que la historia de la modernidad, y por lo tanto de la “sociedad moderna”, es a su vez la historia dinámica y en permanente ebullición de los sujetos individuales y colectivos, de los saberes y sentires. *“Ser modernos es encontrarnos en un medio ambiente que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo, y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, lo que sabemos, lo que somos”* (Berman, 1985). Porque la modernidad es también una sucesión constante de procesos de movilización subjetiva y social, de antagonismo de clase y fracciones de clase, etnias y pueblos, modelos de desarrollo, identidades socioculturales, géneros, posicionamientos político-filosóficos, etc.; todos encarnados en modelos diversos de sujetos y también en colectivos sociales diferentes que a su vez, muchas veces se superponen y entremezclan en términos de sus anclajes en relación a sus posiciones estructurales, prácticas, pensares y sentires²¹. La modernidad nace o se expresa

21. Un muy interesante análisis de la modernidad en términos de las relaciones entre política, capital y mercado puede verse en el texto de Jacques Bidet (1993); sobre los parámetros de la cultura material y la construcción del confort ver el excelente texto de Tomas Maldonado (1987); sobre la sociología de la organización, libertad y disciplina

material, política, cultural e ideológicamente a partir de procesos de movilización y cambio propios, aunque también algunos que permanecen resignificados desde el pasado. Es en el Renacimiento y su nueva lectura Humanista de la vida y la existencia cuando se comienza a dar forma a la modernidad, y cuando precisamente se renuevan los antagonismos y se fundan aquellos claves hasta el presente. Y será también a partir de ese momento que el nuevo modo de organización y de existencia de lo humano comienza también a expandirse al resto del mundo a través de distintos procesos de ocupación, colonización y dominación, que generan dialécticamente nuevos procesos de conflicto y movilización. Conflictividad de aquello que va muriendo, para ir dando paso a la nueva época y a las conflictividades que implica el enfrentamiento de esta nueva configuración respecto al resto de las culturas y civilizaciones, para intentar sobreponerse a ellas. Ambos procesos dan como victorioso al canon moderno, pero nunca exento, sino por el contrario plagado de antagonismos fundantes y conflictividades emergentes, los cuales comparecen hasta el presente.

4.1 Modernidad, capitalismo y conflictividad

Los procesos de conflicto y de movilización social son así parte inherente del desenvolvimiento particular de la modernidad, son producto y productores de la modernidad, moldeándola, y son la expresión de las cambiantes condiciones, estructuras, sujetos y procesos del así llamado “progreso moderno”. Los procesos de industrialización, urbanización, acumulación capitalista y también el más focalizado temporalmente desarrollo socialista son el entramado dialéctico en el cual se constituyen la conflictividad, y en la cual las clases y los movimientos sociales interaccionan conformándose y conformándola. El nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales va de la mano también con el análisis de los procesos de progreso y emergencia de las estructuras y acciones modernas así como de los conflictos y la movilización social. Tanto los padres fundadores de la sociología, y sus continuadores, así como desde la economía y la ciencia política, tuvieron en el cambio y desarrollo, el conflicto y la movilización social algunos de los ejes fundantes de su problemática. Es más, la ciencia social moderna se funda con el objetivo de, en parte, legitimar y justificar intelectualmente la emergencia de la modernidad a través del cambio, la movilización social y la relación orden/conflicto. Los

moderna ver a Peter Wagner (1997); sobre la discusión de la historia en la modernidad y su supuesto fin ver el libro de Perry Anderson (1996); y sobre una hermenéutica del derrotero filosófico, cultural y literario de la modernidad, el muy bello trabajo de Vincenzo Vitiello (1998).

“pioneros” de las ciencias sociales modernas harán de su posicionamiento frente a la sociedad moderna emergente un eje fundamental de su explicación. Mientras Saint-Simon, Comte, Durkheim y Weber “festejarán” a la nueva sociedad capitalista, industrial, urbana y racional (con fuertes matices y hasta críticas puntuales y parciales a su desarrollo) circunscribiendo los procesos de conflicto y resaltando la libertad individual, la desigualdad competitiva y el orden de sustentación de la sociedad emergente; Tonnies en cambio, presentará una explicación que añora los valores perdidos de la comunidad medieval. Marx será, el pensador más claramente “hiper-moderno” al resaltar los progresos implícitos que acompañan la emergencia de la sociedad capitalista, definiéndola a partir del antagonismo y la contradicción estructural, pero criticándola a su vez radicalmente para promover su avance, cambio y reemplazo por una sociedad socialista. En esta entrarían en plena vigencia los valores modernos –no capitalistas-liberales- de libertad –no individualista sino del hombre en comunidad- y enfatizando fuertemente los de igualdad, por cuanto desaparecería la explotación entre clases, dado que dejarían de existir las propias clases sociales.

Cambio y transformación constituyen entonces trazados fundamentales de la aceleración de la nueva época, y los rasgos fundamentales de la contradicción que implicará la contraposición de fuerzas entre el antiguo régimen que resistirá a morir y la modernidad que pujará por aparecer. En lo económico, estigmas y condiciones históricas se potenciaron y extendieron hasta lograr el triunfo absoluto de un mecanismo de intercambio económico presente desde antiguo pero nunca de forma predominante. Así, el mercado, que se constituye a partir del principio excluyente del valor de cambio, domina hasta tal punto el modo de producción capitalista, que la esfera de la producción y el intercambio de mercancías termina invadiendo el espacio de la vieja economía doméstica y destruyendo los ámbitos preindustriales y agrarios de las economías naturales, creando un imaginario social de paz en competencia, que de todas formas y de manera recurrente se vería perturbado no solo por la conflictividad capital-trabajo, sino que al mismo tiempo se genera necesariamente una tensión, y hasta una contradicción rural-urbana, por cuanto la forma moderna por antonomasia de la producción económica, es decir la industria, deberá situarse en la ciudad por ser el ámbito donde podrá constituir tanto el mercado de producción y consumo así como el de fuerza de trabajo. A esto debemos sumar las contradicciones y antagonismos siempre presentes en cualquier época, como aquellos dados por los conflictos intraclase además de los conflictos internacionales por la hegemonía.

Surge una sociedad “artificial” predominantemente urbana frente la sociedad tradicional “natural” de base rural. Y a partir de este momento se comien-

za a construir la máxima liberal de las virtudes “invisibles” del mercado, queriendo decir que la economía de mercado funciona sola sin la necesidad de la intervención estatal. Así la creencia moderna no se hará nunca cargo de la contradicción eternamente presente entre estado y mercado, por cuanto el segundo necesita del primero pero al mismo tiempo lucha permanentemente por liberarse de él (las disputas entre liberalismo y socialdemocracia muestran en el terreno político con claridad esta contradicción). Este proceso de expansión del mercado llevó entonces a la universalización de la forma mercancía, la conversión en bien económico a casi cualquier cosa (condición que fue creciendo con el tiempo hasta el presente), incluyendo obviamente los principales factores de producción -trabajo, tierra, dinero- mediante la asignación del precio correspondiente -salario, renta e interés-. El ser humano, a partir de su expresión en tanto fuerza de trabajo, y la naturaleza a partir de su expresión en tanto recurso natural, son así subsumidos bajo la forma mercancía, transformándose en no mucho más que bienes transables. La mercancía pasará a ser el nuevo clivaje en donde se “apaciguarán” todas las contradicciones y antagonismo que permanecerán latentes bajo la fachada de bien para la satisfacción de necesidades. De esta forma, para que el imaginario de este mercado autorregulado cuaje en forma de discurso ideológico contenedor, dicho mercado tenía que colonizar previamente todas las esferas de la vida social. Tenía que des-socializar la economía y mercantilizar la sociedad. Lograr que los sujetos, atomizados ahora vía la mercancía y bajo la doctrina del individualismo, se constituyeran en sus relaciones sociales como agentes económicos. Esto se logra, haciendo que las principales motivaciones concitadas en la vida social fueran las del beneficio privado y el interés particular; pero nunca las motivaciones más político-sociales, del altruismo, la solidaridad o el compromiso con el bien público, a las que había que expulsar de la nueva sociedad burguesa, para que no estorbaran la “correcta” marcha de la economía.

Estas premisas de la sociedad moderna de mercado pueden resumirse en la concepción utilitarista de la sociedad en tanto imperio “ideologizado” del individualismo y la justificación de la democracia representativa a través de la máxima felicidad para el mayor número posible de individuos (esto implica que no es para todos y más aún, ni siquiera para la mayoría) como supuestos fundantes del mercado. Las bases de esta encarnadura liberal las sentaron John Locke (con su *Primer y Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de 1689) y Adam Smith (con su *La riqueza de las naciones*, de 1776), presentadas como liberación de la flagrante desigualdad entre los humanos que establecía el teocrático medioevo. Esta liberación, también implicaba la legitimación claramente humana tanto de la economía como del gobierno, echando así definitivamente por tierra la tiranía de la religión. Tocqueville (1985) se en-

cargará de refinar el concepto de democracia sustentado en el individualismo político y antes Benjamin Constant definiendo claramente la "...libertad de los modernos" (1819) en tanto libre ejercicio de la libertad de cada uno en una sociedad de reglas civiles (de un egoísmo sí, pero nunca de grado extremo, insalvable)²². Pero inmediatamente estas tendencias liberadoras se constituyeron en la primacía de un nuevo principio, que al estar asentado solamente en una equivalencia teórica de oportunidades, trajeron nuevos males de desigualdad entre los hombres. El individualismo *avant la lettre* de los primeros modernos como intento liberador, se vuelve rápidamente en la noción de vida privada, como aquella barajada por el individuo libre y que será significado y sentido de la vida moderna casi en su totalidad. Me refiero a la clara expresión del individualismo, en la cual el individuo no debe tener ninguna presión para participar de la vida política de la comunidad, es decir que debe dedicarse básicamente a su vida privada, la cual está regida por la doctrina de la libertad de empresa y de la propiedad privada, y solo secundariamente involucrarse en la vida comunitaria y social de la cual indefectiblemente formará parte.

El liberalismo histórico se compone de individualismo + libertad económica + desigualdad material y de intereses + competencia, que se expresa materialmente en la noción de mercado²³. Vale la aclaración de que la importancia de la desigualdad deviene al presuponer la existencia de diferencias irreconciliables entre los hombres que hacen que cada uno busque su propio e individual interés, es por esto que para el liberalismo, la igualdad en todos los planos ni es posible, ni es deseable. Las teorías actualmente dominantes sobre la acción colectiva y los movimientos sociales contemporáneos, se asientan justamente en explicar la conflictividad en base a estos intereses individuales diferentes, que cuando se encuentran en oposición generan un conflicto. Para que este modelo funcione, hizo falta, sin embargo, la emergencia de un Estado-Nación, basado en criterios racionales, que defendiera

22. La cita textual es la siguiente: "Es el derecho de no estar sometido sino a las leyes, no poder ser detenido, ni preso, ni muerto, ni maltratado de manera alguna por el efecto de la voluntad arbitraria de uno o de muchos individuos: es el derecho de decir su opinión, de escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aún de abusar si se quiere, de ir y venir a cualquier parte sin necesidad de obtener permiso, ni de dar cuenta a nadie de sus motivos o sus pasos: es el derecho de reunirse con otros individuos, sea para deliberar sobre sus intereses, sea para llenar los días o las horas de la manera más conforme a sus inclinaciones y caprichos: es, en fin, para todos el derecho de influir o en la administración del gobierno, o en el nombramiento de algunos o de todos los funcionarios, sea por representaciones, por peticiones o por consultas, que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración".

23. Un muy interesante análisis de las complejas relaciones entre mercado y capital puede verse en el texto de Jacques Bidet (1993), sobre los parámetros.

los intereses en pugna de las nuevas clases burguesas emergentes en contra de los 1000 años de feudalismo con dominio absoluto de la nobleza y la religión²⁴. Este Estado-Nación que tiene sus inicios en el absolutismo de finales del medioevo, surge como una estructura con vital e importante fortaleza, necesarias para imponer el nuevo orden ligado a la modernidad. Es interesante acotar aquí, que la Revolución Francesa constituye sin dudas un punto de inflexión, pues logró difundir ampliamente la creencia de que los cambios políticos son algo normal y no excepcional y que la soberanía de los estados reside no en un soberano dictador, sino en el pueblo como un todo. De aquí la idea moderna de Nación y la importancia de la política como proceso en donde se construye el modelo de sociedad. Está claro que esta noción de Estado-Nación al apelar a la comunidad, entra en tensión y hasta contradicción, como decía, con la noción básica de individualismo fundante de la modernidad. A partir de esta tensión es que se labrará una contradicción político-social característica y que, en tanto promotora de conflictividad, se mantendrá vigente hasta el presente. Es así, que al ir consolidándose las ideas liberales, herederas directas tanto del iusnaturalismo como de la ilustración, el Estado fuerte (y la política como proceso de cambio, necesarios para el cambio revolucionario desde el medioevo a la modernidad) comienzan a ser cuestionados, dado que limitaba precisamente el libre juego de los componentes del mercado (y su estabilidad), naciendo así la clásica premisa liberal de un Estado mínimo, pero nunca ausente, por cuanto seguía siendo necesario para imponer y regular el nuevo modelo.

Los valores de solidaridad y altruismo en cambio, serán tomados por las corrientes político-ideológicas que se desarrollarán para contrarrestar al liberalismo y conducir a la modernidad por caminos diferentes. El anarquismo y el socialismo perdurarán hasta nuestros días bajo estas premisas, influenciando también diversas variantes de pensamientos ecologistas de las últimas décadas, el feminismo crítico de los años '60 y '70, y el pacifismo de los años '80. Mientras en el liberalismo, el conflicto de intereses trasmutado en competencia promovería el progreso y el desarrollo entre los hombres, en el pensamiento socialista en cambio, el conflicto se asienta en la explotación de una clase por sobre la otra, y hasta que no desaparezcan estas el conflicto en tanto explotación seguirá existiendo. Dentro del esquema liberal la conflictividad obviamente es contemplada, generándose cuando el egoísmo, y los derechos de desigualdad adquiridos, se exacerban y desbocan, alterando así una competencia que debe desarrollarse en un clima de "paz civilizada". Por otro lado,

24. Sobre este punto, tratado en extenso, vale remitirse a los ya clásicos trabajos de Eric Hobsbawm (1991); y de Michael Mann (1997), y más concretamente sobre el poder de la burguesía al reconocido libro de Roger Bartra (1978).

vale también aclarar que los diversos fracasos de las experiencias socialistas en la práctica, no invalidan las premisas elementales sobre las que se este se sustenta, pero si marcan la dificultad que tienen estas para construir una nueva realidad que supere el individualismo competitivo de la modernidad.

Pero es sin duda la mercantilización del factor trabajo la transformación decisiva, porque sin mercado de trabajo no hay capitalismo, generando al mismo tiempo un ámbito particular para una de las conflictividades básicas de la modernidad. El capitalismo necesitaba de un proletariado industrial independiente, de una fuerza de trabajo que pudiera comprarse y venderse a su precio de mercado, que era nada más que el precio de reproducción de la propia fuerza de trabajo. Y esta mercantilización del trabajo no se produjo sin arrastrar tras de sí una serie de consecuencias sociales que marcaron el nacimiento de la clase obrera, que osciló entre el sometimiento, la complicidad, la rebelión y hasta la revolución anticapitalista. Esta cuestión social estuvo marcada por una gran paradoja, la del pauperismo en medio de la abundancia material y el crecimiento económico (paradoja que está presente hasta la actualidad, a pesar de las diferencias y variantes). Pero en conjunción con esta definición económica, existió también la confianza en la perfectibilidad social y en el progreso, es decir, que junto a la pauperización, se desarrolló también un cierto espíritu favorable a la utopía y a la reforma social que mejoró largamente varios indicadores de nivel y expectativa de vida, llegando a generarse incluso una especie de “ingeniería social”. Es que el surgimiento del capitalismo se produce en paralelo al desarrollo del positivismo, corpus de pensamiento que hace del progreso (material fundamentalmente) su leitmotiv primario. En efecto, el pensamiento social del XIX está imbuido también de reformismo y de reorganización social, desde el socialismo utópico hasta el utilitarismo, desde los *Villages of Union* de Owen o los *falansterios* de Fourier, hasta el *panóptico* y las *Industry Houses* de Bentham.

Y es este proceso moderno de desarrollo quien determinó, aunque contradictoriamente, la naturaleza del Estado contemporáneo, inscrita en una tendencia creciente, en sus inicios, de participación del sistema de poder estatal en los procesos que permitan el crecimiento económico de la sociedad. A pesar del discurso extremo liberal contra la intervención estatal en la economía, el Estado moderno y el desarrollo capitalista se dieron, y se siguen dando, en base a una mayor interpenetración entre los aparatos estatales y el desarrollo productivo. Cabe agregar que los tres componentes básicos gracias a la conjunción de los cuales se han ido creando y desarrollando los Estados, como población, territorio y poder institucionalizado, generan con su interacción, a partir de la acción promotora del último, el proceso de transformación característico de la modernidad.

Este Estado capitalista contemporáneo se encuentra guiado según Offe

(1990) por cuatro condiciones funcionales (aclaro, en tanto modelo ideal): 1) Producción privada. La propiedad, tanto de fuerza laboral como de capital es privada. Por lo tanto, las decisiones privadas son las que determinan el uso concreto de los medios de producción. 2) Restricciones tributarias. Los recursos materiales necesarios al funcionamiento del poder político se obtienen por medio de impuestos, lo que determina una dependencia del Estado capitalista hacia el volumen de acumulación privado. 3) Acumulación. Así, el poder político se halla básicamente interesado en promover las condiciones que favorezcan un crecimiento de la producción y del acopio de bienes y servicios. 4) Legitimación democrática. En regímenes políticos democráticos-parlamentarios, el control sobre el poder estatal institucional solo se logra a través de procesos eleccionarios.

Sin duda, desde el punto de vista del desarrollo capitalista, la acumulación es el proceso clave en este esquema, al que convergen y apuntalan las otras tres condiciones mencionadas, siendo la última una condición no indispensable como lo demuestra toda la historia de los países periféricos hasta el presente.

La acumulación se inicia en base a los procesos modernos de transformación de la naturaleza. Esta acumulación se logra trasladando componentes del sistema natural, a partir de la creación de valores, a los procesos de la sociedad (Galafassi, 2014 y 2017).

Para poder darse este proceso de transformación ha sido necesario que se dieran cambios importantes en la organización del trabajo, pasando de un trabajo artesanal simple a una alta especialización con la incorporación de los correspondientes cambios tecnológicos. Esto a su vez, se articula con un aumento en la utilización de energía no humana, lo que ha permitido aumentar la productividad y a partir de esto generar un excedente por sobre lo necesario para reproducir la fuerza de trabajo. Este excedente ha favorecido la acumulación de instrumentos de producción que incorporan el cambio tecnológico y un creciente insumo energético, lo que a su vez vuelve a aumentar la productividad del trabajo, que permite una nueva expansión del excedente, y así sucesivamente aumentando la producción, los niveles medios de vida y la población (Galafassi, 2006 y 2019).

Es en consecuencia, a pesar de todos los discursos “post”, que hoy somos modernidad y esta modernidad tiene un patrón particular de conflictividad y antagonismo, porque los procesos de conflicto no pueden ser autónomos e independientes al resto de los clivajes y condiciones sociohistóricas y culturales recién analizados, por cuanto esto es la dialéctica social. Pero me refería al principio a los “hitos”, y para no confundirnos, es dable precisar que no podemos desentendernos de los complejos y dialécticos procesos históricos con marchas y contramarchas, para reemplazarlos por momentos

en tantos fraguados definitorios de sencillamente un antes y un después de los acontecimientos. Así, un hito histórico es mucho más una referencia destacada en el marco de un proceso, que un acontecimiento en sí mismo. La Revolución Gloriosa (inglesa) de 1688 es considerada mayoritariamente como el primero de estos hitos, que pueden de alguna manera ser vistos como mojonos sobresalientes de un proceso que se produce y reproduce de manera cotidiana, aunque diversamente expresado tanto en claves multidimensionales como multiespaciales. Se la puede entender como el primer levantamiento de importancia en contra de los últimos esténtores del medioevo, representados por las monarquías absolutistas. Las ideas burguesas de libertad económica y libertad política, manifestadas en la fórmula de individualismo como concepción jurídica pero también cultural, venían a echar por tierra las prácticas e instituciones corporativas y herméticamente jerárquicas y estamentarias del régimen feudal. Si bien la disputa visible se planteó entre monarquía (Carlos I y II y Jacobo II de la dinastía de los Estuardo) y parlamento (gobierno de Cromwell), en realidad lo que estaba más profundamente en juego eran el sistema de producción, de clases y de poder político asentados en la coerción legal y militar de la edad media. A esto se le enfrentaba el paradigma de la liberación de los intereses comerciales de las nuevas clases burguesas que necesitaron de la promulgación de libertades individuales para poder operar. Es que la competencia en el mercado comenzaba a esbozarse, como la nueva manera de entender las relaciones económicas entre todos los seres humanos, para lo cual también fue necesario limitar fuertemente el absolutismo monárquico, para iniciar el proceso de reemplazo por lo que luego se constituye como democracia representativa. Será esta nueva forma de gobierno y de organización políticas de las jerarquías, la que agenciará como garante de las relaciones de mercado, por cuanto estas nunca serán tema de discusión una vez consolidadas (por lo menos, hasta la aparición de los cuestionamientos al camino capitalista que se harán desde el socialismo y el anarquismo).

Es entonces que a las revoluciones podemos considerarlas fundantes de la modernidad pero en tanto emergentes de situaciones de contradicción y antagonismo, que llegadas a un punto no les quedó más remedio que detonar y abrir así un momento de la historia de álgida confrontación entre modelos socio-políticos y económicos, clases, individuos y liderazgos, con patrones que aceleraban la caída de unos ante la emergencia de otros. Con sujetos sociales, que a pesar de seguir resistiendo su desaparición, ya no tenían la fuerza social suficiente para soportar el avance de nuevos entramados de poder y de nuevas identidades, y que respondían a las nuevas configuraciones socioeconómicas y políticas. Así lo plasmó claramente Jacques-Louis David, como artista y divulgador del nuevo régimen tras la revolución en Francia,

cuando en 1793 y en el marco del “Festival de la Unidad e Indivisibilidad de la República”²⁵, que celebraba el primer aniversario del fin de la monarquía, propone la construcción de una estatua permanente de Hércules de quince metros de altura. Describió a este “dolmen” moderno como la alegoría “de la fuerza y la sencillez” representando al pueblo francés que con su “energía liberadora” destruiría la “doble tiranía de los reyes y los curas”. Clarísima imagen artística con una fuerza social clarividente identificando a los poderes del medioevo en decadencia, gracias al nuevo sujeto social, “pueblo”, en movimiento. Pueblo que a su vez se ve reforzado al sostener David, que la “fuerza” y el “valor” alegóricos del Hércules revolucionario estarían encarnados en sus brazos, el “trabajo” en sus manos y la “naturaleza” y “verdad” en su torso. Fuerza, trabajo, naturaleza y verdad como precisa iconografía y simbolismo de los nuevos tiempos, del homo carnal y racional moderno que se desprendía definitivamente de la carga “celestial” de su pasado reciente²⁶. Y así se generaba una visión nueva de lo político, asentada en la razón humana y ya no en la justificación divina, de tal manera que toda movilización de la sociedad era en su propio interés sobre la tierra, y no más por causas y justificaciones divinas. La confrontación se comienza a dar entonces, entre los sujetos y las clases que defienden el antiguo régimen de desigualdad política y social, representadas por la nobleza como clase y como estamento libre, por encima de las restricciones normativas y económicas –sojuzgando al campesinado bajo el régimen de servidumbre-; versus los sujetos modernos y nuevas clases burguesas de comerciantes e incipientes industriales. Desaparece así, mayoritaria y gradualmente, la contradicción asentada en la libertad/falta de libertad fuertemente dispar que generaban las relaciones de vasallaje y servidumbre, para restablecer la desigualdad sobre nuevos parámetros. Se reconfiguran relaciones de explotación y dominación sobre bases primordialmente económicas que son las que marcarán las nuevas relaciones de clase. La libertad normativa extendida a todos los sujetos esconderá, en la modernidad naciente, la falta relativa de libertad y desigualdad en términos de oportunidades y calidad de vida, que generará el sistema de relaciones materiales y del mundo de la producción. Estas, a su vez, pasarán a ser uno de los ejes primordiales de la vida moderna, y definirán buena parte de los criterios de éxito o fracaso tanto social como individual. Se conforman y reconfirman así, los contrincantes y las contradicciones políticas, económicas y culturales que los dividen. La modernidad se construye en sus inicios sobre la contradicción entre “alma” y “cuerpo carnal”, entre la vida “espiri-

25. Cfr. Roberts, 1989

26. Citado en Hunt, 1986.

tual” y “celestial” y la vida “terrenal” y “mundana”. Es que se comienza a construir una forma de pensar, legitimar y en consecuencia de actuar regidos por los conceptos de ciencia racional y desarrollo progresivo, en reemplazo de la justificación religiosa y espiritual. La realización del cuerpo material y la satisfacción de las necesidades de la vida terrenal ganaron la batalla, para reelaborar la contradicción dialéctica, estableciéndola ahora entre conocer o ignorar, producir o no producir, tener o no tener. Se afirma, por consiguiente, el sujeto pensante, es decir el sujeto racional. Es el sujeto, el individuo por sí solo (es decir, sin mediación divina), por su sola razón, por sus propias fuerzas, independiente de toda autoridad religiosa, sociológica y política, el que debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad material, reconstituyéndose con más fuerza que nunca, los principios lógicos clásicos de identidad y no contradicción (debatidos en el capítulo 2). Es decir, hay una lucha, una afirmación del racionalismo que significa, una afirmación de la autonomía del individuo, de lo que el individuo puede hacer por sí solo, sentando así las bases filosóficas del liberalismo, tanto político como económico; y un advenir consolidante de la ciencia moderna –a partir de la racionalización de la naturaleza para su utilización a partir de su regularidad- como la gestora de la base material de la nueva sociedad. *“Así pues, la convicción de que existe cierta uniformidad en el curso de la naturaleza es una característica propia de la ciencia moderna... el valor de las leyes de la naturaleza, que es lo que en cualquier caso particular importa a la ciencia moderna fundada en el Renacimiento, depende de la repetición futura de los casos para los cuales deben ser válidas esas leyes. La posibilidad de unas leyes de la naturaleza, y, por consiguiente, la del dominio de ésta, aparece en la nueva ciencia del Renacimiento en dependencia lógica de la presuposición de que el acontecer natural está sujeto a una regularidad”* (Horkheimer, 1982:19). La construcción y desarrollo de esta base material, se dará sin embargo, no bajo la lógica del bienestar de la humanidad, sino más bien al amparo de la búsqueda de riqueza, del afán de lucro, los cuales se van constituyendo no solo en un fin digno de ser perseguido por sí mismo, sino en un fin que va a ir excluyendo a todos los otros, para los cuales la satisfacción de las necesidades es el medio vehiculizador. La búsqueda de la riqueza, lo que podemos llamar la mentalidad mercantilista, se va imponiendo cada vez más en este mundo. Es así entonces que la acumulación de conocimiento y riqueza, serán algunas de las singularidades que marcarán las relaciones y las escalas de poder, y parte de las conflictividades y sus configuraciones hasta el presente, siempre considerando el esquema complejo de contradicciones visto en el capítulo anterior.

Es entonces que pensar la conflictividad en los tiempos modernos necesariamente nos debe llevar a entenderlos en términos de las directrices que

orientan la socio-temporalidad de estos siglos. Humanismo, razón que calcula, crecimiento material y progreso serán algunas de estas orientaciones claves en pos de liberar a la humanidad de las “ataduras especulativas, contemplativas y místicas del medioevo”. La razón estará al servicio pragmático del uso de la naturaleza para el beneficio material del ser humano. “...esas nociones me han enseñado que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa enseñada en las escuelas, es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podemos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza” (Bacon, 1984). Es precisamente en la modernidad, cuando el mundo social e histórico de las cosas materiales adquiere la premisa de un progreso ilimitado, de un desarrollo infinito. Desarrollo que para Aristóteles se vincula con la premisa de que “la naturaleza es fin (telos)”, por lo tanto el desarrollo es avanzar hacia este fin. En el proceso mismo de desarrollo está definido, está implícito normativamente el resultado final. Pero el gran cambio de la modernidad, al decir de Castoriadis “se produce cuando el infinito invade este mundo”. Con el surgimiento del mundo moderno y la burguesía, se pasa del mundo cerrado medieval al universo infinito moderno, se empieza a creer en la perspectiva de un progreso indefinido del conocimiento, a través del uso de la razón. No hay límites para los poderes y posibilidades de la razón, y la razón por excelencia, por lo menos si se trata de la res extensa, es la matemática: “mientras Dios calcula, el mundo se hace” (“Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus”), escribía Leibniz en 1677²⁷.

La finalidad central de la vida humana pasa a ser el crecimiento ilimitado de la producción y las fuerzas productivas (técnicas), así como del bienestar material y la competencia por este bienestar material lo que conlleva a una acumulación claramente desigual y a una conformación de origen asentada en el antagonismo. El “crecimiento” así asumido se expresa de manera diáfana en la llamada “ideología del progreso”; “Al no existir ya límites a la progresión de nuestro conocimiento, no existe tampoco a la progresión de nuestra potencia (y de nuestra riqueza), para explicarlo de otro modo, los límites allí donde se presentan tienen un valor negativo y hay que rebasarlos” (Castoriadis, 1986). Estas características de la modernidad, que si bien son no excluyentes, son los rasgos principales, sus accidentes más significativos, los que dejaron su impronta de

27. Citado en Couturat (1901) respecto de la obra de Leibniz de 1677: “*Dialogus de connexione inter res et verba*”

un modo más profundo. Son estos los aspectos más relevantes y conocidos de la modernidad, los que de un modo más evidente y agresivo han ido diseñando desde el siglo XVIII y hasta nuestros días el mundo que habitamos. Mundo que ha nacido en el occidente europeo y se ha expandido al resto del planeta, asumiendo así la modernidad la misión de configurar un solo mundo, a expensas de otras culturas. La conflictividad social, política y cultural en los tiempos modernos hay que entenderla ulteriormente en base a estas premisas que guiarán de manera prioritaria las diferentes dimensiones de las relaciones sociales. El avance de la “ideología del progreso” y las fuerzas sociales que la sostienen, ha implicado enfrentarse con infinidad de expresiones que se le resisten, consustanciando así muchas de las variables que han definido las contradicciones de base para la emergencia de un abanico de conflictividades, así como en las últimas décadas, una crisis relativa de estas premisas, han orientado nuevas o renovadas manifestaciones de conflicto en base a otras diversas contradicciones socio-históricas. La pregunta de para quien son los beneficios de ese progreso ha movido buena parte de los antagonismos modernos, como el clásico asentado en la contradicción capital-trabajo o incluso en parte, aquel último emergente asentado en la contradicción de género. La disputa alrededor de qué tipo de progreso ha movido tantas otras contradicciones como aquellas asentadas en cuestiones étnicas o de derechos, y el cuestionamiento de este progreso, ha movilizado buena parte de las conflictividades que giran alrededor de la contradicción capital-naturaleza o las movidas contraculturales. De más está decir, que de ninguna manera puede tomarse esto último como compartimentos estancos, pero si como carriles indicativos que grafican la sustanciación de la conflictividad moderna.

El postulado de la igualdad asume en este marco de modernidad una existencia paradójica. Por un lado, y como decía más arriba, se fundan las bases de una igualdad jurídica, normativa (oportunidades) y política, en tanto ideas-fuerzas cruciales para la emergencia de las nuevas clases y sujetos sociales; pero por el otro, de ninguna manera se diluye la desigualdad que continua existiendo en el plano económico-material que rige el acceso a los bienes y servicios. Una desigualdad asentada en pilares diferentes a los del medioevo pero que al fin de cuentas termina por transformar muchas de las bondades de la igualdad cultural y política derivadas de los primeros principios, en no mucho más que una quimera, o en el mejor de los casos, un horizonte difícil de alcanzar. La gran nueva contradicción ve así su luz entre, la situación de privilegio que tendrá la clase que dirigirá a su imagen y semejanza todo el proceso de construcción de la modernidad, y su antagonista, la mano de obra indispensable para construir todos los cimientos y mantener en funcionamiento toda la dinámica. Es por esto que en la propia revolución

francesa las lecturas críticas a la modernidad liberal tendrán su cuna. Francois-Noël Gracchus Babeuf, y su “Conspiración de los iguales”, será considerado como una de los promotores del comunismo que surgirá plenamente y se consolidará en el siguiente siglo²⁸. Pero el comunismo tenía evidentemente como idea, orígenes muy anteriores. *“Los habitantes de la ‘república’ ideal de Platón compartían sus propiedades y el cristianismo primitivo ofrecía un modelo de fraternidad y reparto de la riqueza. Esta tradición cristiana, combinada con el cultivo por las comunidades campesinas tradicionales de las ‘tierras comunales’, fue el fundamento de los experimentos y utopías comunistas de principios de la era moderna, ya fuera la del pensador inglés Thomas More en el siglo XVI, o la comunidad establecida por el digger Gerrard Winstanley en la tierras comunales en Cobhan (Surrey) durante la guerra civil inglesa en 1649-1650”* (Priestland, 2010:24)

Pero en el marco de esta paradoja, está claro que Modernidad implica una transformación del orden ideológico-político, en relación dialéctica al orden social y económico. Así, este mundo moderno además de ser hijo de la Revolución Francesa, es hijo principalmente de la Revolución Industrial. Si la Revolución Francesa desencadenó la fuerza política de una “religión de la libertad” y de la democracia representativa, la Revolución Industrial, por su parte, desencadenó desde también fines del siglo XVIII, las fuerzas del desarrollo económico que provocaron la gran transformación material de la sociedad y que se asentaron sobre el sistema fabril, la máquina herramienta y la energía de origen inanimado. Nacen así las dos grandes clases características de lo que se llamará el modo de producción capitalista, y que como tal constituye un modelo ideal, que en la práctica se manifestará de maneras y con sujetos sociales y procesos de subjetivación muy diversos y cambiantes, pero en mayor o menor medida ajustado a estos parámetros generales. De aquí nace la contradicción fundamental de la modernidad capitalista entre capital y trabajo²⁹. Y de aquí también se desprende otro fundamental vértice de la transformación que se expresa en un proceso creciente de una expansión nunca antes vista de la capacidad productiva. Los promedios de productividad por trabajador se elevarán de manera permanente, lo que favorecerá la elevación, siempre desigual, de los promedios de ingreso por persona.

Este gran proceso de transformación, generó consecuentemente todo una serie diversa de conflictividades -a la par de la formación de nuevos antagonismos que se superponían-, resignificando a otras previas que seguían sobreviviendo, cuyos epítomes de máxima conflictividad quizás emergieron incluso mucho

28. Un lujosa y muy detallada historia de los acontecimientos que gestaron la revolución francesa se encuentran en el clásico trabajo de Kropotkin (2004).

29. Para ampliar estos puntos ver: Kofler (1974); Maddison (1998); Lebowitz (2005).

tiempo después, como las contradicciones capital-naturaleza o de género.

El proceso de transformación no representó solamente un espectacular incremento de la productividad, ligada en su primera fase al algodón y la industria textil del Lancashire y al ferrocarril, y en su segunda fase a la industria pesada del hierro y el acero (contradicción capital-trabajo); sino que también representó la aparición de estados-nación (contradicción sociedad-comunidad) liderando un proceso de hegemonía mundial (imperialismo, colonialismo), proceso absolutamente nuevo por cuanto el “mundo” en su totalidad terráquea se nos aparece recién con la modernidad, dada la existencia, en los tiempos previos, de muchos mundos y civilizaciones. A este fenómeno recientemente se lo ha llamado “globalización” y se lo ha identificado erróneamente como una condición del presente y ligada fundamentalmente a la comunicación global; cuando la globalización, por el contrario, es característica de toda la modernidad y con ella ha nacido. Es que modernidad y expansión territorial global –de la civilización exitosa, vencedora- son condiciones concordantes, por cuanto las civilizaciones en donde la modernidad se ha forjado, se encargaron de llevarla a lo largo de todo el planeta, por la necesidad inherente de la ampliación permanente de las fronteras para el comercio de productos elaborados, y la extracción y adquisición de los insumos indispensables para la producción. Es que la explosión y ampliación productiva no podía darse sin la expansión de las fronteras. Es así que los conflictos étnicos y entre nacionalidades por el control del territorio y los recursos, adquieren una renovada faceta en orden a una geo-estrategia global, escalonada y diferenciada: por un lado las rivalidades históricas entre pueblos y culturas a los cuales se le suman las invasiones, colonizaciones y procesos de dominación entre estados-nación, en el marco de la mencionada hegemonía mundial.

Observamos así un nuevo orden económico-político, el capitalismo industrial, intrínsecamente expansionista y abarcador, es decir, que por su propia definición tiende necesariamente a la mencionada globalización, a su autorreproducción constante y ampliada y a la colonización de otras sociedades. Esto es precisamente lo que Marx llamaba la transformación de la historia en historia universal, porque *“cuanto más se destruye el primitivo encerramiento de las diferentes nacionalidades por el desarrollo del modo de producción, del intercambio y de la división del trabajo que ello hace surgir por vía espontánea entre las diversas naciones, tanto más la historia se convierte en historia universal, y así vemos que cuando, por ejemplo, se inventa hoy una máquina en Inglaterra, son lanzados a la calle incontables obreros en la India y en China y se estremece toda la forma de existencia de estos Estados, lo que quiere decir que aquella invención constituye un hecho histórico-universal”* (Marx, 1988: 34).

Pero a este propósito de gran transformación, las revoluciones inglesa y

francesa fueron solo los procesos políticos iniciales y que de ninguna manera implicaron un cambio de ahí y para siempre. Por el contrario, las nuevas fuerzas en pugna no dejarían de enfrentarse (claramente menguadas y parcializadas incluso hasta el presente) para desencadenarse hacia mediados del siglo XIX otro gran pico de rebeliones y enfrentamientos, todos basados en el gran antagonismo asentado en el cambio de época. Las clases sociales emergentes volverían a cobrar fuerza en pos de imponer sus “programas de existencia” para reemplazar a las clases sociales del antiguo régimen.

Clase social, fuerza social y movimiento social

Aquí se hace absolutamente necesario precisar el carácter de clase social que manejaré a lo largo de todo este libro. De ninguna manera se puede reducir clase social a la esfera de la economía y la producción. Si bien la clase social, y mucho más claramente la clase social en la modernidad, se asienta en sus relaciones respecto del mundo de la producción, conlleva y representa a su vez todo un entramado sociopolítico, cultural y de formas de construcción de los sujetos y las relaciones intersubjetivas. Así que no podemos hablar de independencia de unos criterios respecto de los otros y mucho menos de la unilateralidad economicista con la cual se ha identificado mayoritariamente a la conceptualización de clase social, especialmente en el marxismo tradicional y mayoritario. Clase social es un entramado dialéctico que con asiento en el mundo de las relaciones de producción se configura complejamente en tanto sujeto social, siendo a su vez un conjunto de sujetos individuales que portan en sí mismos, y de manera estrechamente vinculada, toda una gama de condiciones y características de subjetivación política y cultural. Así, la clase, con sus definiciones estructurales, construye al sujeto individual para al mismo tiempo ser construida y reconstruida por este. Esto genera una posibilidad de combinación de cualidades muy diversa, de tal manera que ninguna condición por sí sola define a una clase social, generando por consiguiente toda una complejidad entre, definiciones estructurales, intereses de clase y construcción ideológica y cultural de los individuos. A su vez, en el devenir histórico, los sujetos actuantes de ninguna manera se limitan a ser expresión de la clase social, existiendo por el contrario una abigarrada y múltiple diversidad de configuraciones, y que en el caso de la reunión de distintas clases o fracciones de clase en pos de intereses históricamente coincidentes, estaríamos en presencia de lo que se ha llamado muchas veces como “fuerza social”³⁰. Estas fuerzas sociales han sido, en innumerables ocasiones, los grandes protagonistas de

30. Cfr, Nievas (2016: 209-213), Marín (1981) y Bonavena (1992).

los procesos históricos en lugar de las clases en su prístina definición. Pero nuevamente es necesario hacer hincapié en que la historia ni se acaba ni puede explicarse solamente por los sujetos sociales colectivos, por cuanto las individuales –notorias en el caso de los diferentes liderazgos- o los agrupamientos motivados por otros ligazones que no son los de clase, han sido y siguen siendo protagonistas fundamentales. Vale como ejemplo bien contemporáneo a los movimientos sociales, que anclan su aglutinamiento más en procesos de identificación, subjetivación y adscripción individual a un colectivo con un objetivo y demanda concreta y focalizada y mucho menos ligado a lo estructural que enuncian tanto la clase como la fuerza social. Y por último, la clásica categorización de partido político, que en el plano formalizado de la puja por el poder, brinda normatividad a agrupamientos colectivos de asignación bajo un mismo paraguas ideológico-político.

Pero hay que tener mucho cuidado en creer que tales categorías se comportan en la dialéctica de la existencia en tanto compartimentos estancos. Por el contrario en el movimiento permanente de la realidad y los procesos sociales, la interacción entre todas ellas, la transformación y la interpenetración a partir de la confluencia y la disgregación de los individuos es la norma, y de alguna manera estas categorías también funcionan como un ordenamiento conceptual, al mismo tiempo que como clivajes reales de la existencia. De aquí, la necesidad de identificar la gama varietal de sujetos en relación a la existencia de contradicciones diversas, para entender a cada uno tanto en su propia lógica como en sus relaciones con la totalidad social, lo que desarrollaré con mayor profundidad en los capítulos siguientes.

Revoluciones en los inicios de la modernidad capitalista

Hecha esta más que indispensable aclaración conceptual, sigamos con la trama histórica a partir de la cual podemos definir que un gran choque de clases, fuerzas sociales, subjetivaciones y grupos colectivos diversos termina entonces por materializar en el siglo XIX, unas condiciones socio-económicas, políticas, ideológicas y culturales que, con cambios permanentes en sus manifestaciones (posmodernidad mediante), persisten hasta el presente; y que se expresan tanto en la subjetividad individual como en el avenirse y ajustarse de nuevos sujetos colectivos.

En los cimientos, ya instalándose el Renacimiento en la Europa occidental, se comienza a gestar una nueva conformación de clases a partir de un prolongado proceso de formación y consolidación de estas, y que en un claro proceso de consolidación desde las revoluciones inglesa y francesa (solo como puntos de referencia) confluyeron finalmente en ese período que suele

definirse como de restauración y revolución que va para Europa entre los inicios del siglo XIX hasta el central año de 1848. Capitalismo, revolución industrial y liberalismo serán los fuertes acicates personalizados en las fuerzas sociales fundamentales y en los sujetos, subjetividades y mundos de significación de la modernidad todavía en formación, que se enfrentarán y terminarán venciendo (por lo menos en lo esencial, en términos de quienes imponen las condiciones) a las clases dirigentes y el mundo de vida del antiguo régimen. Si bien los historiadores consideran que 1815-1820 representan los años de inicio de una reacción que intentaba restablecer sus tradiciones y reglas de juego, no en vano habían ocurrido los complejos y profundos hechos que desembocaron en la toma de La Bastilla. Es que claramente el proceso que fue, de la revolución inglesa a la revolución francesa, trastocó claramente la estructura socio-política, ideológico-cultural y económica de los países epicentros de la transformación moderna, expandiendo estas fuerzas hacia los Estados más cerrados y aislados de Europa. Esto se dio tanto a través de la propagación de ideas, como de las fuerzas militares, siendo asimismo la corrosión de las clases tradicionales (con sus procesos de subjetivación) y su reemplazo gradual por nuevas clases (y sujetos) un hecho indiscutible. El avance rizomático del proceso de gestación y expansión de la acumulación capitalista se dio obviamente, junto y de la mano del crecimiento de lo que serán sus clases hegemónicas, y un indispensable nuevo modo de legitimación social y de significación ideológico-cultural. Más allá de la victoria temporal de la restauración tras la avanzada francesa con sus tropas hacia el este europeo, la estabilidad y el regreso al statu quo previo no fue más que una efímera ilusión que no lograba suturar las fuertes contradicciones que estaban envueltas en la oposición entre los modos de vida y ejes sociales estructurantes del feudalismo versus aquellos emergentes en el capitalismo. Se va consolidando un proceso de afirmación de los Estado-Nación, conjuntamente con la definición de nacionalismos de las masas ingresantes a la modernidad. Esto tuvo, en muchos sentidos, su exteriorización a partir de las ideas y prácticas de emancipación y liberación social y política, junto a la gestación de la noción de individuo "libre" y de individualismo. Hasta acá serán fundamentalmente las cristalizaciones ideológicas y culturales del liberalismo, aquellas que hegemonizarán el proceso de legitimación y también de promoción de los cambios. Emergidas éstas como vencedoras, la contradicción fundamental modernidad-feudalismo comienza a ser dejada atrás, aunque nunca de manera absoluta, por toda la complejidad y derivaciones que esta contradicción implica, lo que la hace pervivir a partir de múltiples expresiones de sus componentes parciales, resignificados obviamente dentro de la vigencia de la modernidad consolidante. Esta victoria de la mo-

modernidad de la mano del liberalismo, implicará el triunfo del individualismo y egoísmo más recio y nervudo que llevará a la clase claramente victoriosa, la burguesía, a renovar, luego ya de un par de siglos desde el humanismo, el proceso de dominación, hegemonía y explotación, pero ya claramente sobre otras bases estructurantes. Su contrapartida dialéctica indispensable será la emergencia de una enorme masa de proletarios, que son aquellos que efectivizarán manual y materialmente la fuerza productiva de la revolución industrial bajo las premisas del credo liberal-capitalista (aunque es un tanto redundante esta aclaración por cuanto revolución industrial es el liberalismo en su expresión material). Es en este proceso donde quedará plasmada la contradicción fundamental, que dará sustento a buena parte de los procesos de conflictividad hasta el presente, pero más precisamente como columna vertebral del antagonismo de expresión fundamental hasta los años '60-'70 del siglo XX (esto se explicará y desarrollará más adelante).

Esta contradicción fundamental se expresará y concretará por primera vez de manera contundente, aunque efímera, en la llamada Comuna de París de 1871, en donde las fuerzas sociales, haciendo epicentro en la clase obrera de aquellos años, revelarán su posición de sojuzgamiento para hacerse cargo de la situación y dar vuelta la correlación desventajosa que implica ser la clase explotada en la relación de dominación de la modernidad capitalista. Modernidad que por cierto todavía vivía bajo la amenaza latente de fuerzas monárquicas que no habían permitido hasta el momento un clivaje más puro de las formalidades democráticas. De tal manera, aquí también queda expuesto el cruce de contradicciones que implica toda situación histórica, por lo cual, como ya se ha dicho, nunca puede entenderse de manera unilateral. En la Comuna confluyeron así una serie de sujetos individuales y colectivos además de situaciones y condiciones suplementarias y muchas veces antagónicas entre sí. Una primer paradoja se da a partir de la Guardia Nacional de París que surge al fragor de la vanguardia burguesa de la revolución de 1789, resistida siempre por el poder concentrado de la restauración, y que será clave en los primeros momentos del asedio a la Capital por parte del ejército prusiano, por ser la principal vía de entrada de las masas obreras de la Comuna. Y luego, la contradicción entre la restauración monárquica y la profundización de la democracia liberal; la contradicción entre estados-nación en guerra representando a su vez proyectos políticos y estratégicos todavía diferentes, la contradicción entre ideologías políticas contrastadas como aquellas que representaban la consolidación del liberalismo frente a las nuevas ideas del socialismo. Y en fuerte consonancia con esto último la contradicción de clases ya asumidas, aunque no de manera excluyente y purificada, manifestada entre las distintas fracciones de la burguesía

(de financiera a industrial y comercial y desde gran burguesía a pequeña burguesía) versus las fracciones de la clase obrera y trabajadora (jornaleros, artesanos, obreros de las industrias en crecimiento, etc.).

De aquí resulta destacable como la disputa burguesía-proletariado comenzó a constituir no solo una contradicción fundamental en el desarrollo de la modernidad capitalista sino que además, y en consecuencia, fue la promotora del grueso de los conflictos nodales de la nueva sociedad. Es que aquí se asienta la relación dialéctica constitutiva de los últimos siglos en tanto relación antitética basada en la explotación, dominación y opresión que implica toda relación entre clases. Es por esto que la emergencia de conflictividad no solo no puede sorprender a nadie (de tal manera que la pregunta del por qué los hombres se rebelan tiene escasa sustancia) sino que además es el camino a la síntesis lógica y esperable. Y será justamente en los inicios de la modernidad capitalista que esta conflictividad comenzará a expresarse, marcando así la aparición de una tensión que permanece mientras permanezcan las condiciones que la originan. La conflictividad emergente de la contradicción capital-trabajo marcará a la modernidad capitalista hasta el presente, por lo que será indispensable dedicarle unos párrafos a sus inicios y su posterior evolución en el proceso histórico.

Es obvio que esta conflictividad emergerá a partir de la rebelión del polo oprimido, es decir de los trabajadores, por cuanto la burguesía, en tanto clase dominante, tendrá la voz cantante y manejará “a piacere” los hilos de la contradicción. Por lo menos si lo definimos en términos relativos respecto del polo dominando, por cuanto convengamos que la libertad absoluta no existe desde el momento en que todos los seres humanos se definen por su condición de interrelación social y toda interrelación implica algún condicionamiento. Las primeras expresiones de protesta obrera serán una clara expresión de las nuevas formas sociales construidas, y esta novedad impondrá al principio características de espontaneidad, precariedad, parcialidad y hasta contradicción, para con el tiempo ganar en organización, racionalidad y afinamiento de los objetivos. El reclamo de los tipógrafos de Lyon en el temprano 1539 a través de una huelga por los bajos salarios fue, al mismo tiempo que para pedir por mayor libertad en el proceso de trabajo, también -y paradójicamente según una mirada clasista-, por la limitación en el número de aprendices que eran vistos como potenciales “competidores”. De aquí en más, la lucha se orientará fundamentalmente hacia la defensa del salario y se suceden hechos diversos de protestas que van de las huelgas hasta los motines (Pla, 1984). Como consecuencia de esta creciente conflictividad y como muestra evidente de la no aceptación por parte de los sectores dominantes de un cuestionamiento a las reglas de juego, hacia finales del siglo

XVIII, se prohíbe toda forma de asociación obrera tanto en Francia como en Inglaterra, cunas indudables de la modernidad capitalista. En 1791 se promulga la ley “Le Chapelier” en Francia y en 1799 se dictan las “Combination Acts” en Inglaterra. Estas son un claro indicador que en las postrimerías de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial en pleno ascenso y consolidación, la revuelta obrera y primarios intentos de asociación ya eran más que evidentes, y por lo tanto molestos para el poder. Y será contra uno de los componentes de la organización fabril que se orientarán los próximos pasos de la resistencia. Las reacciones se dirigen así contra la desocupación y las nuevas máquinas que la originan, poniendo en evidencia además la contradicción existente entre la imperiosa necesidad del maquinismo como componente sostenedor del capitalismo industrial y su cualidad, al mismo tiempo, de competidor parcial de la fuerza de trabajo (componente, a su vez, también esencial del capitalismo), siendo un potencial creador de desocupación al reemplazar, parcialmente, el trabajo humano. El “Luddismo” fue entonces un movimiento espontáneo contra las máquinas, que se desarrolló en Inglaterra a principios del siglo XIX. El nombre deriva de uno de sus líderes, Ned Ludd, y se motivó en el crecimiento en el uso de las máquinas como nuevo avance de la productividad capitalista, que conllevó obviamente a un aumento en la tasa de desocupación, marcando un cambio en las relaciones técnicas de producción, pero consolidando una característica esencial de la nueva sociedad. El movimiento fue creciendo, llegando a su punto culminante en los primeros años de la década que comienza en 1810, y también se fue expandiendo a otros países europeos que se iban incorporando a la organización fabril como Alemania, Francia, Bélgica e Italia.

4.2 Proletariado y revolución

Más allá del ludismo, y al crecer la producción fabril así como la población obrera en base a las altas tasas de explotación y pésimas condiciones de vida y trabajo, crecen también las reacciones y protestas. En 1817 se produce la “marcha del hambre” sobre Londres y en 1819 un gran mitin de más de 80.000 personas en Saint Peter’s Field, fuertemente reprimido, dejando el campo de Peterloo cubierto de cadáveres y heridos. Como consecuencia de estas manifestaciones obreras, la burguesía responde en un movimiento antitético en defensa de sus intereses, con una legislación represiva más contundente conocida como the “Six Acts” en la cual se prohíben las reuniones, organizaciones obreras y las actividades de todo tipo que puedan alterar la “paz social”. El movimiento dialéctico de abierta y visible lucha

entre clases se continúa y profundiza, y así para 1830 los esfuerzos obreros se van canalizando hacia la formación de sindicatos en tanto instrumentos efectivos para su lucha y reivindicaciones. Nace así, como una de las primeras expresiones, la Asociación Nacional para la protección del Trabajo (NAPL), para dar paso en 1834 a la primer central de trabajadores propiamente dicha, la Grand National Consolidated Trade Union. Hasta este momento, las reivindicaciones por condiciones de vida y trabajo de los trabajadores en tanto clase obrera, convivían con las tendencias más owenistas asentadas en motivaciones cooperativistas en donde los trabajadores, como clase opuesta al capital, quedaba desdibujada. Es así que desde 1837 va surgiendo un nuevo movimiento en Inglaterra, el llamado Cartismo, que nace a partir de la defensa de la Carta del Pueblo, demanda colectiva al parlamento en relación a una mayor democratización que implicaba la implantación del sufragio universal, y la posibilidad de elegir representantes obreros para el poder legislativo. En este marco, se vuelve a plantear con claridad una disyuntiva que marcará la lucha política en general y de la clase obrera en particular hasta el presente. Por un lado se define una "Fuerza moral" a partir de una alianza entre los trabajadores y la burguesía en pos de una presión a partir de la justeza de los reclamos obreros y que será también identificada como reformismo. Por otro lado, la llamada "Fuerza física" que reivindica la autonomía e independencia de la clase obrera como única estrategia para llegar al triunfo de los intereses de la clase, por lo cual se definirá como clasista, asumiendo claramente el antagonismo como sostén de la lucha. En esta discusión es en la que podemos situar también, para el caso de Francia, las posturas diferenciadas de Augusto Blanquí por un lado, con posiciones insurreccionales y con abierta participación en los levantamientos de 1831 y 1834; y a Louis Blanc por otro, quien postulaba los beneficios de la economía colectiva y cooperativa (siguiendo los pasos de Owen). Este último tuvo una participación significativa en el gobierno transicional a la caída de Luis Felipe, a partir de la implantación de los Talleres Nacionales, en tanto expresión de la colaboración entre proletariado y burguesía, y que tuvieron desarrollo efectivo luego de las revueltas de febrero de 1848 (Marx, 1969). Un vuelco en esta discusión se producirá a partir de 1847, cuando se funda la Liga de los Comunistas y se le encarga a Marx y Engels la redacción de un Manifiesto. La liberación de los trabajadores solo podrá ser obra de ellos mismos, dirán taxativamente en este *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), por cuanto la sociedad está constituida por clases sociales antagónicas, por lo cual no hay colaboración posible en la trama estructural que fácticamente dispone las desiguales condiciones de la existencia.

A partir de aquí se suceden y avanzan las formas organizativas del proletaria-

do, en tanto sujeto diferenciado como clase, y que en tanto clase, se autodefine básicamente por su lugar en las relaciones sociales de producción. Es así, que la conflictividad abierta burguesía-proletariado comenzará su derrotero más identificable, extrapolándose también claramente al plano político en los sucesos revolucionarios tanto de fines del siglo XIX como de principios del siglo XX. La organización del proletariado en organizaciones tanto sindicales como políticas, signará las luchas y conflictividades, incluso hasta el presente, en donde aparece tan licuada. Pero lo que sí variará es la centralidad que las luchas obreras tendrán en los diferentes momentos históricos³¹. Desde mediados del siglo XIX y hasta los años `50 del siglo XX ocuparán un lugar central o al menos altamente destacado. En este periplo se sucederán la Primera y Segunda Internacional Socialista, identificando claramente lucha del proletariado con derrocamiento del capitalismo. En este contexto es que se desarrollará la frustrada Revolución Alemana por un lado y la si triunfante primera revolución socialista en Rusia, ambas ya entrado el siglo XX, aunque los procesos que culminaron ahí venían, obviamente, gestándose desde un par de décadas atrás.

Ambos procesos marcan claramente la superposición e interrelación de contradicciones (lo que definiremos más adelante también como sobre-determinación) pues se dieron conjuntamente con los sucesos de la Primera Guerra Mundial. Es imposible entender tanto la revolución alemana como la rusa sin este cruce. De aquí claramente podemos ver, otra vez, que los procesos de lucha de clases nunca se dan de manera aislada y que el cruce de contradicciones es la regla. Las disputas nacionales pueden ser vistas también, como lo haría la ortodoxia marxista, como disputas interburguesas. Pero que cortos de mirada y análisis nos quedaríamos si solo lo dejamos acá. Esto implicaría desconocer el componente de la nación y los sentidos que esto mueve en los sujetos. Claro que cada sujeto y colectivo de sujetos vivirá este sentido de manera diferente, y obviamente las clases dominantes siempre están en posición favorable para orientar las acciones en base a estos sentidos. De ahí que lo de la disputa interburguesa no sea del todo errado, pero como todo lo que plantea el marxismo con sesgos mecanicistas, cae en un reduccionismo, al entender el proceso histórico como un proceso casi exclusivamente económico-material. Se desconoce en consecuencia toda otra trama de factores que también juegan en la dinámica social, cayendo, por el contrario, en una fetichización del trabajo y la producción, que de por sí restringe y anula las capacidades y cualidades distintivas de lo humano, pero que además se iguala en sus principios con el ideario utilitarista. Ya Max Horkheimer (2008)

31. Una discusión muy interesante sobre la historia de los movimientos obreros la encontramos en Womack (2007).

discutió la hostilidad a la simple gratificación personal presente en la cultura burguesa, abogando, al contrario, por una felicidad sensual humana.

Luego de esta necesaria digresión teórica y volviendo al proceso alemán, la formación primera del Partido Socialdemócrata hacia finales del siglo XIX, no estuvo exenta de debates internos entre un ala reformista y otra más revolucionaria, al calor de la efervescencia del Manifiesto Comunista y su prosecución en la formación de los movimientos socialistas y comunistas. La Primera Guerra Mundial volvería a enfrentar estas posiciones internas, por cuanto el ala revolucionaria (Liga Espartaquista), fiel a sus principios de que la lucha entre clases está por encima de las luchas entre Estados y Naciones, se oponía a que Alemania participara de la guerra³². Las condiciones de explotación de los trabajadores, más las penurias de la guerra, hicieron que en 1918 comenzaran las revueltas. Huelgas y asambleas de trabajadores y levantamientos de marinos, culminarán en el hecho que la ciudad de Kiel es tomada conjuntamente por obreros y soldados el 4 de noviembre. Los Consejos de Obreros y Soldados se extienden por todo el país así como la onda revolucionaria, en la cual participaba la Liga Espartaquista pero no el ya escindido Partido Socialdemócrata. Pero esto no alcanzó y la revolución fue fuertemente reprimida, y con una correlación de fuerzas desfavorable llega a su fin con el asesinato de dos de sus líderes, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. La otra gran contradicción presente en este proceso fue aquella entre antiguo régimen y modernidad, por cuanto de la revolución frustrada, la burguesía y los sectores e idearios modernos aprovecharán la oportunidad, gestándose así la República de Weimar, como clara avanzada de la modernidad de mercado.

Esta última contradicción fue mucho más patente en el caso de la Revolución Rusa, por cuanto ese país no tenía, ni por asomo, los niveles de industrialización ni de incorporación de códigos y valores modernos como los de Alemania. Tanto es así que la supresión de la servidumbre, uno de los pilares de la sociedad medieval, se realiza recién en 1861. Está claro que la revolución en Rusia implicó no solo comenzar a instaurar alguna forma de socialismo, sino también entrar de lleno en la modernidad, fundamentalmente económica y tecnológica, para lo cual los programas de industrialización constituyeron un componente esencial desde el principio de la creación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. A propósito de esto, el soviét de trabajadores y soldados fue aquí, así como en Alemania, un eje clave del movimiento revolucionario. Por un lado, la clase obrera como sujeto fundamental, y por otro, los soldados, dada las circunstancias del estado de guerra

32. Para una discusión esencial sobre estos puntos ver Luxemburgo (2015).

en el que también estaba inmerso Rusia³³. Pero Rusia, debido a su escasa modernización, era todavía un país agrario con una importante dotación de campesinos. Esto constituyó un factor de fuerte impacto, por cuanto el campesinado en la teoría marxista revolucionaria de aquellos años, no solo no era considerado un sujeto de avanzada en el proceso de transformación sino que incluso podía ser vistos algo así como una rémora del pasado. Y por otro, está claro que el campesinado ruso no actuó mayoritariamente a favor de la revolución, sino en muchos casos como un freno a la misma³⁴. A contrapelo entonces, de estos reduccionismos interpretativos y políticos, claramente los procesos de lucha de clases, mostraban aquí también toda su complejidad dialéctica, al aparecer otros sujetos de clase que se montaban también sobre la contradicción tradición-modernidad.

La otra gran contradicción que ha atravesado estos dos procesos revolucionarios fue, así como antes lo fue en la revolución inglesa, la francesa y luego las revoluciones de 1820 y 1848 en Europa, aquella planteada entre poder absoluto y soberanía de elite versus poder y soberanía asentado en la democracia (sea esta representativa o de base). A esto debemos sumar la emblemática Revolución Mexicana, que poco tuvo que ver con los cánones de la liturgia marxista clásica, en donde la burguesía y el campesino fueron las clases predominantes de los levantamientos (cfr. Womack Jr., 1969). Esta contradicción, está fuertemente asociada a la disyuntiva planteada entre antiguo régimen versus modernidad, pero claramente como las otras mencionadas, también tiene sus especificidades, tanto que es posible que una sociedad capitalista moderna pueda apelar a cualquier de las dos alternativas en una línea de tensión con una variada gama de casos intermedios. Para las sociedades socialistas también se ha dado esta disyuntiva, desde por ejemplo, los soviets en la Rusia revolucionaria y su poder y soberanía democratizada, al politburó de la URSS que fue restringiendo cada vez su toma de decisiones en un poder concentrado, proceso que se agudizó hasta el extremo, luego de que Stalin se hace cargo de las decisiones a la muerte de Lenin.

4.3 La conflictividad se renueva: campesinado, guerrillas y las contradicciones del capitalismo desarrollado

La revolución Rusa habilitó y promovió, como sabemos, infinidad de lu-

33. Un recorrido rápido y con explicaciones diversas sobre los acontecimientos de la revolución Rusa podemos encontrarlos en Trotsky (1985); Figes (1996); Fitzpatrick (2005)

34. El film "El Don apacible" (Тихий Дон, 1958) de Sergei Gerasimov además de ser una hermosa muestra del cine ruso nos muestra a las claras esta oposición campesina a la revolución, en este caso en las estepas del sur.

chas en todo el mundo potenciando las rebeliones obreras, demostrando así la todavía centralidad de esta clase en los conflictos una vez entrado el siglo XX. Pero esta ecuación que definía a la clase obrera como el sujeto de la transformación se modifica radicalmente con las revoluciones China, Coreana, Vietnamita, Cubana y Boliviana, más otros procesos asiáticos y africanos de los años '50 y '60³⁵. Países claramente no industrializados y con configuraciones sociales, políticas y culturales cruzadas entre lo tradicional y lo moderno, irrumpen en revueltas a partir de organizaciones, movimientos y partidos centrados en ideas socialistas y enmarcados en alguna de las variantes del marxismo, reformulado y adaptado a la realidad vernácula en cada caso. Básicamente fue la máxima de "proletarios del mundo uníos" aquella dejada fundamentalmente de lado, por la sencilla razón de que el proletariado era numérica y estructuralmente poco o nada relevante. Pero además, la idea de nación y pueblo (mix colectivo donde la clase no es eliminada pero en el que tampoco es el sujeto central) condujo a estas revoluciones en el camino de las reivindicaciones nacionales, dejando el internacionalismo para otra etapa. Socialismo y nacionalismo se han fusionado, retomando la mixtura de contradicciones, está vez en una amalgama explícitamente nueva.

Es entonces que otras contradicciones, algunas de las mencionadas y otras que llegarán a su clímax en los años '60, estaban también manifestándose a través de conflictos, rebeliones, movilizaciones y revueltas diferentes. Los procesos de descolonización en Asia y África entre los años '50 y '60 portaban en su seno la amalgama, para su salida, tanto de la contradicción basada en la nacionalidad como aquella que pretendía deshacerse de una sistema económico colonial que pivotaba entre formas capitalistas y variantes rentísticas³⁶. Todas estas, mayoritariamente acompañadas de estructuras sociales, políticas y culturales de naturaleza premoderna, y asentadas en lo que se llamó el "desarrollo desigual" (Amin, 1986). La emergencia de muchos movimientos nacionalistas con consignas que se acercan también al socialismo se sintetizó en la fórmula "Liberación o dependencia", que implicaba un proceso de cambio tanto en el plano político, como en el económico y cultural, liberándose tanto del país opresor, como de las formas asociadas a su dominación. La disputa no solo era entre regímenes, sino también y sobre todo entre nación colonial y nación colonizada. La sobredeterminación, es decir la superposición (siempre dialéctica y nunca de suma lineal)

35. Un abanico mínimo de literaturas sobre estas cuestiones podría ser: Hoang Van Chi (1965); Nasser et al, (1965); Bianco (1999); Mires (2001); Guevara (2013).

36. La dialéctica desarrollo y liberación/revolución estuvo en el tapete en aquellas décadas, por lo cual vale, solo a modo de ejemplo, rescatar algunos de los trabajos distintivos de aquel problema teórico-político: Marini (1969); Ruiz García (1973); González Casanova (1978).

de contradicciones queda también claramente visible en estos procesos.

Por el lado de las regiones y países centrales del capitalismo del siglo XX, las situaciones de conflictividad discurrían por carriles un tanto diferentes, de manera claramente conexas con la situación socio-política, económica e histórico-cultural de estas realidades particularizadas. La figura que entrará en escena, según el abordaje teórico contemporáneo será la categoría “movimiento social” basada en el bagaje teórico del individualismo metodológico y la acción colectiva -ya visto en el capítulo anterior-, y cuyo menester venía a desplazar de la escena a la lucha de clases (siempre vapuleada y vulgarizada por todas las variantes del credo liberal) y con ello el proceso de explotación-alienación. Pero sin embargo, todas las series diversas de revueltas –definidas en base a los llamados (nuevos) movimientos sociales- sucedidas en Europa, Japón, EEUU, México y el resto de América Latina y el mundo en los años sesenta, muy lejos estaban del supuesto carácter restringido que implica un mero “interés individualista” o una simple “búsqueda de identidad”. Aunque claro está, y como sostuve un par de renglones arriba, la situación en estos contextos había llevado a una esfera de ampliación y/o traslación de los reclamos. Es que se podía decir que la mayor parte de la población se encontraba con sus necesidades básicas satisfechas, lo cual cambia radicalmente el punto de vista y de partida de los imaginarios. A esto debe sumarse una historia de construcción ideológica y cultural propia de la modernidad liberal, que llevaban a las figuras de la individualidad y el bienestar como los pilares fundamentales para justificar la existencia planeada del conjunto, entrando al punto de fraguado de lo que empezó a llamarse como “sociedad de masas”³⁷.

Es quizás el Mayo Francés el icono emblemático de estas revueltas y estos procesos. El imaginario de un cambio radical guiaba las protestas, y este imaginario implicaba la abolición del sistema opresivo tanto cultural e ideológico, así como de las prácticas y hábitos cotidianos establecidos por la sociedad capitalista, industrial y de consumo (sociedad de masas). La conservadora burocracia del socialismo soviético y su falta de avanzada, también fueron objeto de las críticas y las reivindicaciones. Lo que predominaba en todas estas rebeliones era un profundo, pero integral anti statu quo (dado que no solo se reducía a denunciar la opresión económica sino la alienación en todos los planos de la vida social) pero también una crítica profunda a la burocratización de las izquierdas, que en el poder (ya sea sindical, como de gobierno) habían negociado un pacto de coexistencia pacífica con el liberalismo. El ecologismo, pacifismo y feminismo posterior, si bien es cierto dejaron

37. La Teoría Crítica aportó buena parte de las reflexiones más lúcidas al respecto, solo como guía mínima vale revisar: Adorno 1962 y 1966; Horkheimer, 1976; Lowenthal, 2016.

parcialmente de lado las visiones y reivindicaciones explícitamente clasistas, apuntaban sin embargo a contradicciones inherentes a las sociedades productivistas y estigmatizantes de mercado, así como a los regímenes también industrialistas estamentarios, pero de economía centralizada autodefinidos como socialistas. Por su parte, el movimiento contracultural y el hippismo, desde una mirada más basada en las “sensaciones” que en la reflexión racional que caracteriza a la modernidad, cuestionaba hasta los pilares más profundos de la sociedad industrial, basada en el conocimiento científico, el materialismo productivista, la lógica de la competencia individual y la disputa por el poder centralizado. En síntesis, lo que se estaba poniendo en duda era la supuesta “libertad” de las sociedades capitalistas y la supuesta “igualdad” de los socialismos de Europa del Este.

La alienación en su sentido más profundo e integral y en sus diversas manifestaciones constituía el principal argumento de las denuncias y las protestas; y la superación de estas sociedades alienantes era el objetivo que motorizaba a los distintos procesos de movilización (Galafassi, 2017). Todo esto implicaba poner en entredicho el supuesto secuencial que definía que la libertad era solo una consecuencia del progreso material bajo los parámetros de la modernidad. Algún cuestionamiento a la premisa del propio Marx y su declarada fe en la evolución técnica per sé, estaba en la base de esta polémica. Es que como decía Max Horkheimer ya en 1942, *“Dialéctica no significa lo mismo que desarrollo... La revolución social provoca lo que ocurrirá sin espontaneidad: la socialización de los medios de producción... Y provoca lo que, sin una resistencia activa y una lucha continua por la libertad, no se producirá nunca: el final de la explotación. Este objetivo (la revolución social) ya no es la aceleración del progreso, sino más bien el salto desde el progreso (der Sprung aus dem Fortschritt heraus) (Horkheimer, 2006:32)”*. Es entonces que ya no se trataba solo de plantear objetivos sino de trazar el camino para llegar a ellos, por el cuanto el tipo de derrotero asumido para el cambio, las prácticas y principios sobre los que este se basaba, no sería, al fin de cuentas, independiente de los resultados. *“Las modalidades de la nueva sociedad se descubrirán primero en el curso de su transformación. La concepción teórica, el sistema de consejo, que según sus pioneros presuntamente mostrará el camino hacia la nueva sociedad, surge de la praxis. Se remonta a 1871, 1905 y otros acontecimientos. La teoría depende de la continuidad de la tradición revolucionaria”* (op.cit.:30). Es entonces que las experiencias revolucionarias del siglo XX estaban llamando a la reflexión, debido claramente a qué las promesas realizadas no parecían estar cumpliéndose. Estos debates volverán a surgir más hacia el presente. Especialmente aquellos referidos a las formas y métodos de los procesos de transformación, pero ya sin mucha vinculación con los objetivos claros de una posición profunda y cabal para

terminar con la explotación. Las consignas del “mandar obedeciendo” y “caminar al paso del más lento” del Neozapatismo, sin una contrapartida elocuente, sólida y concreta en los cambios para terminar con la explotación y la alienación, son un claro ejemplo (y un adelantarme en el texto) del camino que tomarán en las décadas siguientes, los procesos de conflictividad y los supuestos ideológico-conceptuales sobre los que se asientan.

Esta contraposición de momentos y posiciones, nos permite hacer más ilustrativo la complejidad dialéctica de la conflictividad al contemplar también, en un breve recorrido por las últimas décadas, los actuales movimientos de pivot entre procesos de rebelión y de restauración conservadora (exigiendo seguridad, discriminación social y aislamiento étnico), que nos muestran las notables diferencias que se dieron en todo el siglo XX y lo que va del XXI. Es en este contexto que deben entenderse los emblemáticos “años ‘60” (que como aquí los entendemos empiezan en los ‘50 para extenderse hasta los ‘70) por cuanto representaron para el mundo entero una década de revueltas, protestas y revoluciones en más de un sentido, no solo político y económico sino también y sobre todo cultural-ideológico, subjetivo y simbólico; pero también teórico y paradigmático. Vale la pena recordar, dado cierto olvido en estos años, que “*Ideología y aparatos ideológicos del Estado*”, de Louis Althusser (1969); “*Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*”, de Nicos Poulantzas (1968); “*El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*”, de Herbert Marcuse (1964); más una serie diversa de revistas producidas en Latinoamérica como “*El Corno Emplumado*”, “*Contorno*”, “*Pasado y Presente*”, “*La Rosa Blindada*” (Galafassi, 2018; Malach, 2019), etc., representaron, por ejemplo, obras fundamentales relativas a los análisis críticos sobre los mecanismos de dominación en el plano simbólico-ideológico, cultural y político. Si como dice Marshall Berman (1998) en la modernidad “todo lo sólido se desvanece en el aire”³⁸, en esos años la modernidad parecía potenciarse y entonces todo se desvanecía más rápido.

Estábamos, quizás más visiblemente que otras veces, ante rebeliones que se asentaron en cambios en los modos de acumulación, pero más que nada en los procesos de hegemonía política y cultural, que reconfiguraron no solo los procesos productivos sino también las relaciones sociales y los imaginarios culturales y colectivos; cambios sin los cuales no es posible entender la reno-

38. Frase resumida que remite a la cita textual del Manifiesto Comunista, tal como sigue: “*Todas las relaciones fijas y herrumbradas, con su séquito de representaciones y opiniones ancestralmente veneradas, son disueltas; todas las relaciones recientemente formadas envejecen antes de poder osificarse. Todo lo establecido y estable se evapora, todo lo santo es profanado, y los hombres se ven, por fin, obligados a contemplar con una mirada sobria su opinión en la vida, sus relaciones recíprocas.*”

vación de los conflictos y de las identidades participantes. Con la aparición de lo que se ha dado en llamar el Capitalismo Monopolista de Estado en su fase Keynesiana, este se erige en agente económico de vital importancia, propiciando una relativa “desmercantilización” de lo social a partir de la irrupción y consolidación del Estado de Bienestar. Se ensancha la conciencia de clase media entre la fuerza de trabajo, y se produce una paulatina fragmentación de la clase obrera, así como una pérdida de la conciencia de tal por parte de amplios sectores de la población (es la clase media subjetiva universal). Es aquello, recién citado, que Herbert Marcuse llamó “sociedad unidimensional” en las sociedades industriales avanzadas, haciendo referencia a un complejo proceso de construcción de hegemonía de tal manera de hacer que las opciones de cambio sean solo variantes del sistema de dominación, y nunca una puesta en cuestionamiento real de la matriz profunda de la misma.

Pero al mismo tiempo, y como continuación y revisión constante de los procesos revolucionarios de principio y mediado de siglo, la cultura de la rebelión profundiza en su construcción antisistémica para configurarse renovadamente en tanto demandas de des-burocratización de la izquierda, de renovación de las reivindicaciones clasistas y autónomas de la clase obrera y de movilización radicalizada de los estudiantes -que darán origen por ejemplo al Mayo Francés, a la Noche de Tlatelolco y al Otoño Caliente Italiano (Tronti, 1966; Negri, 1972)-. Crecen y se fortalecen una gran diversidad de organizaciones y movimientos ecologistas y ambientalistas (que habían sentado sus bases décadas atrás, cfr. Galafassi, 2006), junto a una revitalización del feminismo, motorizando a su vez la Guerra Fría el surgimiento de movimientos pacifistas; sin dejar de repetir la importancia adquirida por la contracultura y el hipismo con sus posiciones críticas respecto de los pilares racionalistas propios de la modernidad misma³⁹. Estos últimos se encontraban fuertemente interrelacionados e imbuidos de una crítica a la concepción sesgadamente material de la existencia, aunque sobre una base esencialmente no clasista. Otras contradicciones se posicionan con fuerza, por encima o la par de la contradicción fundamental, sin negar ni eliminar a esta, aunque, y no menos cierto, sin hacer ninguna conexión. El entramado cultural y de construcción de identidades se tensiona, asumiendo una mirada crítica respecto tanto a la concepción dicotómica de la división de la sociedad en clases como al propio lugar de la clase en relación a una diversidad de contradicciones más allá de la sustancial capital-trabajo. Una onda de revolución creativa y existencial invadía a grandes sectores de las clases medias y pequeña

39. Entre la inmensa bibliografía sobre estas problemáticas, van aquí algunas sugerencias: Cohen, 1969; Cockburn y Blackburn, 1970; Cantor, 1973; Pivano, 1975; Guarnaccia, 1996; Martínez et al, 1998; Balestrini e Moroni, 2005; Draper, 2014; Poniatowska, 2015.

burguesía. El romanticismo y el idealismo representativo de la juventud de aquellos años, dejan de manifiesto que la opinión pública general buscaba evadirse, “escapar de la hipocresía” y la rigidez de las estructuras sociales impuestas por la racionalidad moderna.

Las principales aportaciones de estos movimientos sociales estarán focalizadas en la órbita de la politización de la vida cotidiana, para intentar dar respuesta a la colonización del mundo de la vida, entendida ésta en tanto dinámica de extensión mercantilista a todos los aspectos de la existencia. Esto implicará denunciar y desafiar el pacto de clases hegemónico capital-trabajo, consustancial al Estado de Bienestar, que olvidó las denuncias de explotación o desigualdad en tanto las relaciones de género o división sexual del trabajo, en la instrumentalización mercantilista del hábitat humano y de la naturaleza en su conjunto, o la división internacional del trabajo y el militarismo; así como en la férrea moralidad sexual, de relaciones afectivas y de control sobre el cuerpo. La reconstrucción y resignificación de los valores culturales y de la propia subjetividad implicó también focalizar fundamentalmente en las relaciones de dominación/hegemonía y reproducción ideológico-cultural. Esto conllevó la promoción de un concepto extendido de ciudadanía con nuevos derechos sociales incluyendo la incorporación de los ecológicos; defendiendo las identidades elegidas contra la estandarización y alienación; e impulsando la desmercantilización de ciertos consumos esenciales de tal manera de frenar la invasión de la esfera privada por las relaciones sociales de producción capitalista (Piqueras, 2002).

Es así como en los años '60 se desprende toda una serie diversa de revueltas, rebeliones y revoluciones que asumieron diferentes perfiles, dados tanto por el contexto regional propio como por el intento de superar los estancamientos, fracasos, traiciones y defraudaciones del devenir de las dos grandes revoluciones antes mencionadas. Es obvio que todo un debate teórico e ideológico acompañó a estos procesos. Y la noción de razón instrumental en tanto imperativo que asume los fines dados de la dominación y manipulación racional del mundo, fue puesta en el banquillo de los acusados. De alguna manera, se hace carne en aquellos años la crítica frankfurtiana a la sociedad de consumo, que apunta al problema más radical de la sociedad industrial/burguesa/capitalista; ya que esta representa el modelo paradigmático de una sociedad opresiva, que se ha transformado en la única regla de juego para el ejercicio, ya imposible, de una humanidad integrada (Galafassi, 2002). Los teóricos de Frankfurt puntualizan en la necesidad de detener este modelo, antes de que aniquile el último rincón en el que aún se refugia la conciencia propia de la humanidad (Horkheimer, 1969; Adorno y Horkheimer, 2013). Las diversas movilizaciones de las clases medias y la clase obrera encarna-

ban, aunque más no sea intuitivamente esta lectura crítica que sobrepasaba ampliamente la mirada marxista clásica que reducía los antagonismos a aquello emergente de la contradicción capital-trabajo

Esta rica serie de movilizaciones de los años '60 y '70 expresó un renovado intento de resistencia y protesta frente a la sociedad disciplinaria –presente tanto desde el primer al tercer mundo- que incubó en parte las tragedias del siglo XX. Es decir que vemos aparecer toda una serie de sujetos colectivos que aceptamos llamar movimientos sociales, por cuanto no expresan directamente una identidad clasista nítida, y se asientan en contradicciones varias sin que la contradicción fundamental sea la determinante. Estas contradicciones diversas ganarán la escena en aquellos años y serán los ejes de clivaje de buena parte de los conflictos desatados, coexistiendo y correlacionándose de diversas formas con la expresión más o menos directa de la contradicción capital-trabajo (la que obviamente no desaparecía a pesar del pacto).

América Latina en cambio, renueva su potencialidad de desvanecimiento de lo estatuido, fiel a su historia en tanto región en constante contradicción. Haciéndose eco de la dinámica de conflictos de los países centrales desde décadas previas y su discusión entre capitalismo y las diversas corrientes de interpretación del marxismo, propone al mismo tiempo toda una serie de revueltas propias, asentadas en su particularidad histórica en tanto complejo entramado de acumulación agrario-industrial, con sus sujetos sociales y culturas asociadas. Se ponían cada vez más en jaque no sólo la dominación interna, sino la relación de dominación imperial histórica a la que se veía sometida. La Revolución Cubana y toda la compleja dinámica guerrillera de la época junto a las movilizaciones estudiantiles, campesinas, obreras y toda una propuesta de renovación en el arte, son solo ejemplos más que evidentes de estos procesos dialécticos.

Diferentes y muy variados procesos que provenían de largas luchas por la descolonización económica y política, caracterizaban aquellos años en América Latina. El objetivo era la liberación –nacional y social- frente a lo que se identificaba como “imperialismo”, definido como una aceitada maquinaria de dominación y explotación social orientada por los capitales multinacionales, y en donde los Estados Unidos de Norteamérica tenían un papel clave. La Revolución Cubana como se dijo, signó definitivamente todos los procesos de movilización, protestas, revueltas y rebeliones desde los inicios mismos de los años sesenta. La lucha armada, las guerrillas, las movilizaciones de masa, la alianza, no sin contradicciones y fricciones, entre campesinos, obreros y estudiantes constituían la clave de un proceso que se veía casi irreversible y que expresaba la lucha por la “liberación nacional y social de los pueblos latinoamericanos”, tal la identificación de la época. El marxismo

en sus diversas variantes y combinaciones era el marco teórico dominante, quedando muy lejos la discusión individualista sobre nuevos movimientos sociales y la acción colectiva planteada en los países centrales⁴⁰.

En el territorio latinoamericano se cruzan, a lo largo de toda ésta década larga, los debates entre desarrollo y subdesarrollo; dependencia y liberación; indigenismo y occidentalismo; imperialismo y nacionalismo, industrialismo y producción agraria; y obviamente entre capitalismo y socialismo. América Latina fue durante los años '60 y '70 un campo de disputa diáfano entre los bloques dominantes (a diferencia del presente donde esta contradicción pareciera desdibujarse en los imaginarios). Bloques que intentan imponer modelos de apropiación de recursos naturales y humanos, configurando modos de acumulación regionales; y clases subalternas que intentan resistir logrando en algunos casos torcer el rumbo. La rica y compleja diversidad cultural y política se entrecruzó permanentemente con este esquema dialéctico, otorgándole a cada situación histórica tendencias diferenciales, que mal nos pueden llevar a hablar de procesos equivalentes y homogéneos más allá de ciertas determinaciones básicas conjuntas. Si en los orígenes, la revolución mexicana fue una lucha antioligárquica en donde se superponían clases burguesas y movimientos subalternos de base campesina en pos de un proyecto modernizador para los primeros y liberador para los segundos; la revolución boliviana de 1952 fue un movimiento insurreccional fuertemente obrero imbuido de ideales bolcheviques en una extraña paradoja dada por un país básica y fuertemente campesino e indígena. Revolución que resultó finalmente en un proyecto reformista que se deshizo del componente proletario primero para corromperse luego (durante el neoliberalismo).

Al mismo tiempo, seguía conviviendo en toda América Latina la emergencia insurreccional del componente mayoritario campesino-indígena, que constituyó una de las columnas vertebrales de las estructuras de dominación, en tanto dominados, obviamente, constituyéndose así como la contraparte de luchas constantes por intentar liberarse o al menos mitigar la explotación. La revolución cubana, nunca exenta a este condimento agrario, sino por el contrario presente desde sus orígenes, inauguró por su parte toda una década de fuerte rebelión (no sólo política, sino teórica y cultural) en toda América Latina, munida de sus cualidades que desandan todos los esquemas rígidos de teoría revolucionaria presentes hasta aquellos años. Su impronta incluso se manifiesta en la necesidad que tuvieron los factores del poder dominante de apelar, en las décadas sucesivas, a sangrientas dictaduras para imponer

40. Solo como referencia mínima puedo citar: Balvé, Murmis y Marín, 1973; González Casanova, 1985; Almeida Bosque, 1997; Moyo & Yeros, 2005; Prieto, 2007.

modelos de individualismo extremo, destruyendo redes y solidaridades históricas en el marco de modelos socioeconómicos y políticos neoliberales e ideológico-culturales neoconservadores. Lo que siempre estuvo en juego fue un modo de acumulación concentrado y explotador, que conjuga reproducción ampliada y acumulación originaria liderados durante décadas por la doctrina del desarrollo y la modernización (más allá del tinte más conservador-liberal o más popular-reformista de los gobiernos de turno) versus diversas estrategias de liberación y construcción de modos alternativos de vida y sociedad. Proceso complejo que fue variando a lo largo del tiempo y el espacio no sólo gracias al momento histórico y el paradigma liberador vigente, sino además gracias a la estructura social y política, a la construcción cultural ideológica y a la lectura que ésta haga de la primera, según las características de las clases involucradas en los procesos de conflicto.

Capítulo 5

La conflictividad entre milenios

“Solo por amor a los desesperados conservamos todavía la esperanza”

Walter Benjamin

Entrar en las últimas décadas del fin del milenio y del siglo XX y en los inicios del siglo XXI implica pasar de la revolución social como objetivo “palpable y planteable”, a no mucho más, por ahora, que un recuerdo de aquella. Implica pasar de las rivalidades políticas entre bloques mundiales, entre estrategias geopolíticas y entre la rivalidad comunismo versus capitalismo a una multipolaridad en donde la discusión más avanzada sea quizás si los ciudadanos tienen derecho o no a salud y educación, y en todo caso como servicio transable sin muchos más cuestionamientos. Implica pasar de realidades más centradas en lo local o regional, al mismo tiempo que al “descubrimiento de la globalización”, de la puja entre algún socialismo posible versus un capitalismo que intentaba ponerle un tope a la población sobrante y a la desintegración social, para intentar frenar justamente los avances socialistas. Implica ser testigo de un capitalismo, llamado neoliberal, ya sin tapujos dedicado a su “telos” profundo que es la acumulación sin límites de ganancias por aquellos sectores que tienen la “sartén por el mango”, por cuanto los explotados ya no tienen la capacidad nada demasiado profundamente. Implica pasar del obrero masa centrado en la cadena de producción y la fábrica como epicentro de un eje fundante de conflictividades y antagonismos, al obrero social disperso en múltiples instancias de producción y consumo en donde su rol de explotado se confunde con su “decisión” de autoexplotarse. Implica finalmente pasar de la clase a los movimientos sociales -fórmula en la cual ambas categorías aparecen como excluyentes-, o por lo menos es como lo propone el corpus dominante de la intelectualidad contemporánea, sea está más conservadora o más progresista. Pero implica también el aferrarse por parte del marxismo tradicional y dominante, a la clase como única caracterización, sin permitir otros clivajes. Implica por tanto, un horizonte en donde la crítica social, política, intelectual y cultural lejos

está de sus momentos de mayor profundización y despliegue. Pero desde los principios de una crítica dialéctica como actitud racional, material y espiritual, implica, en definitiva, una derrota relativa, y que por el momento no pareciera tener una salida claramente vislumbrable.

5.1 Del obrero masa al obrero social y el surgimiento del capitalismo neoliberal

Este esquema, que para sintetizar lo llamaremos neoliberal (que implica al mismo tiempo un sesgo neoconservador), ha recreado y profundizado viejas contradicciones y asumido viejos y renovados antagonismos. Las conflictividades emergentes serán múltiples, pero el sujeto colectivo en tanto clase social será bastante más difícil detectarlo a simple vista por cuanto estará camuflado por toda una serie de intermediaciones y máscaras de la nueva sociabilidad con muchos ribetes intelectuales además, del llamado posmodernismo. Es que la clase a sí misma, ya ni siquiera se representa como clase.

Pero de ninguna manera todo es un lecho de rosas, sino que al contrario. Es que en las últimas décadas del milenio y lo que va del siglo XXI, han venido crecido recurrentemente los conflictos debido a la crisis profunda de ingresos y empleo que supone el modelo neoliberal de mercado, el cual conlleva indefectiblemente planes de ajuste que los Estados y los grupos concentrados imponen sin “piedad” (consideración ésta última, por cierto, inexistente en toda acción de negocio, y si recorro a ella, será justamente por pararme en la vereda de enfrente). Esto que representa una continuidad en toda la periferia (o países subdesarrollados, tal la definición en otras épocas), constituye una relativa novedad en los países centrales. Por cuanto, la conflictividad social por ingresos y empleo (ya vimos la emergencia de otras contradicciones en los años ‘60 y ‘70) en estos mismos países se había visto aminorada en las décadas anteriores debido a la creación del Estado de Bienestar, el cual, a través de un masivo aumento del gasto público y de la regulación estatal del capital, logró una distribución menos inequitativa de la riqueza, sacando a las grandes mayorías de la pobreza y permitiéndoles acceder a un ingreso que satisfaga las necesidades básicas, y algo más también. La existencia del bloque soviético fue clave para la puesta en marcha de la economía del bienestar. Las políticas llevadas a cabo en los países desarrollados, consistentes en volver más habitable las ciudades y el campo, claves para el desarrollo industrial y agropecuario modernos, se orientaron hacia programas de vivienda para los trabajadores, de infraestructuras diversas tanto para la producción como para la población trabajadora y programas sanitarios que abarcaron desde el control de la calidad de los alimentos

hasta campañas masivas de vacunación, implementación de sistemas masivos de instrucción pública; teniendo esto como consecuencia un descenso más que notable de la mortalidad así como del analfabetismo. Por contraparte, la caída del muro, marcó la ruptura de la sujeción a estas restricciones “sociales”, para ahora así el capital dar rienda suelta a sus instintos y determinaciones.

Fueron aquellos, los años del llamado “obrero masa”, en el período de máxima expansión de la economía capitalista cuando se alcanza la madurez de la producción en serie (Negri, 1981; Sánchez-Pinilla, 2009). A partir de la Organización Científica del Trabajo se rompe la figura de la resistencia obrera y del el obrero profesional de oficio y su sindicato; que constituía uno de los principales obstáculos para llevar la acumulación del capital a sus escalas máximas. El capital impone sus propios ritmos y normas a la producción, por cuanto la cadena de montaje reemplaza a las técnicas tayloristas de medida de tiempos y movimientos: es el modo de producción en masa. Y con esta producción en masa, y como condición de esta, se inicia una nueva fase, tanto en las modalidades y prácticas estatales de regulación y control social, así como un reordenamiento y organización de las pautas de socialización y configuración de los imaginarios sociales. El colectivo social se aparece más integrado, más interdependiente, sin fisuras o abismos profundos y con redes de contención, no solo económicas, sino socio-culturales, ideológicas y socio-psicológicas. Este proceso tuvo también en términos políticos, consecuencias positivas para los intereses del capital, pues apaciguó notablemente los movimientos de protesta radical de la clase obrera, ya que esta se vio incorporada, al menos en parte, a los estándares de consumo de la sociedad moderna. A pesar de esto, el llamado “Otoño Caliente Italiano” irrumpirá, a inicios de los años ‘70, como saeta fuertemente disruptiva, en una revalorización de la organización obrera, que a partir de nuevos bríos y recuperando su potencial de cambio, intenta hacer frente a esta nueva “panacea” capitalista en pos de su transformación, es decir ya no solo en pos de reivindicaciones sesgadamente “sindicales”. Serán años de fuerte debate y organización social, que mostrarán que la contradicción fundamental, a pesar de los nuevos antagonismos de los ‘60, nunca deja de estar presente mientras persistan las condiciones de base.

Pero el Estado de Bienestar llegó a sus límites así como la paciencia de los grandes grupos económicos concentrados (que igualmente no dejaron de crecer en tamaño y en oligopolización, en pleno estado social). Y estando el “mundo libre” en marcada ventaja frente a las experiencias socialistas en fuerte crisis, se produce a partir de mediados y fines de los ‘70 un amplio proceso de reestructuración de las relaciones sociales y económicas, cuyo horizonte es la emergencia de una nueva racionalidad socio-productiva y una nueva configuración, tanto de las relaciones de poder como de las pautas de sociabilidad.

El objetivo no es otro que la disminución del costo laboral y el consecuente aumento del beneficio empresarial y la expansión económica. Al mismo tiempo, se dio un obvio proceso de reacción del capital contra el creciente y cada vez más compareciente antagonismo de clase, que se venía dando con el proceso de formación del obrero masa. Ante las luchas obreras de los inicios de los '70, la reacción del poder político-económico propondrá una estrategia compleja que combina la manipulación del proceso inflacionario más la descentralización de los centros productivos, para al mismo tiempo fortalecer la centralización del dominio de clase. *“Para el capital la solución de la crisis consiste en una reestructuración del sistema que diluya y reintegre a los componentes antagonistas del proletariado en el proyecto de estabilización política ya que todos los elementos de desestabilización introducidos por la lucha obrera contra el Estado han sido paulatinamente asumidos por el capital y transformados en instrumentos de reestructuración”* (Negri, 1979:25). Se amplían y perfeccionan los mecanismos de dominación, y los procesos de alienación se magnifican al permear, más todavía, todos los ámbitos de la vida. Aquellos que eran contrastados y visibilizados por las nuevas fuerzas de protesta en los '60 quedarán definitivamente ocultos y la colonización del mundo de la vida es llevada a su máxima expresión. La adicción cuasi grotesca del presente a los mass media y las redes digitales, y por cuanto estos son enérgicos formadores de opinión, es una muestra elocuente de este fenómeno iniciado unas décadas atrás. Y esto será, obviamente, en conexión directa con el mundo productivo. Es que la fábrica ya no existirá solo como unidad de producción y como organización, sino también como centro condicionado de programación y decisión, lugar de negociaciones sociales. Se expanden las relaciones mercantiles hacia todas las relaciones sociales, escuela, vida familiar. Y especialmente se profundiza la lógica del consumo y el ocio más que nunca. No solo será un objetivo a alcanzar, sino que la figura de la mercancía también impregnará todas las prácticas sociales y culturales. De modo paradójico, la fábrica y el espacio delimitado de la producción perderán su lugar hegemónico, para que la sociedad entera se constituya como un “mercado total”. Podemos hablar entonces de un centro de producción difuso, lugar de conformación de nuevos patrones de influencia y legitimación y de constitución de nuevos imaginarios, en donde la perspectiva e identidad de clase será cada vez menos diáfana y más, por el contrario, fantasmal. Como resultado, el obrero masa se transforma progresivamente en obrero social (Negri, 1981, Sánchez-Pinilla, 2009). Los nuevos horizontes de lucha y organización ya no serán necesariamente el salario y la máquina. Ahora el eje aglutinador se complejiza y dificulta, y la cooperación laboral se llevará de manera indirecta vía la comunicación de información y de saberes, y sobre ésta, el capital ejercerá más que nunca su

capacidad de dirección, expropiación y alienación. Como se dijo, los medios masivos de comunicación serán entonces un factor clave a este respecto.

Cabe aclarar que las categorías obrero masa y obrero social son claramente útiles, por cuanto nos introducen en aquello que las teorías de la acción colectiva y los movimientos sociales tornan relevante, al descentrarnos de la mirada única sobre la contradicción fundamental, sin por el contrario sacarnos de su órbita. Es que lejos quiero estar de la concepción dominante que focaliza todo o casi todo en el mundo del trabajo y la producción, ignorando o menospreciando la totalidad de las relaciones dialécticas de la existencia, como así también de aquella que lo niega o lo somete a sólo una temática más. Esta transformación en la condición obrera es altamente ilustrativa y sin lugar a dudas un eje central, que sin embargo no puede entenderse de manera autónoma y auto evidenciable, sino por el contrario, como coordinada ordenadora de toda una trama compleja de relaciones sociales, culturales y políticas a las que se remite el existir. Ahora más que nunca, es hora de superar el “obrerismo” característico del marxismo dominante, en la cual todo pasa por la confrontación entre burguesía y proletariado. Si en los 70 la lucha obrera tuvo su clímax en el Otoño Caliente italiano y en el Cordobazo –solo como dos ejemplos- fue precisamente porque la clase obrera se sentía parte de una sociedad que había que transformar en su conjunto, y no solo su condición de mano de obra del capital. La anulación de este postulado en las sociedades hiper-individualistas del presente, es lo que ha generado la supresión de esas luchas obreras más dialécticas, decantando entonces en miríadas de casos focalizados por sus exclusivas condiciones de trabajo y/o salario. Situaciones que son minuciosamente auscultadas en su estrecha preciosidad, tanto por las indagaciones políticas como intelectuales del materialismo poco dialéctico. Es la totalidad de la trama social la que hay que mirar, en la cual la disputa capital-trabajo es nodal, pero de ninguna manera exclusiva y mucho menos excluyente. La victoria neoliberal-conservadora post '70 ha consistido en descentrar cada vez más la sociedad del mundo del trabajo: todo es pasatiempo y diversión, shoppings, vacaciones, placer doméstico, derechos, intereses, emprendimientos, riesgo, etc. (y miseria y exclusión, para muchos otros, que sirve de imagen inversa en la cual nunca se desea caer). Y la sociedad de los explotados, excluidos y desclasados ha hecho suyo este imaginario de ingredientes disgregados. Si solo nos concentramos en el quehacer obrero y sus luchas, poco podremos comprender, cayendo al fin de cuentas en una parcialidad de enfoque equivalente a la del individualismo metodológico, aunque sea desde otra orilla, que al ser cuantiosamente más válida en su emplazamiento ético-político, lo que hace más intolerable el reduccionismo.

Continuando este proceso histórico de refortalecimiento de los patrones liberales más clásicos, y “bajo el auspicio” de la caída del Muro de Berlín y

la liquidación de la experiencia soviética y china, la lógica del capital acelera la imposición de su faceta más pura. Reinstala el individualismo extremo y va generando, también así, una renovación del ciclo de conflictos, al entrar en crisis la sustentabilidad material de amplios sectores de la población, mientras algunos pocos grupos veían crecer exponencialmente sus ingresos. Crisis económicas profundas como las de Grecia, Islandia y España serán algunas de las manifestaciones de estos cambios. Pero conjuntamente también se producen, toda una serie de conflictividades originadas por la avanzada de los patrones y modelos neoliberales fuera de los países centrales, generando crisis políticas, culturales e ideológicas, por ejemplo en los países árabes como Egipto, Irán, Siria, Irak, ya sea contra los estados islámicos o por la reconstitución de estos. Esto irá de la mano con el avance del ideario conservador en las masas, que verán al “otro” más como un competidor que como un integrante de su misma trama social (Dierckxsens, 2011; Murillo, 2012). Quedan identificados además los gobiernos de ex raigambre socialdemócrata o popular como signados exclusivamente por la corrupción política y económica. Protestas populares-conservadoras en Rusia y distintos países de Europa del Este como Moldavia y Ucrania, en Tailandia, Brasil, Venezuela, Bolivia, Argentina, etc. serán algunos ejemplos de estos procesos bien característicos del siglo XXI.

Será por consiguiente que, con la decadencia y colapso de la mayoría de los regímenes autodenominados socialistas, el liberalismo, bajo el nuevo mote de neoliberalismo, reinicia su prédica contra el Estado (que había sido pospuesta bajo el keynesianismo), para imponer al mercado como pilar único de la modernidad capitalista. Se genera así una racionalidad neoliberal guiada por la competencia, la gestión estratégica, la victoria de lo privado por sobre lo público, y el reemplazo de una subjetividad basada en el derecho por otra basada en la mercantilización y meritocracia⁴¹. De esta manera, se retoma la ecuación inicial de individualismo + libertad económica + desigualdad + competencia para de aquí derivar la conclusión de que el mercado es la expresión única de toda la realidad. Concepción en la cual el Estado-Nación (me refiero a Estado-Nación en tanto complejo político y no solo a Estado en tanto administración) ya no es necesario, por lo tanto se puede comenzar a liberar el camino para su reducción y cuasi-liquidación.

Es importante resaltar aquí el rol fundamental que juegan los sectores dominantes de la economía en los sistemas neoliberales. Justamente el “consenso neoliberal” pugna por librarse de la “política”, que representa solo un resabio de las viejas sociedades capitalistas de tipo socialdemócrata o

41. Cfr. Ciuffolini (2016-2017)

populista⁴². La política, en su máxima representación dada por el Estado, solo ocasiona molestias para el dogma neoliberal, porque quien, sino el Estado, es el único capacitado para regular y controlar los procesos de acumulación y de distribución de la riqueza en una economía capitalista. Este proceso de socavamiento político y de condiciones de vida de la mayoría de la población traerá consecuencias en pérdidas de condiciones de vida y derechos para la mayoría de la población, así como al mismo tiempo, en la cooptación de los imaginarios colectivos generando un fuerte corrimiento de las conciencias sociales hacia posiciones cada vez más conservadoras, masificando el fenómeno llamado de “servidumbre voluntaria”, que trataré en un próximo trabajo.

Será en estas condiciones de políticas neoliberales y neoconservadoras que un movimiento de movimientos en los países centrales se fue gestando. Creció como respuesta y a la par del avasallamiento de derechos y condiciones de vida que las renovadas condiciones del capitalismo imponían. El objeto de la crítica empero, no fue el capitalismo en sí mismo, sino una figura, más bien una situación que respondía al avance tecnológico y que fue ganando posiciones en los imaginarios relatados por la intelectualidad de fines del milenio y los medios masivos de comunicación. Se trata del fenómeno llamado de la globalización, que aparecía en escena justamente a partir del avance de los mass media a lo largo del globo (de ahí el nombre). Se había “descubierto” a fines del siglo XX, que el capitalismo es sinónimo de sistema mundo, de mundialización, o como mejor se lo llamó últimamente, de globalización. Descubrimiento ingenuo, si los hay. Tomando este concepto, una diversidad muy grande de protestas a lo largo de los países centrales se fue nucleando alrededor de este aglutinador. Miles de procesos locales de protestas focalizadas contras el deterioro de las condiciones de vida, urbanas, ambientales, de derechos, etc. fueron confluyendo en un gran movimiento cuasi mundial con demandas de cambio al avance de la globalización neoliberal. En el foco, repetimos, nunca estuvo, ni está, un cuestionamiento profundo al sistema capitalista de la existencia, pero si a muchas de sus consecuencias que se hicieron más fuertemente palpables a la caída del estado de bienestar y a su reemplazo por los programas neoliberales, consecuencias mucho más graves y más explícitas en la periferia de la globalización (Roze y Pratesi, 2005) .

El movimiento antiglobalización, en ocasiones llamado como altermundismo, fue entonces un amplio conjunto de movimientos sociales locales formado por “activistas” (así preferían llamarse en reemplazo de

42. Si bien ya posee algunos años, es muy clarificador sobre el tema de los populismos en América Latina, el clásico trabajo de Octavio Ianni (1980).

militantes) provenientes de distintas corrientes políticas, que a finales del siglo XX convergieron en la crítica social al proceso de globalización (Della Porta y Mosca, 2003). Muchos de sus partidarios prefirieron el término «altermundismo» para evitar definirse por oposición, y porque el término «antiglobalización» daría una imagen imprecisa y negativa. El nombre altermundismo provenía precisamente del lema *Otro mundo es posible*, nacido en el Foro Social Mundial, que cada año reunía a movimientos sociales de cientos de países del mundo. Su propuesta básicamente se centraba, ni en negar ni oponerse a un proceso de interconexión mundial, pero sí que este proceso se basaran en un desarrollo humano en el que se le den prioridad a los valores sociales y ambientales, en oposición a quienes los centran en el neoliberalismo económico. Los movimientos altermundistas acusaban el proceso de globalización de beneficiar a las grandes multinacionales y a los países más ricos, acentuando la precarización del trabajo, y consolidando un modelo de desarrollo económico injusto e insostenible, al mismo tiempo que socavando la capacidad democrática de los Estados. Queda claro que la crítica estaba dirigida a las características emergentes del modelo de desarrollo capitalista, pero sin que el capitalismo en sí mismo sea el foco fundamental de los cuestionamientos.

Estos rodeos, circunvalaciones, miradas en plano detalle sin referencias al plano general, serán parte de las características fundamentales de los llamados movimientos sociales de fines del milenio y principios del siglo XXI hasta el presente, por lo cual deberemos prestarle una importante atención.

Es que mal podemos entender este presente, sin poner el acento en las claves legitimadoras que de manera dialéctica se construyen, tanto en los procesos materiales como en las configuraciones ideológico-culturales que estructuran un sentido del pensar. Sentido que adelanta, pero que al mismo tiempo justifica un estado de cosas. Ya se viene hablando de la instalación de un paradigma neoliberal en términos político-económico, pero esta matriz neoliberal no hubiera podido ser posible sin una configuración ideológica que planteara al mismo tiempo una historia de cambios acabada, sin ya presente y mucho menos futuro. Una consolidación de lo estatuido en términos de un mundo desigual, sin discutir sobre vencedores ni vencidos, sino estructurado en torno a las habilidades, capacidades y voluntades libres de cada uno (en un sistema cada día más desigual). Estas cualidades serían las que otorgan premio y cada uno recibe el premio que se merece. Este consuelo con el estado de cosas, tiene su origen en la concepción posmoderna de la realidad, como aquella que decreta la muerte de la modernidad, pero no para dar origen a una renovación o reconstrucción sobre bases nuevas, sino sencillamente como aniquilación de ciertos fundamentos

modernos, que equivocados o no, presuponían un transcurrir de cambios permanentes y con un sentido de mejoras permanentes, todo inscripto en ideas-fuerza claramente identificadas con una situación de statu-quo. El bagaje posmoderno liquidó toda construcción teórico-ideológica de disputas, progreso y cambio, que se venía cayendo, para plantear, de ahora en más, la vigencia de todo aquello que queda tras este desmoronamiento, de los restos de esta modernidad que ya no tiene sostén ni estructura asentados en la posibilidad de mejora. Cualquier escenario conservador posible de ser imaginado, seguramente no se ajustaría de manera tan precisa como este presente que nos toca padecer. Es que ésta detención del tiempo se practica, sugestivamente, sobre la desigualdad constitutiva de la modernidad capitalista y de toda sociedad de clases, conformándose, de esta forma, un presente que congela las asimetrías de poder y acceso a los recursos, echando por la borda todo plan o tentativa de utopía. Y en este sentido habrá que entender también la lectura que hacen los sujetos colectivos que se sitúan en las nuevas coordenadas de los reclamos y protestas, en donde ya la voz del anticapitalismo, como eje rector de la modernidad a transformar, no se posiciona más como corriente estructurante. Se deshace, por el contrario, en múltiples fracciones y lecturas focalizadas, tirando así por tierra toda concepción basada en un eje principal a partir del cual irradian las multiplicidades de la existencia. Ya no hay una existencia sino múltiples existencias, ya no hay un pivote primordial sino multiplicidad de ejes autónomos. Así entonces, habrá pluralidad de voces autónomas (atomizadas) que reclaman y protestan, característica que se constituye en un objetivo en sí mismo, o directamente en el objetivo mismo. Paradójicamente, la riqueza de la multiplicidad atomizada anula la claridad de las coordenadas fundantes y fundamentales. Pasamos así, de los uno, clase obrera, a lo múltiple, movimientos sociales. La dialéctica social, ausente nuevamente.

Veamos entonces con algún mínimo detalle algunos de los pensares fundadores de este esquema de interpretación del presente.

Una variante del más que valioso pensamiento hermenéutico-interpretativo caracteriza a este esquema dominante en el presente, para el cual, la verdad absoluta en su búsqueda de una respuesta universal de la filosofía moderna queda liquidada, o al menos así se pretende. El progreso en todo su sentido, como único camino posible, el crecimiento infinito como regla suprema que estabiliza la dinámica del devenir moderno, tambalea entre las objeciones y críticas posmodernas. La verdad como sustancia permanente, independiente de cualquier temporalidad, es cuestionada, e invitada a ser repensada. Frente a esto, Gianni Vattimo (1994:11) propone una nueva ontología: *“Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que se debe captar el ser como*

evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de una época, que por su parte, es también proveniencia de las épocas que la han precedido". Frente a la univocidad moderna de progreso, libertad y solidaridad, se propone la diversidad de tiempo y lugar, el juego de voces diferentes y la conjugación de sus sentidos, sin explicar hasta ahora las reglas de este juego. En el sentido heideggeriano se propone una nueva imagen del ser. "Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas de los grupos, los lenguajes especializados, las culturas otras con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta, las subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente, etc." (Vattimo, 1994:11)

Al mismo tiempo, este transcurrir posmoderno es entendido como una generalización y una consolidación del desencanto. Gilles Lipovetsky (1986:10) definió claramente esta situación, para quien sociedad posmoderna equivale a: "... desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio. Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de una personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamiento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan solo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta sin embargo, no tragedia no Apocalipsis".

Paradójicamente, el pensamiento toma también algunos tópicos característicos de la teoría crítica, para asumir primero alguna semejanza en lo descriptivo, pero para alejarse inmediatamente en sus consecuencias normativo-políticas. Jean Baudrillard define a la masa como producto de la ausencia de demanda de sentido de hoy en día, es como una toma de tierra, conductora de todos los flujos sin discriminar, de toda la información sin clasificar, de todas las normas sin elegir. Así, la masa asume la misma configuración que los agujeros negros, que absorben todo, hasta la propia luz. Son regiones que no emiten nada, por lo tanto no podemos esperar de ellos ninguna información. Esta ausencia de emisión de los agujeros negros se asimila al comportamiento de las masas, trastocando toda ciencia o estrategia de conocimiento tradicional, pues ante la ausencia de información, es imposible conocer en los términos epistemológicos modernos. La masa es una entidad sin respuesta, que solo recepciona, deglutiendo todo mensaje. "La masa absorbe toda la energía social, pero no la refracta". Absorbe todos los signos y todo el sentido, más ya no devuelve ninguno. Absorbe todos los mensajes y los digiere. Devuelve a todas las preguntas que le son dirigidas una respuesta tautológica y circular. No participa jamás" (Baudrillard, 1978:135).

Pero la coincidencia con la teoría crítica se esfuma pronto cuando Baudrillard desenvainándola, haciéndola cabriolar dentro-fuera de tal manera de quedar a la inversa; sostiene que el silencio de las masas implica la crisis de todo intento de utilización política. Este silencio hace pendular lo social y lo político en la hiperrealidad en ésta era de la simulación. Pues, todo intento político de aprovechamiento de la masa que tenga lugar a partir de los mecanismos de simulación social (mass media, canales de información, etc.), obtiene únicamente como respuesta el rebote desde la masa, que se transforma en una cámara de eco y de co-simulación de lo social. Es decir se desmiente absolutamente toda capacidad del poder de utilización y manejo de las masas, igualando la capacidad de ambos: *“No hubo jamás manipulación. La partida se jugó por ambas partes, con las mismas armas, y nadie sabría decir quien ha ganado hoy en día: la simulación ejercida por el poder sobre las masas o la simulación inversa tendida por las masas al poder que se sume en ellas”* (Baudrillard, 1978:137). La indiferencia de la masa, que representa la perspectiva dominante de esta era posmoderna, es una indiferencia frente al sentido. Una interpretación más benévola y cándida del triste y alienante fenómeno de las masas, no podría haberse fraguado jamás, fuera de este esquema de pensamiento claramente conformista. Doblegado el religioso ideal medieval que sustentaba el mundo, la modernidad instituye un proceso constante de erigir nuevos sentidos que apuntalen la existencia. Partiendo de la realización de la razón en sus múltiples acepciones realistas y utópicas, la moderna proyecta por la realización de la solidaridad, igualdad, progreso, revolución, etc. Pero si en los pensadores de Frankfurt lo que está en crisis es el sujeto social que está capacitado como portador del sentido (dado el proceso de aburguesamiento de la clase obrera en los países industrializados), en la reflexión posmoderna, ya no hay ningún sentido que realizar. Paroxismo del statu-quo.

5.2 La particular caracterización de América Latina

La suerte corrida por los países periférico/subdesarrollados, que estuvieron lejos de implementar el Estado de Bienestar fue bien distinta, primando una mucho más alta desigualdad (que incluye altos niveles de exclusión social) y bajos niveles de bienestar general, llegando solo en algunos casos a índices de bienestar medio –pero muy desigual-, gracias a proyectos populistas que ponían el énfasis en un mayor desarrollo del mercado interno y no mucho más. El hecho que la periferia haya sido durante mediados del siglo XX el epicentro de muchas luchas por la liberación social y nacional corre de la mano con la situación recién descripta.

Dicho esto, huelga ahora decir que una larga tradición de conflictividad social y política caracteriza a América Latina. Por un lado, haciéndose eco aunque más parcialmente, de la dinámica histórica de conflictos de los países centrales y su discusión entre capitalismo y las diversas corrientes de interpretación del marxismo, tomando incluso la veta rebelde anti productivista-consumista, y su propuesta de nuevas subjetividades. Pero por otro, predominará sin embargo toda una serie de revueltas propias, asentadas en la particularidad histórica regional en tanto complejo entramado de acumulación agrario-industrial, con sus sujetos sociales y culturas asociadas. Se ponían cada vez más en jaque no solo la hegemonía política interna, sino la relación de dominación imperial histórica a la que se veía sometida. La Revolución Cubana y toda la compleja dinámica guerrillera de la época junto a las movilizaciones estudiantiles, campesinas y obreras (y toda una propuesta de innovación en el arte y en las ideas), servirán de base para toda una renovada amalgama de contradicciones que no repetirán necesariamente los enfrentamientos sociales y antagonismos tradicionales de décadas atrás, pero que tampoco harán un borrón y cuenta nueva, sino que se resignificarán con el transcurrir de los cambios históricos, sobre patrones que no podrán ser dejados de lado. Ese ciclo de revoluciones, revueltas y rebeliones de los años '50 y '60 se termina cerrando, vía los mecanismos de dominación más duros en donde la coerción directa y abierta se expresará claramente en la sucesión de dictaduras militares genocidas de los años setenta que llegarán hasta los ochenta. De aquí se abre una etapa claramente más diáfana para el capital, el cual obviamente se renueva vía el modelo neoliberal, caracterizándose el nuevo ciclo de conflictividades por una gran diversidad de contradicciones, ninguna de las cuales siquiera hace mella en la estabilidad de la supremacía de clases, aunque sí se genera una fuerte disputa entre estrategias de dominación y variados procesos de explotación.

Crisol de contradicciones y, a su vez, laboratorio de cambio social, América Latina brinda entonces un tejido sugerente para abordar contradicciones/antagonismos, tensiones y resistencias. Colocar, en particular, la conflictividad bajo la lupa, implica no sólo abordar enfrentamientos sino también problematizar el conjunto de las relaciones subyacentes. Aunque entendamos el conflicto como una rasgo inherente a la naturaleza humana y permanente -o por lo menos recurrente- en la historia, diferente es pensarlo como una opción de categoría de análisis sociopolítica, perspectiva indispensable para entender especialmente el acontecer regional.

Es que la realidad latinoamericana y de toda la periferia, nos muestra sin tapujos una confrontación abierta entre sectores y bloques sociales ligados más directamente al mundo productivo en donde la vieja contradicción capital-tra-

bajo (reproducción ampliada) se conjuga más abiertamente con contradicciones socio-políticas (dictadura-democracia), en una trama de fuerzas sociales pugnando por la hegemonía de la dominación (burguesía agraria – burguesía industrial – burguesía financiera) y en donde la contradicción capital-condiciones de producción (acumulación originaria) juega un papel destacado. Por consiguiente, se hace más que insuficiente tanto el análisis individualista a partir casi exclusivamente de categorías subjetivistas y organizacionales, así como la mirada centrada exclusivamente en la historia de la clase obrera.

Con el derrumbe del bloque soviético, la crisis del estado de bienestar y su reemplazo por políticas neoliberales/neoconservadoras más arriba mencionadas, la pauperización de buena parte de la población, tanto en los países centrales como periféricos, inició un nuevo crecimiento del antagonismo, reapareciendo con fuerza en las últimas dos décadas toda una nueva serie de conflictividad social, con un carácter más defensivo, debido en parte a las crisis ideológicas y las derrotas de las propuestas políticas ya mencionadas. América Latina ha visto aparecer en las últimas décadas toda una serie de procesos de movilización y conflictos, que en muchos casos llegaron a renovar los matices políticos y económicos de la realidad tanto nacional como regional, poniendo en jaque al proyecto neoliberal más explícito en pos de atenuaciones del mismo, para al fin de cuenta no cuestionar nunca las bases del capitalismo, sino por el contrario reafirmarlo (Calderon y Jelin, 1987; Veltmeyer, 1997). Los patrones de desarrollo neoliberal, que basan su accionar en un fuerte individualismo, y que tienden a romper el tejido social construido por la concepción más colectiva del capitalismo de “bienestar”, son vueltos unos pasos hacia atrás de la mano de una multiplicidad de sujetos colectivos (pueblos originarios, campesinos, excluidos, desocupados, marginales urbanos, etc.) que hasta el presente no habían sido aquellos considerados por la teoría mayoritaria como los portadores del cambio.

Un polifacético abanico de conflictos, correspondiente con una serie diversa de contradicciones y antagonismos representa el panorama actual; disperso tanto espacialmente como en términos de consignas y demandas. Ya sea en una tibia búsqueda de algunos nuevos aglutinantes que permitan construir nuevamente el horizonte utópico, o más bien como mojones circunscriptos, han logrado, aún que más no sea moderadamente, reimprimirle a la contemporaneidad su sello distintivo moderno de cambio y transformación permanente.

De la mano de las recetas neoliberales, el capital en su faceta más explícita, termina por reorientar el rumbo económico, social, político y cultural en las post-dictaduras; restituyendo el papel de países exportadores de materias primas e instalando con éxito casi pleno el valor del individualismo en su

más pura esencia. Esto será clave para entender todo el nuevo ciclo de contradicciones y antagonismos.

Los bienes comunes naturales y sociales comienzan a ser un eje de interpretación que enriquece el debate -aunque bajo la relativamente ingenua categoría de “extractivismo”- (Galafassi, 2018), y que aparecen en escena también en el marco de los conflictos y antagonismos característicos de la reproducción ampliada. Serán estos bienes comunes naturales como la tierra y los recursos naturales o los bienes sociales conquistados, los que son “expropiados” vía mecanismos de la acumulación originaria (“nuevos” cercamientos), al entrar en vigor el modo de acumulación neoliberal. América Latina en general ha venido recuperando en estas últimas décadas su histórico papel de oferente de recursos naturales (commodities - materias primas) para el mundo industrializado (Rulli, 2001; Caputo Leiva et al, 2001; Harvey, 2004). Se produce de nuevo una separación, por un lado entre algunas poblaciones y trabajadores y sus medios de producción originales, y también por otro, entre algunos otros trabajadores y fracciones de clases diversas y sus condiciones de vida mejoradas gracias a la conquista de los bienes comunes sociales (Bonefeld, 2001; Composto y Navarro, 2012; Galafassi, 2014). Al trastocarse las identidades previas, se reconstruyen estas y se va logrando una organización de lucha, solidaridad y nuevas formas de auto-sustentación, que tendrán diferentes historias de acuerdo a variables diversas de las regiones en cuestión. Las nuevas relaciones hegemónicas transformaron a muchos explotados en excluidos, generándose la paradoja de gestarse un proceso de luchas con el objetivo de ser incluidos nuevamente. La disyuntiva dejó de ser explotación capitalista versus liberación anticapitalista para convertirse en explotación capitalista excluyente versus explotación con inclusión.

La conflictividad latinoamericana, contextualizada en las particularidades del subdesarrollo, refleja la coerción estatal por políticas de interés clasista que desembocan, en las últimas décadas, en importantes reformas estructurales: reestructuración estatal, privatización, continuación y profundización de las economías extractivas y la consecuente marginalización y desigualdad. Estas tendencias se encuentran enmarcadas en un contexto general de una ideología competitiva, materialista-consumista e individualista que reconfigura valores y subjetividades culturales, una crisis de representatividad de los partidos y la emergencia de renovadas formas de representación popular en forma de movimientos sociales y otras manifestaciones de resistencia.

Es preciso, como se dijo, analizar la relación entre conflictos sociopolíticos y los modelos de acumulación económicos-políticos; un supuesto que funge como una hipótesis investigativa contextual para abordar las contradicciones relacionales. El escenario neoliberal latinoamericano, desde los años 70 y 80,

y más intensamente desde los 90, ha reconfigurado, como se dijo, la conflictividad regional de forma y de fondo, claramente expresado en el proceso de organización de fuerzas sociales en general y la articulación de movilización social en particular. Las nuevas dinámicas de acumulación exógena reemplazaron el modelo sustitutivo de importaciones, atrayendo significativamente capitales con la rentabilidad de los recursos naturales subcontinentales y un renovado modelo extractivo-primario basado en hidrocarburos, minerales, biodiversidad y alimentos, dentro de un marco económico hegemónico que reestructuró las instituciones y los aparatos de poder para efectuar las reformas orgánicas necesarias. A la par, el paradigma ideológico neoconservador menguó las teorías que enfatizan los enfoques dependencia-periferia, impulsando políticas que privilegian la estabilidad monetaria y fiscal mediante la desestatización en el sector social y la reestatización en políticas de mercado, priorizando el libre flujo de capitales. Estos últimos han sido progresivamente menos industriales y más financieros-especulativos (por lo tanto, improductivos y más depredadores y volátiles), mientras las políticas económicas han impulsado aún más los negocios privados en desmedro de la intervención estatal, junto a un proceso de mayor transnacionalización. Consecuentemente, observamos una nueva división internacional de trabajo, así como un crecimiento económico cada vez más subordinado internacionalmente.

Tanto los gobiernos democráticos como las dictaduras militares han ejercido la dominación económica y coerción sociopolítica con parámetros renovados y radicalizados, mientras la organización y las manifestaciones de oposición han adquirido particularidades que distinguen la conflictividad subcontinental. En los años 70 en Chile, y la década de los 80 en México, Argentina, Perú, Venezuela, Bolivia y Brasil, la experiencia neoliberal regional fue una de las aplicaciones más severas en el mundo, y el ajuste económico -ahora más difundido geográficamente- sigue siéndolo en la actualidad.

En esta etapa del capitalismo, ha crecido un proceso de deslegitimación de los partidos institucionales en tanto representación de intereses políticos, y estos mismos van dejando lugar a metas primordialmente individuales. A su vez, la correlación neoliberalismo-conflictividad-clases-movimientos sociales ha impulsado tanto el estallido de protestas y movilizaciones clásicas de trabajadores industriales y rurales, así como la de otros sujetos colectivos que han emergido, en tanto grupos oprimidos, pero que no necesariamente se referencian, desde su propia representación, en la condición de clase o bien que mantienen con esta una relación más mediada y compleja. Es entonces que los sujetos colectivos se han diversificado: desde desocupados organizados, activistas del Sumak Kawsay, mujeres de huelga bajo el "Ni Una Menos", vecinos autoconvocados anti-extractivistas, hasta nuevas "guerri-

llas”; así como sus expresiones de insubordinación y política insurreccional (Galafassi y Puricelli, 2017).

Surgen así, lo que el individualismo metodológico latinoamericano ha llamado como “nuevos movimientos sociales”, cuando en realidad de lo que se trata es de una de las contradicciones clásicas de toda la periferia, que renueva a lo largo de los siglos sus formas, sujetos y estrategias. Es que, si bien con particularidades, no podemos desconocer el parentesco de varias estas luchas recientes con las más clásicas movilizaciones de campesinos y de pueblos originarios que se vienen gestando a lo largo de toda América Latina desde el mismo momento de la conquista. La traslación o la suma de la ciudadanía urbana, han conformado estos más recientes movimientos policlasistas que resisten a los renovados proyectos mega-extractivos, intentando, ahora con mayor visibilidad, poner un freno al “saqueo” histórico del territorio, que afecta de modo directo la continuidad de la vida de cientos o miles de comunidades. Se posicionan, en tanto expresión mediada de la compleja dialéctica de la lucha de clases, tomando a la naturaleza y al territorio como un bien común, adoptando de esta manera el papel histórico más tradicional en la argumentación sobre los fenómenos de despojo por la fuerza, vinculado a los procesos de la clásica acumulación originaria. Territorio y naturaleza en tanto bienes comunes remiten directamente a los postulados de Marx y Luxemburgo, pero también al tratamiento que hiciera el ecologismo crítico de los años ‘60 sobre el tema o los planteos actuales que recuperan la discusión sobre la pervivencia de los mecanismos ligados a la acumulación originaria⁴³.

Desde luchas mayoritariamente defensivas, se observa como tendencia, que los enfrentamientos al modo de acumulación se han canalizado en estas décadas más específicamente hacia los ribetes particulares emanados del modelo económico neoliberal o bien de la contradicción generada por la explotación de los recursos generales desde su perfil ambiental, sin necesariamente cuestionar su núcleo más propiamente capitalista. En un sentido similar, es cómo podríamos considerar también a los movimientos de trabajadores desocupados y los de fábricas recuperadas, que involucran a las clases fundamentales de la contradicción fundamental. Pues, se sitúan predominantes en tanto luchando por la recuperación de su única fuente de ingresos, al estar condicionados a ser proletarios, considerando al trabajo como un “derecho”

43. Ver Revista Theomai 25 y 26 dedicadas íntegramente a tratar esta problemática. <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2025/Index.htm> (Modos de acumulación, recursos naturales y dominio colonial en América Latina); <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Index.htm> (Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?)

(tal como lo definen los principios liberales), y oficiando en concordancia con los efectos de un “bien social común”, por cuanto la condición de trabajadores es lo que les permitía subsistir, aunque sean explotados. Es entonces que se posicionan desde la condición básica para constituirse en asalariados, para constituirse como clase explotada. Y esto, más allá que mucha veces la subjetividad e identidad no acompañe necesariamente a su condición social de base, proceso en el cual intervienen, entre otros, los diversos dispositivos culturales y políticos generados a partir de la construcción ramificada y compleja de hegemonía por parte de las fracciones de clase dominantes y sus aliadas. A pesar de ser el trabajo asalariado sinónimo de creación y transferencia de valor, es el único medio de subsistencia para los trabajadores en las sociedades capitalistas y de ahí que su ausencia vía la desocupación (despojo) origina el reclamo por recuperar la única fuente de ingresos, un “derecho” perdido vía la política de la privatización.

Por su parte, la delimitada pero significativa ola de gobiernos regionales post-neoliberales de los primeros lustros del siglo, que creó bloques estatales subregionales “populares” en contraste con otros neoconservadores, reconfiguró la correlación de fuerzas y creó expectativas de expansión progresista en el continente más desigual del mundo. Las experiencias específicamente de Venezuela, Ecuador y Bolivia se basaron en sus movimientos políticos de base anti-neoliberales que alcanzaron al poder estatal. Así tuvimos al proceso de “Revolución Bolivariana” de Venezuela, actualmente sumido en una crisis profunda de la que no parece tener salida; como la rebelión y toma de poder en Bolivia por parte de las clases sociales más postergadas y explotadas, que luego de algunos años de gestión no pudo resistir un nuevo planteamiento de los sectores conservadores, abandonando Evo Morales la presidencia y el país; como el levantamiento del Zapatismo Chiapaneco desde fines del milenio pasado; las revueltas en Oaxaca, así como el más antiguo proceso del MST en Brasil. Todos guardan una serie de correlaciones históricas fuertes y evidentes, que solo pueden ser vistas prestando atención al proceso de la totalidad dialéctica de la realidad latinoamericana en tanto periferia subdesarrollada funcional al proceso histórico de globalización (Fernández Duran et al, 2001; Lopez Maya, 2003; Petras y Veltmeyer, 2004).

La llamativa autodenominación de “Socialismo del Siglo XXI” estriba, aparentemente, más en disputar el modelo económico neoliberal, que el modo de producción capitalista. En este sentido se observa una analogía entre movimientos sociales y movimientos políticos recientes. El reflujo neoconservador actual se gestiona mediante elecciones en Argentina, Ecuador, Brasil y Chile y por renuncia en Bolivia, ante el cuestionamiento del establishment. La contraofensiva de la derecha constituye no sólo una lucha por políticas públicas

en relación al capital, sino también una lucha de ideas sobre el Estado, y cuáles son los problemas que enfrentamos en nuestra sociedad hoy, y cómo resolverlos. Estos son los ejes de cuestionamientos, enfrentamientos, y transformaciones sociales, en donde prima un liberalismo-conservador anclado en el individualismo extremo en un polo, contra una democracia más desarrollada sobre relativos parámetros colectivos y con una relativa redistribución de la riqueza en una economía de mercado que nunca es cuestionada.

Por otro lado, el proceso actual colombiano de negociaciones entre el gobierno y las FARC demuestra que la relación conflicto-paz no es binaria, sino dinámica. El plebiscito que dividió al país y la votación negativa de convertir la guerrilla en un partido político a cambio de confesiones de crímenes de guerra pero no encarcelación, evidencia una contradicción relativamente nueva: conflicto armado/desarme-amparado. En este caso, el capitalismo es transversal, menos protagónico que el contexto de la política institucionalizada y las relaciones internacionales. No sólo influye la concepción de justicia frente a los métodos de lucha de la guerrilla colombiana, sino también un determinado aislamiento mundial, dado que -entre otras consideraciones- Cuba se encuentra negociando el bloqueo, Venezuela sin el financiamiento de anteaer y Rusia re-posicionándose como potencia mediante varios conflictos regionales.

Paralelamente, resultó llamativa la inesperada novedad del EZLN de apoyar una candidata independiente a la Presidencia de la República para el 2018, después de una década de haber públicamente rechazado el gobierno como intermediario para dialogar ante el repudio por la política institucional, en un contexto de incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Por un lado, la innovación estratégica de promover un Concejo Indígena de Gobierno representada por una mujer indígena delegada del Consejo Nacional Indígena en las elecciones presidenciales nacionales no es una contradicción en sí, desde el punto de vista zapatista, en la lógica de renovar la Otra Campaña. Por otro lado, esta 'candidatura de protesta' refleja añejas contrariedades como: poder institucional-poder autónomo; cultura occidental-cultura indígena; y las perpetuas discusiones teóricas y decisiones metodológicas sobre cómo transformar la sociedad.

Vale citar finalmente la larga serie de conflictos, protestas y movimientos sociales creados alrededor de la lucha por los derechos humanos, clave en el período post-dictaduras en América Latina, pero también más en la actualidad a nivel de todo el planeta como consecuencia de los efectos, ahora más visibilizados desde ciertas aristas, de las políticas de concentración de la riqueza y las políticas de colonización y pauperización (migraciones, hambrunas, catástrofes sanitarias, etc.). Estos conflictos se asientan básica-

mente sobre la contradicción clásicamente moderna entre las libertades y derechos consagrados por los principios de la democracia liberal representativa y las necesidades de dominación y explotación económicas del desarrollo del capitalismo. Esta tensión es permanente y variable según los casos y los procesos históricos. Se manifiesta con cierto equilibrio (con todas las limitaciones que el régimen impone pero legitimado a partir de la construcción de unas “verdades hegemónicas” que son aceptadas por las mayorías) o por el contrario se generan violaciones varias - como las desapariciones, los fusilamientos y las torturas- a lo que fueran establecidos como derechos humanos esenciales y que tuvieran su origen en la propia Revolución Francesa. De esta contradicción se generan conflictos a partir de los cuales surgen múltiples y diversos movimientos sociales, constituidos mayoritariamente de manera policlasista, con diversas fracciones de clase, desde trabajadores acomodados hasta distintas porciones de la pequeña burguesía. La lucha de clases los atraviesa a todos, pero no aparece como el punto de clivaje que los define. Los movimientos de derechos humanos, en tanto responden a los emergentes generados por contradicciones de base político-culturales, no se vinculan directamente con la contradicción capital-trabajo. Entonces las luchas por los derechos humanos no pueden ser entendidas ni como una expresión directa de la lucha de clases, pero ni tampoco negar que están atravesadas por ella.

Es entonces que la complejidad dialéctica de la lucha de clases se expresa mediada, y de forma indirecta, a partir de otras contradicciones que generan movimientos sociales policlasistas que ni niegan ni ocultan los mecanismos de dominación y explotación, pero que al mismo tiempo tampoco afloran como la típica contradicción capital-trabajo que se muestra como tal en el ámbito del proceso de producción.

Otros escenarios latinoamericanos apuntan a una diversidad de conflictividades, acentuando otras contradicciones, las cuales son más antiguas: capital-trabajo, Estado-violencia y clases sociales-luchas.

5.3 Democracia, neoliberalismo y rebeliones

En las postrimerías de los años 70, el otrora intelectual cercano a la teoría de la dependencia Fernando Enrique Cardoso, aceptó la irreversibilidad del desarrollo dependiente y la posibilidad de compatibilizarlo con la democracia representativa. A partir de ahí, según el autor, la tarea democrática se convertía en un objetivo central contra un Estado autoritario, apoyado sobre todo en una “burguesía de Estado” que sustentaba el carácter corporativo

y autoritario del mismo. Según él, los enemigos de la democracia no serían, por lo tanto, el capital internacional y su política monopolista, captadora y expropiadora de los recursos generados en nuestros países. Los verdaderos enemigos serían el corporativismo y una burguesía burocrática conservadora que, entre otras cosas, limita la capacidad de negociación internacional de un país dentro de un nuevo nivel de dependencia, generado este por el avance tecnológico y por la nueva división internacional del trabajo, como resultado de la reubicación de la industria mundial.

Estos escauceos iniciales, fueron luego puestos en práctica en su triste presidencia, dada en el marco posterior al duro y muy feroz ciclo de dictaduras y gobiernos conservadores de los años '70, los cuales se encargaron de poner orden a toda América Latina, generando la transición hacia un nuevo modo de acumulación asentado en la reprimarización y la valorización financiera. Se comienza así un proceso de decaimiento del fervor más radical de cambio social e ideológico, quedando solo algunas experiencias de liberación, como la continuación de la guerrilla en El Salvador hasta entrado los años '90, el conflicto armado en Colombia y la culminación del proceso rebelde en Nicaragua que finalmente logró su cometido derrocando la dictadura títere de Somoza e instaurando una experiencia que se diferencia de toda revolución anterior. Desde sus orígenes el objetivo apuntaba a la "liberación nacional" más que a la construcción de alguna variante de socialismo. Esto incluía un plan de desarrollo económico y social a partir de la puesta en marcha de un aparato productivo en donde el Estado dictaba el camino en una estructura económica en donde la burguesía conservaba parte de su poder económico y político. La premisa fundamental fue integrar el total de la población a la satisfacción de las necesidades básicas, por largas décadas excluida, intentando zanjarse a su vez la abismal brecha entre ricos y pobres. Además del grave y permanente ataque de la contrarrevolución, apoyada firmemente desde fuera por los Estados Unidos y desde dentro por los sectores burgueses, el proceso sandinista no pudo dar cuenta de las contradicciones que generaba estar a medio camino. Las dificultades se sucedieron al dejar intactos, en términos de capacidad de operación, a las clases sociales que manejaban la economía; y al ser también incapaces de enfrentar las diversas controversias que generaban la presencia de pueblos originarios portadores de una cultura diferente. Todo esto generaba una serie de conflictividades en base a contradicciones diversas, algunas con base en la contradicción capital-trabajo pero largamente mediada y sobredeterminada por muchas otras, y las demás por contradicciones histórico-culturales, que por cierto el Sandinismo no supo tratar. Es así que el Sandinismo solo fue cumpliendo parcialmente algunos de sus objetivos para finalmente tener que dejar el poder cuando, en el juego

de la democracia representativa, perdieron la elección a manos del partido que representaba justamente los intereses de la burguesía **más concentrada**.

Mientras en Nicaragua y El Salvador los movimientos guerrilleros muñidos de alguna estrategia de cambio social daban sus últimas batallas, en el resto del subcontinente y al compás de las “revoluciones” neoconservadoras de Ronald Reagan y Margaret Tachter, el llamado modelo neoliberal (o neoconservador) se iba imponiendo a través de un complejo juego de coerción y consenso, de tal manera que para los años '90, la mayoría de la población clamaba por las recetas de liberalización de la economía y abandono de toda práctica “estatista”, demostrando una vez como los procesos de unidimensionalidad y dominación hegemónica son altamente efectivos a la hora de paralizar cualquier proceso de cambio.

Hay acuerdo respecto a que los preludios del neoliberalismo – en el marco de la coyuntura mundial-, los podemos encontrar en el proceso político-económico gestado en Gran Bretaña en los años '80, como epílogo de la larga crisis del model socialdemócrata europeo, representado en este caso por el histórico laborismo. Las medidas del gobierno conservador de Margaret Thatcher han traído aparejada concepciones ideológicas (cuyas matrices teóricas) se materializarían en los primeros ensayos latinoamericanos. La contracción de la emisión monetaria, la elevación de las tasas de interés, el descenso de los controles sobre los flujos financieros, han devenido en el lógico crecimiento del desempleo, que se tornó masivo. El intento de Ronald Reagan presentó matices un tanto diferentes: medidas de fuerte tendencia neoliberal se implementarían en nombre de la competencia (militar y económica) con la URSS en el marco de la Guerra Fría. Toda instrumentación económica sería válida, si constituía un mecanismo para quebrar de forma definitiva la economía soviética. Las revoluciones conservadoras han significado un severo disciplinamiento fiscal, pero también ideológico, en favor de los sectores concentrados y portadores del poder político-económico.

Este ritmo político ideológico claramente conservador se expresó abiertamente a través de la Sociedad de Mont Pelerin, cuyos integrantes (Karl Popper, Milton Friedman, Michael Polanyi y Walter Eukpen, junto con entidades financieras como el FMI y el Banco Mundial), sostenían como requisito necesario, iniciar un proceso de desmantelamiento de las funciones interventoras del Estado –desestatización- (Murillo, 2019). En este sentido, América Latina representó una suerte de escenario experimental en el proceso de instauración de regímenes neoliberales (Anderson, 1997). Las primeras experiencias del modelo neoliberal han sido aplicadas por el gobierno dictatorial chileno, (a partir de 1973); el cual se caracterizó por una férrea ortodoxia y adscripción a los postulados liberales. Esto se tradujo en una extrema

liberalización de las importaciones, reformas estructurales del sistema financiero y apertura comercial hacia el exterior. Estas políticas recesivas han devenido en la elevación del índice del desempleo, disminución de los salarios, cierre de empresas estatales etc. El neoliberalismo chileno se adelantaría una década a las medidas que, de forma ulterior, implementarían los teóricos de la "Revolución conservadora". Por cierto, que además de esto, la dictadura de Pinochet se dedicó a aniquilar todo el irrupir progresista y hasta revolucionario de los años previos que llevaron a Allende a la presidencia. De esta forma, toda resistencia fue aniquilada y bajo la fuerte represión de las dictaduras de los años '70 y '80 las protestas casi no existieron, ahogando así todo antagonismo bajo la amenaza y la práctica constante del terrorismo de Estado. Un ensayo posterior se puede identificar en el intento democrático boliviano (gobierno de Víctor Paz Estenssoro) quien a mediados de la década del 80 implementó reformas en funciones claves del Estado, con el fin (desde el punto de vista discursivo) de controlar la hiperinflación. El elemento que representa una variante en este doble proceso comparativo, radica en que el modelo boliviano no constituía un sistema dictatorial sino uno de los primeros ensayos de instauración de gobiernos democráticos, pero con un claro tinte conservador. Estos dos modelos representan el mojón histórico, el origen y punto de partida para la cristalización de gobiernos netamente aperturistas cuyos modelos más representativos se pueden identificar en la presidencia de Salinas de Gortari en México (1988); Carlos Menem en Argentina (1989) y Carlos Andrés Pérez en Venezuela (1990). Estos últimos, si tuvieron que enfrentar una serie diversa de conflictos y protestas de diversos sectores que o bien se vieron directamente involucrados o bien también poseían algún bagaje político-cultural de enfrentamiento con el modelo. Vale acotar que estas protestas nunca fueron del todo relevantes ni en su extensión ni en su impacto, por cuanto la mayoría de la ciudadanía avalaba estas experiencias de gobierno, tanto como que, no huelga repetirlo, fueron experiencias democráticas, es decir gobiernos elegidos por la mayoría y nunca cuestionados por las mayorías.

La implementación del neoliberalismo en América Latina vino de la mano con importantes cambios en el modo de acumulación, echando definitivamente por tierra la etapa sustitutiva de importaciones y reimplantando al subcontinente, básicamente como un oferente de recursos naturales en donde nuevos o renovados capitales pasaron a hegemonizar el proceso de transformación. La hegemonía económica implica necesariamente una *dimensión organizacional*. No hay producción de hegemonía, sin desarrollo de instituciones o aparatos que permitan la práctica y estructuración de la dominación económica. No obstante, los clásicos parámetros de dominación económica

y sociopolítica se presentaran más difusos, de manera tal que los sujetos colectivos y su accionar, en el marco de los conflictos sociales del continente, adquirieran un sinnúmero de particularidades. En la extensa y compleja historia latinoamericana hemos observado que el monopolio de la coerción ha respondido a la necesidad de mantener un orden social (siempre respaldado por cierto grado de consenso), que pivoteo entre gobiernos democráticos (vigilados) y dictaduras militares. Sin embargo, los ensayos democráticos que siguen a los gobiernos dictatoriales, además de lograr una continuidad inusitada (salvo algunos casos como el de Venezuela, Paraguay, Honduras y Bolivia que igualmente sufrieron golpes “civiles”) radicalizarían la función de dominación-hegemonía vía el consenso, sin nunca obviamente desatender los útiles mecanismos de la coerción que quedaron fundamentalmente reservados a través del uso de fuerzas policiales-militares para la represión de conflictos y protestas focalizadas.

Para el paradigma neoliberal, la tarea democrática se convertía en un objetivo central contra un Estado autoritario, apoyado sobre todo en una “burguesía de Estado” que sustentaba el carácter corporativo y autoritario del mismo. Muy lejos de las tesis dependentistas que postulaban que los enemigos de la democracia fueron históricamente el capital internacional y su política monopolista y expropiadora de los recursos generados en los propios países latinoamericanos, el credo neoliberal ponía el acento en la lucha contra el corporativismo y su ligazón con una burguesía burocrática conservadora que, entre otras cosas, limitó la capacidad de negociación internacional de los países, en el nuevo contexto de acelerado avance tecnológico y nueva división internacional del trabajo, que se esbozó a partir de la década de 1970. *“Estas tesis ganaron fuerza internacional y crearon el ambiente ideológico de la alianza de centro-derecha que se vino a configurar durante la década de 1980 en México, Argentina, Perú, Venezuela, Bolivia y Brasil. Una importante ala de la izquierda populista o liberal se adhirió al programa de ajuste económico impuesto por el consenso de Washington en 1989, y aseguró la estabilidad monetaria y el precarísimo equilibrio macroeconómico de él derivado”* (Dos Santos, 1967).

El consenso internacional, y especialmente el apoyo de los Estados Unidos a estas políticas, garantizaron una estabilidad democrática nunca antes vista en Latinoamérica que perdura hasta nuestros días. Vastos movimientos de capital financiero vieron en América Latina su oportunidad, y brindaron por algunos años la ilusión de una estabilidad y crecimiento económicos, caracterizado por: monedas fuertes (principio quebrado en México a finales de 1994); estabilidad monetaria preservada en una coyuntura mundial deflacionaria; y estabilidad fiscal obtenida a través de la privatización de las empresas públicas y el recorte de gastos estatales. Todo estuvo y está amena-

zado por el aumento de la emisión de bonos de deuda pública, pagados con intereses cada vez más altos que terminaron por generar déficits públicos aun superiores a los existentes a inicios de la década de 1990.

Si bien, neoliberalismo va de la mano con un régimen político liberal-democrático, es necesario resaltar que hubo situaciones de excepción, como el caso de Perú, donde Fujimori implantó un régimen de poder concentrado (disuelto el legislativo e intervenido el judicial), excepción que fue tolerada por las nacientes democracias de la región. En Chile, la oposición regresó a la vida política y al gobierno a través de un difícil compromiso con la preservación de instituciones dictatoriales, entre ellas la senaduría vitalicia de Pinochet.

Pero surgieron ciertas resistencias al proyecto neoliberal, todas ellas ligadas a la existencia de un Estado nacional fuerte, y un desarrollo económico de base nacional significativa. Los trabajadores industriales y de servicio se colocaron, sin embargo, en el centro de la resistencia. Todos estos sectores tienen un papel ínfimo en el proyecto neoliberal, y algunos de ellos se tornaron inútiles. Hubo también tentativas de rebelión en el seno de las fuerzas armadas argentinas y venezolanas, entre 1990 y 1993, aunque de signo radicalmente distinto. Hubo, además, el surgimiento de algunos nuevos movimientos insurreccionales "armados", entre los cuales se destaca claramente el Ejército Zapatista, en México. Es importante también considerar la sobrevivencia y el fortalecimiento de las fuerzas insurreccionales en Colombia, donde la crisis del Estado se hace cada vez más aguda.

Una mirada comparativa en la Historia reciente de América Latina, nos permite establecer que las transiciones democráticas de las distintas repúblicas latinoamericanas no han sido sinónimo de estabilidad. La institucionalización de las elecciones, constituye un episodio mínimo y limitado a la hora de establecer un análisis estructural de la mediana o larga duración. Si bien en los períodos democráticos los enfrentamientos violentos y los procesos de represión suelen disminuir relativamente, en términos socio-históricos y en el recorte especificado, proliferan múltiples conflictividades sociales, comportamientos, actitudes, manifestaciones y expectativas disímiles y heterogéneas. En esta línea, es importante destacar que los procesos dictatoriales establecieron sólidas bases en el proceso de adecuación y preparación del escenario para la instauración de un *nuevo patrón de acumulación*, que claramente se consolidó en los períodos democráticos posteriores. Basado en la liberalización de la economía, sus parámetros direccionales se establecieron a partir del Consenso de Washington. El Estado, remodela su papel, transformándose en un garante del *laissez faire*; garantizando la apertura de los mercados nacionales y la libre entrada del capital externo para aprovechar los nichos temporales de mayor rentabilidad. Las democracias neoliberales,

desde su génesis, constituyen un proceso histórico harto complejo. La democracia constituye un régimen político cimentado en una estructura histórica, cuyas bases se articulan en mecanismos que oscilan entre la dominación y la hegemonía, entre la coerción y el consenso. En este sentido, el conflicto social es doblemente reivindicativo y expresivo, ya que hunde en sus demandas, por un lado la complejidad dialéctica y profunda de la lucha de clases y por otro, criterios más inmediatos tales como la reivindicación de una mayor participación ciudadana, libertad, mayor distribución de la riqueza y cambios en las políticas de Estado (Ansaldi y Giordano, 2013).

El neoliberalismo hará que el *individualismo* extremo y la *competencia* elevada se reflejen en perspectiva múltiple; por un lado reconfigurando las pautas de valores y subjetividades culturales, propulsando la cultura del materialismo/consumismo; y, por otro, redefiniendo el papel que debería ocupar Latinoamérica en el mundo. Efectivamente, se limitaría a destacarse como oferente de recursos naturales, en el marco de ampliación de la brecha entre los países industrializados y los que (desde la construcción hegemónica de antaño) aspiraban a serlo.

En este contexto, resurgen nuevamente rebeliones al llegar el capitalismo neoliberal a sus límites estructurales. En los países centrales emergen, por ejemplo, los movimientos anti-globalización, y diversas nuevas experiencias en América Latina, que incorporan nuevos sectores sociales y fracciones de clase, desafiando así a las teorías “obreristas” de años anteriores. Al quedar intactas las causas que generaban los procesos de liberación nacional y social, los conflictos permanecieron latentes y emergieron al comenzar la crisis del sistema neoliberal. Cada uno de estos fenómenos, reaparecen obviamente resignificados de acuerdo al tiempo y lugar en que les toca vivir. Tanto el proceso de “transformación bolivariana” de Venezuela como la rebelión y toma de poder en Bolivia por parte del MAS y las clases sociales y las etnias más postergadas y explotadas, como el levantamiento del Zapatismo Chiapaneco, las protestas y toma del poder en Ecuador, las revueltas en Oaxaca, o la revuelta en Argentina del 2001, así como el más antiguo proceso del MST en Brasil, guardan una serie de correlaciones históricas, fuertes y evidentes – a pesar de sus también novedades y particularidades-. Estas solo pueden ser vistas prestando atención al proceso de la totalidad dialéctica de la realidad latinoamericana, en tanto periferia subdesarrollada funcional al proceso histórico de globalización. Si el proceso venezolano se presenta como el más “tradicional”, por sus ejes y problemas, el zapatismo y la liberación boliviana, más el proceso ecuatoriano, en cambio, introducen un elemento renovador que no estuvo mayormente presente en los anteriores procesos de los años '70. Se distingue aquí, una fuerte presencia del componente in-

dígena que, si bien siempre existió como sector doblemente oprimido y explotado, no había podido encontrar su lugar en los procesos revolucionarios filo-socialistas de años anteriores. La rebelión ya no se plantea como rebelión anticapitalista en la búsqueda del socialismo en un proceso revolucionario anticapitalista, sino como una multiplicidad de dimensiones de búsqueda de mejoras en las condiciones de vida de los pueblos y en procesos de reconstrucción de la identidad cultural con el objetivo básico de superación del neoliberalismo, ya no del capitalismo.

La dominación pasa a ser entendida, ya no solo como dominación política y económica, sino primordialmente en términos culturales y étnicos. La superación de esta situación implicará entonces trabajar sobre los mismos ejes. El Movimiento al Socialismo en Bolivia, fue dando cabida en los últimos años, a múltiples manifestaciones de diversos movimientos sociales que representaban las diversos sujetos tanto de clase y fracciones de clase, como de etnias y pueblos de la multicultural Bolivia. Así queda claramente plasmado en el programa del MAS del año 2006, que lleva explícitamente por título *“Bolivia digna, soberana y productiva para vivir bien”*. Es entonces, y según este documento, que han venido emergiendo *“simultáneamente, a lo largo de los últimos años, los movimientos sociales cuestionando dos hechos históricos fundamentales. Primero, la historia larga, es decir, la forma como se construyó Bolivia a lo largo de su vida republicana dejando saldos tales como la discriminación, racismo y exclusión económica, política, social y cultural, por supuesto afectando a la mayoría de la población indígena; y en segundo término, a la historia corta, a la democracia representativa y al neoliberalismo ya que acentuaron los saldos anteriormente señalados”*. El objetivo pasa a ser una refundación del Estado, del poder político y del quehacer ciudadano, para lo cual se propuso transformar las estructuras sociales, económicas, políticas, culturales y étnicas. Así es que se organiza el cambio en base a una serie de puntos fundamentales: la tierra es de quien la trabaja, ya sean campesinos o pueblos originarios; estos últimos deben tener garantizado el derecho al territorio; los recursos naturales son fundamentales para la integración regional por lo tanto su recuperación soberana es primordial; estos recursos son la fuente de la puesta en marcha de un proceso productivo que defienda a su vez los valores culturales del pueblo boliviano; un Estado y fuerzas armadas y de seguridad bajo control del pueblo; garantizar la educación y la salud universal y promover la educación en lenguas nativas; integración latinoamericana. Estos puntos se logran a partir de un esquema supuesto de transición político-económico basado en *“la soberanía de los pueblos y naciones originarias,...en base a un nuevo paradigma político filosófico e identidad ideológica, basada en la cosmovisión originaria del modelo comunitario. Después de 180 años de la historia republicana, por primera*

vez, los pueblos originarios, sectores sociales y minorías, tendrán la posibilidad de participar en una Asamblea que refleje la composición multinacional y pluricultural de toda la territorialidad."

Es decir que el fundamental agregado de esta revolución del "Buen Vivir" radica en la incorporación y complementación de la cosmovisión indígena comunitaria al modo de conocer y concebir la realidad por parte de occidente, lo que implica también la aplicación de un renovado programa de liberación sociocultural. Se lo argumenta desde la mirada de un "socialismo originario" de base comunitaria que permita establecer una igualdad social pero en el marco de una diferencia cultural, y que pudiera aportar también un condimento indispensable para repensar el círculo vicioso necesidades-consumo a nivel individual. Quizás no esté de más recordad, que las bases fundantes del esquema capitalista nunca fueron cuestionadas, a diferencia de las décadas anteriores.

Recapitulando, las últimas décadas constituyen para América Latina un periodo contradictorio, se identifican quiebres y rupturas marcadas (en este contexto proliferan múltiples conflictividades sociales, comportamientos, actitudes, manifestaciones y expectativas tanto disímiles como heterogéneas) como así también visibles continuidades. Las ya mencionadas dictaduras que se habían instalado a lo largo y ancho del espacio geográfico (con las únicas excepciones de México, Colombia y Venezuela) han transitado, a lo largo de la década del 80, por una suerte de transición hacia regímenes democráticos; pero la *ampliación* de este proceso no implica necesariamente el *fortalecimiento* de las instituciones estatales. Vale reafirmar entonces, como el Estado pierde su autonomía y redefine su histórica función interventora, estableciendo sólidas bases en el proceso de adecuación y preparación del escenario para la instauración de un *nuevo patrón de acumulación*, basado en la liberalización de la economía, cuyos parámetros direccionales se establecieron a partir del Consenso de Washington. Las democracias neoliberales, como se dijo, asentaron sus programas en la promoción del libre comercio, el aumento de las inversiones del capital privado, fuertes políticas de ajuste y control inflacionario, sumado el compromiso por seguir estrictamente el recetario proveniente de Washington. En este sentido, el *conflicto social* es de alguna manera doblemente reivindicativo, ya que, funde en los procesos de movilización algo de las viejas demandas –pero ya sin una subjetividad que hundía sus raíces en la lucha de clase- junto a renovadas formas de resistencia social claramente focalizadas, como por ejemplo, la reivindicación de una mayor participación ciudadana, libertad, mayor distribución de la riqueza y cambios en las políticas de Estado y derechos para las minorías.

Al mismo tiempo, vale mencionar la significación que asumen los procesos de corrupción estructural en la mayor parte de los países del continente, que

va de la mano con la generalización de la globalización neoliberal-conservadora, y la imagen que esta construye de las políticas no afines a su credo. Los ya mencionados individualismo extremo y la competencia despiadada, se reflejarán en perspectiva múltiple; por un lado, reconfigurando las pautas de valores y subjetividades culturales, propulsándose la cultura del materialismo/consumismo; y, por otro, redefiniendo el papel que debería ocupar Latinoamérica en el mundo, pues se limitaría a destacarse como oferente de recursos naturales, en el marco de ampliación de la brecha entre los países industrializados y los que (desde la construcción hegemónica de antaño) aspiraban a serlo. En un panorama más amplio, se puede establecer que todo el tercer mundo se reconvierte una vez más (luego de los fallidos intentos de industrialización y liberación nacional de los '50 y '60) en casi nada más que oferente de espacios y territorios rurales para la extracción de hidrocarburos, minerales, biodiversidad y alimentos bajo la clásica fórmula de la división internacional del trabajo, enunciada oficialmente como el aprovechamiento de las oportunidades en base a las ventajas comparativas (Galafassi, 2012b). Es así que se vienen definiendo toda una serie diversa de recursos estratégicos que se relacionan dialécticamente, por cuanto por un lado son aquellos que la dinámica global del capital define como recurso demandado en un momento histórico determinado y por otro como aquellos que las condiciones ecológicas regionales determinan como aptos para ser producidos o extraídos en cada lugar (Galafassi, 2012a).

El caucho, es un ejemplo histórico en la América Tropical. Más contemporáneo, la explotación de los hidrocarburos y de minerales no deja de generar conflictos socio-políticos y territoriales, donde entran en juego intereses geoestratégicos norteamericanos, capitales multinacionales de base europea y gobiernos con orientación popular-reformista⁴⁴. El proceso creciente de sojización de América del Sur, que arrasó con ecosistemas, agrosistemas y culturas, se ha convertido no solo en la extracción de un recurso en base a su "oportunidad" en términos de su demanda por las naciones más industrializadas (alimento de ganado y biodiesel), sino también en la aplicación de la tecnología altamente concentrada y asociada a fuertes niveles de dependen-

44. Es de importancia mencionar algunos datos estadísticos. El 25% del crudo comercializado a nivel internacional es comprado por EEUU, quien solo representaba el 9% de la producción mundial de petróleo. La Unión Europea importa el 80% del petróleo que consume y Japón compra al exterior casi el 100%. Entre las tres potencias producen solo el 12% del total a nivel mundial, aunque en su consumo se va el 50% del producido a nivel mundial e importan el 62% del comercio internacional (Beinstein, 2004). Más concretamente, sigue vigente lo dicho por uno de los presidentes de los EEUU: "...America is now more dependent on foreign oil than a time in its history. In 1973, the country imported 36 percent of its oil needs. Today, the U.S. imports 56 percent of its crude oil (...) The U.S. bill for foreign oil has more than doubled from last year..." (Bush, G.W, 2000)

cia. Alienación socio-ecológica e instrumentalización de la razón están en la base y las consecuencias de todos estos procesos.

En este marco estructural, es de importancia destacar los importantes *conflictos geopolíticos* derivados por la posesión de los yacimientos de gas y petróleo en las recientes historias de Venezuela y Bolivia⁴⁵, más la llamada *Guerra del Agua*, también en Bolivia⁴⁶, o las más recientes disputas en torno a la potencial energía hidroeléctrica de los ríos patagónicos⁴⁷, los cuales muestran de forma elocuente lo central de esta cuestión. En el ámbito rural, el modelo de reprimarización económica y la explotación intensiva de los recursos naturales afectaría de forma irreversible la vida de las comunidades rurales. Movimientos de resistencia y oposición se consolidarían frente a la ofensiva neoliberal-conservadora. Fundamentalmente, de base campesina e indígena. Se cita a modo de ejemplo: El establecimiento de comunidades autónomas en la selva de Lacandona (1994), el surgimiento del MTS [Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra] en Brasil (1985), el conflicto del agua en Cochabamba (2000), el movimiento campesino en Paraguay (década del 90) y/o las reivindicaciones de la CONAIE, (Confederación de las nacionalidades indígenas del Ecuador).

Es decir, que un profundo malestar social se expandió por amplios sectores sociales en distintos puntos del continente. ¿Qué tipos de sujetos sociales, identidades y subjetividades se expresan en el marco del conflicto social latinoamericano? ¿Cuál ha sido la capacidad e incidencia de los mismos en el marco político social de las últimas décadas? Los conflictos sociales, se presentan en la escena latinoamericana como procesos de propulsión de algún cambio social; irrumpen en el escenario político actores sociales que se subjetivan no necesariamente como clase, aunque sí como pueblo, ciudadanos, campesinos, comunes, activistas, etc., con formas más difusas e inorgánicas de organización; y luchando en las calles y campos por reivindicaciones sectoriales, ya no tan universales. Las protestas sociales redefinirían su forma organizativa, su forma de lucha, sus formas de movilizarse y relacionarse con el poder. Las protestas de las últimas décadas se cristalizarían como una *necesidad defensiva* de las consecuencias sociales de las políticas gubernamentales. Las movilizaciones se articulan en el marco de *sociedades desordenadas*, en la cual ha emergido una miríada de sujetos sociales que canalizan el creciente descontento popular. En algunos casos y casi sin proponérselo, las numerosas protestas han roído, desgastado y deslegitimado

45. cfr. Villegas Quiroga, 2003; Escobar de Pavón, Silvia, 2004; Lander, Edgardo, 2004.

46. Cfr. Kruse, Thomas, 2005.

47. Cfr. Orrego y Rodrigo, 2007.

gobiernos constitucionales, transformando las relaciones entre los sectores, sujetos, políticas y orientaciones sociales y políticas, sin alterar demasiado sin embargo las relaciones entre las clases.

Retomando algunas cuestiones iniciales; la crisis de hegemonía engendró un panorama sociopolítico más diverso, con nuevos matices, tendencias y bifurcaciones, cristalizando la emergencia de activos y renovados sujetos sociales que se han levantado contra multiplicidades de problemáticas que podrían nuclearse en el término *desigualdad de derechos*. Es decir, bregarían por la restitución y redistribución del derecho ciudadano a las necesidades básicas, el acceso a la vivienda, servicios, y empleo, por el reconocimiento de identidades y minorías y el respeto por la naturaleza, por las políticas de inclusión, etc. Luego de la derrota de los procesos revolucionarios de los años setenta, se renueva la interrelación dialéctica entre los conflictos sociales y los procesos de deslegitimación y renovación de los movimientos sociales de los años noventa hasta el presente. La revolución ya no será parte de casi ningún imaginario más. Se generan renovados matices diferenciados en las formas de lucha que se han reflejado, y son a su vez el reflejo de las transformaciones de la ciudadanía, de la mutación en la concepción de la cuestión política, las pautas de valores, la acción social, y la reconfiguración de las redes de interrelación social.

La construcción del orden neoliberal ha implicado la construcción de sociedades tradicionalmente desordenadas y desmembradas, engendrando procesos de lucha de un perfil más difuso e inorgánico, con menor capacidad de impacto, salvo en escasas oportunidades. Sin fuertes ni consolidadas organizaciones políticas antisistémicas, la disputa por un orden diferente se expresaría básicamente en las calles. Este canal de expresión se transformaría en un instrumento de primer orden. Los sectores sociales que no tenían voz ni representación han convertido a la movilización callejera en mecanismos de principal representación y elementos de lucha hegemónica contra las imposiciones del Estado. Todas estas protestas se vehiculizan mayoritariamente, dentro de los canales de representatividad articulados por los aparatos estatales y de poder. A diferencia de experiencias históricas anteriores, muchas de estas no presentan una intencionalidad clara por la toma del poder y su posterior transformación; por el contrario, se entretienen como parte funcional de un proceso que consolida y fortalece la democracia representativa vigente. Las protestas de los movimientos sociales intensifican a su vez el proceso de descomposición de los partidos políticos tradicionales (sea por el modelo de corrupción imperante o por la crisis de las ideologías colectivas en el contexto de las premisas individualistas del entramado cultural neoliberal). La protesta se presenta como el dispositivo legítimo de resistencia,

que desafía a las instituciones y políticas neoliberales, sin que esto implique, como se dijo, asimilarse a los procesos revolucionarios de los años `60 y `70.

Capítulo 6

Conflictividad y antagonismo entre estructura y sujeto

“Enfoquemos ahora el tema del materialismo. ‘El materialismo inteligente -dice Lenin- se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio’. Esto es así porque el marxismo tomó como elemento esencial la actividad creadora del hombre -que es el tema en el que ha insistido el idealismo- y rechaza absolutamente la concepción del hombre como mero ente totalmente producido por circunstancias externas, que es lo que cree el materialismo vulgar” (Milciades Peña, Introducción al pensamiento de Marx, 1958)

Como vimos, los mayoritarios análisis sobre la conflictividad tiene una mirada primordialmente sesgada y parcial. Así, por un lado tenemos, juntos o por separado, un análisis sesgadamente estructural, una centralidad casi exclusiva del proletariado como sujeto de la historia, y una mirada de la clase poniendo un fuerte énfasis en la estructura, de tal manera que los factores culturales y subjetivos quedan de lado. Las interpretaciones contemporáneas que hacen eje en la acción, la identidad y el sujeto apuntaron, aunque sólo como correlato, a estos problemas teóricos de cierto esquematismo estructural marxista. Pero fundamentalmente desplazando toda interpretación dialéctica para re-enfocar el análisis en términos de la dimensión subjetivo-cultural como única explicación. Caen en un sesgo contrario para al mismo tiempo olvidarse y hasta negar directamente la sustancialidad del proceso antagónico de lucha de clases y dominación. Pero afortunadamente, de tanto en tanto han surgido intentos de superación, simultáneos o parciales de estos “acartonamientos” teóricos para entender la conflictividad y el antagonismo.

En este capítulo entonces intentaré una necesaria perspectiva de análisis dialéctica que supere los reduccionismos de diverso tipo y que permita vislumbrar en la diversidad y complejidad de los procesos de conflicto y dominación los patrones de unidad que los atraviesan al mismo tiempo que las diferencias en la multiplicidad de manifestaciones en tiempo y espacio. El propósito es ir dejando de lado tanto las miradas estructuralistas como las subjetivistas, unilateralmente pergeñadas, para poder así comenzar a adentrarnos en la dialéctica estructura-sujeto, tal como lo definiera en el primer

capítulo citando a Adorno (1950) –a quien vale aquí repetir-, en término de rescatar la *“experiencia vital personal en la dinámica social objetiva”*

La pregunta clave referida a la dupla contradicción/antagonismo -y cómo muchas veces logra este plasmarse en dominación- versa sobre ¿cómo se constituyen ambos a partir de la relación dialéctica entre estructura y sujeto?

6.1 - El sujeto en la dialéctica del antagonismo y las contradicciones

La problemática del sujeto y del proceso cultural de conformación de identidades, experiencias y conciencias, se vuelve entonces fundamental para dotar al estudio de los procesos de contradicción y antagonismo toda su significación, mucho más en una sociedad cada día más “unidimensional”, en donde los mecanismos de dominación son cada vez más sutiles, y sometida a subrepticias y múltiples formas de control social. Sujeto y objeto, subjetividad y estructura remiten a dimensiones que coexisten dialécticamente y que ninguna de las dos puede ser entendida sin la otra. Esto obviamente dista de caer en una división dicotómica de la existencia a la cual sólo se le estaría adosando la complejidad a partir de plantear la relación dialéctica. En cambio, de lo que se trata es de reconocer la existencia de tensiones a través de las cuales se desarrolla tanto el accionar humano como las relaciones sociales en un entramado que va desde lo fenoménico hasta la totalidad, interpelando indispensablemente niveles de abstracción graduales. Estructura y subjetividad ni son dos realidades individualizadas ni tampoco un todo sistémico indiferenciado. Estructura y subjetividad se constituyen en un entramado dialéctico de interacción espiralada, a partir de la existencia de contradicciones y sus resoluciones, que mantiene en tensión permanente la acción humana y el proceso social. Aquello de “lo personal es político” de las luchas de los años ‘60 tanto del movimiento estudiantil como los movimientos feministas, resume claramente esta dialéctica sujeto-estructura, por cuanto para superar las alienaciones de la vida personal se debía actuar colectivamente para modificar las relaciones sociales y políticas⁴⁸. Ahora, esta articulación dialéctica se expresa en un proceso de mediación, por cuanto nunca es una relación directa y simple, sino compleja e indirecta, entrando en

48. El origen de la frase se le atribuye a Carol Hanisch (1969) aunque ella haya declinado su autoría argumentando que la misma derivaba del lenguaje cotidiano de “millones de mujeres en conversaciones públicas y privadas”. Hanisch no utiliza estrictamente la frase “lo personal es político”, pero escribe:

“Una de las primeras cosas que descubrimos en estos grupos es que los problemas personales son problemas políticos. No hay soluciones personales en este momento. Solo hay acción colectiva para una solución colectiva”.

juego una cadena diferencial de componentes y momentos en una sucesión histórica que se construye en base a contradicciones y fenómenos entrelazados que hacen surgir lo nuevo en una sucesión en espiral retroalimentando a su vez las condiciones de origen y causación de los procesos (Galafassi, 2019).

En este sentido, cuando adicionamos el rango de la dominación al análisis, la noción de hegemonía se constituye en una categoría clave en tanto mecanismo de articulación sujeto-estructura para explicar los dispositivos de control y hasta opresión. Por cuanto remite, no sólo a los aspectos económicos, políticos e ideológicos del antagonismo, sino que además tiene la potencialidad de interrogar a los sujetos que intervienen en tanto identidad y formación de conciencia, más allá de esa esquemática correspondencia que la ortodoxia materialista le atribuye. Es decir que se abre el concepto de hegemonía para desanclarlo de la lectura predominante que lo refiere al ámbito exclusivo de lo político.

Es común entender y estudiar la conflictividad a partir de procesos de concentración de enfrentamientos, desde protestas, movilizaciones, huelgas, hasta los casos mayores como rebeliones y revoluciones. Sin embargo, en una sociedad asentada sobre diversas formas de desigualdad, alienación, opresión y control, la conflictividad es inherente a la cotidianidad, y por lo tanto aquellos procesos macro recién enunciados, son también una expresión de la acumulación, sucesión y conmutación de los hechos cotidianos, en los cuales los procesos de subjetividad y subjetivación son aún más claves. Subjetivación en tanto proceso a través del cual nos constituimos como sujetos y manifestamos nuestra subjetividad, por lo cual queda descartada la noción de identidad como algo dado o natural, o un ideal al cual llegar. Está claro entonces, que todo proceso de subjetivación está siempre atravesado por las circunstancias particulares de vida de la comunidad y sociedad en la cual se desarrolla cada sujeto, siendo las relaciones de contradicciones y antagonismo uno de los pivotes presentes y constituyentes del mismo. De esta forma, entender los procesos de conflictividad macro, implica entender también en términos de conexión, las condiciones y particularidades de las contradicciones y antagonismos a nivel micro.

Podemos acordar fácilmente respecto a que tanto la fenomenología, la etnometodología, el interaccionismo simbólico y el llamado individualismo metodológico en general, ponen el foco en la vida cotidiana, es decir en las actividades mundanas, comunes y periódicas que las personas realizan en la sociedad. Y que estas actividades tienen cada una su impronta y su sello personal, y que a diferencia de las lecturas estructuralistas, se hace más que indispensable prestarle atención. Buen punto de inicio, pero de ninguna manera esto se acaba aquí. Pues más allá de las improntas personales, y por algo

somos una sociedad, las prácticas y actividades cumplen una serie de encadenamientos sociales y guardan paralelismos múltiples entre los diversos sujetos. Es decir que la individualidad ni aparece como única expresión de la vida social, ni tampoco puede explicarse por sí misma de manera exclusiva. Entonces, cuando se analiza el conflicto desde todos estos marcos teóricos que hacen eje en el significado, la acción, la situación y lo cotidiano de la lucha, se pierde la complejidad de las relaciones de poder y de las relaciones estructurales (que más allá de lo cotidiano existen y enmarcan dialécticamente a la acción individual), por cuanto si bien aparecen en lo mundano de todos los días, aparecen siempre de formas mediadas y bajo apariencias múltiples (mucho más cuando las relaciones de hegemonía imponen artificios de significación potentes que disfrazan la coerción bajo el consenso). Un sesgo individualista del análisis deja de ver, por cuanto no entra en los supuestos, la trama de interrelaciones estructurales que permean la acción de los individuos y sus construcciones culturales y de significado. Así como un sesgo estructuralista deja de ver lo individual y subjetivo. Es así como por ejemplo, la noción de clase no existe para el primer caso, o a lo sumo se transforma en un agregado circunstancial que explica cómo y porque muchos individuos actúan de manera similar ante hechos determinados. Y aquí termina. Es esta concepción fenomenológica la que debe ser discutida y mixturada, trascendiendo el mundo de la apariencia cotidiana tal cual lo enunciaba Karel Kosic (ver cap. 1), para ir más allá, y articular dialécticamente acción y estructura, significado y trama, sujeto y sociedad en la comprensión compleja de la totalidad. Pero esto de ninguna manera debe implicar el perder la capacidad de ver y analizar el comportamiento del individuo, movido tanto por sus motivaciones personales como por las tendencias sociales en las que se ve envuelto.

Está claro que no existe un sujeto aislado que pueda construir su vida de manera autónoma respecto al entramado social, así como tampoco existen construcciones colectivas en las cuales los sujetos solo sean un número. Las prácticas individuales deben obviamente analizarse al nivel del sujeto, pues es la única manera de poder observar todas las particularidades y diferencias tanto de interpretación de la realidad como de actuación en la misma. Pero lo que es muy peligroso, es independizar al sujeto de su trama social. Está claro que las concepciones individualistas no miran solo lo microsociales, de una manera caricaturesca que exclusiviza al sujeto como una entidad absolutamente autónoma y absolutamente aislada. Al denotar al individuo interactuante, efectivamente se están referenciando en las formas sociales, a la relación con lo macro, por cuanto es aquello que le da sentido a la sociología. Es decir nunca se desconoce el hecho que todos los individuos integran una

sociedad y esta no es simplemente una sumatoria aritmética de todos los individuos. Pero esta sociedad aparece como algo dado que influye desde fuera sobre la acción individual, es decir como un factor cuasi externo al sujeto. Por ejemplo Schutz y Luckman decían que “*una acción viene determinada por un tipo constituido en experiencias anteriores*” (2001:224). Es decir que las personas desarrollan y usan *tipificaciones* (constructos de primer orden); de tal manera que las acciones no son todas creadas de cero, originales absolutas, sino que las personas usan moldes, tipos, marcos, etc. Aquí está la referencia a lo “social”, a la relación del individuo con la sociedad y de aquí se derivan los colectivos, las instituciones, los roles, etc. Bien, pero el problema es la ausencia de preguntas respecto al cómo se generan estas tipificaciones, que significan y que implican para el curso del proceso social, y por lo tanto como juegan en la trama de relaciones de poder de una sociedad, y de ahí refieren o determinan las acciones individuales. De esta forma, nos estamos perdiendo justamente el juego dialéctico acción-estructura, y las prácticas individuales se transforman de alguna manera en la variable independiente que en todo caso reciben influencias de la trama social. Y desde el punto de vista del análisis sociopolítico, esta perspectiva tiende a volverse azarosa, por cuanto le resulta muy difícil dar cuenta de las estructuraciones sociales que enmarcan, condicionan, determinan, juegan dialógicamente con la acción y los sujetos, y ubican a estos en situaciones diferenciales que agencian las relaciones sociales de desigualdad y dominación.

6.2 - La dialéctica estructura-sujeto

Dentro del amplio panorama del marxismo más clásico, sin lugar a dudas que uno de los primeros pasos para romper cualquier reduccionismo, en especial del economicismo tan característico, fue sumarle a la dimensión económica de base, condición necesaria pero para nada suficiente, las dimensiones políticas e ideológicas. Por ende, se logra así conjugar junto a las relaciones sociales de producción (que son el germen primero de la materialización de las relaciones de explotación en las sociedades basadas en la hegemonía del capital), las relaciones de dominación en tanto dominación-subordinación de manera concatenada con la dimensión ideológica como fundamentación legitimadora de la dominación. Esto se evidencia parcialmente, entre otros autores, en Nicos Poulantzas, quien a pesar de un lenguaje duro con tintes de cierto mecanicismo, caracteriza preliminarmente a la lucha de clases en una triple dimensión, argumentando específicamente respecto al carácter determinativo de ésta, y a la necesidad de articular lo estructural con lo

superestructural (metáfora dicotómica que será incluso criticada por otros autores, a los que haré mención más adelante, junto a la noción misma de determinación).

En su clásico trabajo “Las clases sociales en el capitalismo actual” (1976: 12-14) comienza definiendo a las clases sociales y su anclaje en lo económico en tanto “*agentes sociales determinados principal pero no exclusivamente por su lugar en el proceso de producción*”; para inmediatamente subrayar junto a la centralidad de lo económico su insuficiencia relativa al afirmar que para el marxismo “*lo económico desempeña en efecto el papel determinante en un modo de producción y en una formación social; pero lo político y la ideología, en suma la superestructura, tienen igualmente un papel muy importante*”. Seguidamente define algo que es absolutamente clave en el camino de superación de cierta tendencia, inclusive del propio marxismo, de caer en explicaciones ahistóricas, tan características del estructural-funcionalismo. Se trata de ligar indisolublemente las clases sociales con la lucha de clases cuando dice que las primeras significan para el marxismo “*en un único y mismo movimiento, contradicciones y lucha de clases: las clases sociales no existen primero, como tales, para entrar después en la lucha de clases, lo que haría suponer que existen clases sin lucha de clases. Las clases sociales cubren prácticas de clase, es decir la lucha de clases, y no se dan sino en su oposición*”. Pero esta presencia de “prácticas de clase” que abre la puerta a la acción del sujeto colectivo, no mella sin embargo lo que Poulantzas sigue definiendo como determinación de las clases, que “*sin dejar de cubrir prácticas-lucha-de clases y extendiéndose a las relaciones políticas e ideológicas, designa unos lugares objetivos ocupados por los agentes en la división social del trabajo: lugares que son independientes de la voluntad de tales agentes*”. Es decir, que a pesar de la incorporación de la dimensión “superestructural”, esto no cumple mucho más que un papel de sumatoria de variables y componentes que si bien complejizan la mirada centrada en la determinación económico-estructural, dejan, sin embargo, un margen quizás demasiado pautado (en términos de correspondencia o no correspondencia) tanto a la actuación creativa como a la autonomía relativa (que muchas veces resulta contradictoria), que podría asumir la dimensión político-ideológica en toda trama de dominación.

De esta fijación estructural, deriva lo que él mismo designará como “*determinación estructural de clase*” como aquella determinación dada por la estructura, más precisamente por las relaciones de producción (lugar en el conjunto de la división social del trabajo) acompañada por los lugares ocupados en la dominación-subordinación política e ideológica en las prácticas de clase. Pero su inicio de apertura al incorporar justamente la dimensión político-ideológica le permitirá también distinguir la “*posición de clase en la*

coyuntura”, la cual precisará inmediatamente advirtiéndolo que “[...] insistir en la importancia de las relaciones políticas e ideológicas en la determinación de las clases, y en el hecho de que las clases sociales no existen más que como lucha (prácticas) de clases, no puede reducir, de manera ‘voluntarista’, la determinación de las clases a la posición de las clases; esto reviste toda su importancia en los casos en que se comprueba una distancia entre la determinación estructural de las clases y las posiciones de clase en la coyuntura”. Como ejemplos típicos presenta los casos de la aristocracia obrera y de la pequeña burguesía. Así, la primera puede asumir posiciones de clase burguesa en la coyuntura sin que esto implique -por la determinación estructural de clase- que deje de formar parte de la clase obrera; y la segunda puede llegar a tener en coyunturas concretas posiciones de clase proletarias o que por lo menos se le aproximan. Pero inmediatamente vuelve a precisar la supremacía de la dimensión estructural-económica al criticar afirmando que “Reducir la determinación estructural de clase a la posición de clase, es abandonar la determinación objetiva de los lugares de las clases sociales por una ideología ‘relacional’ de los ‘movimientos sociales”.

Esto implica una contundente contraposición con aquellas posiciones como las de Alan Touraine (1991) que **más adelante** y a pesar de tomar -resignificando trágicamente- categorías del marxismo respecto a la centralidad de las luchas y la presencia de las clases, inicia un camino alternativo de explicación de la conflictividad centrado en el actor y en los movimientos sociales en clave justamente relacional. Touraine asigna también alguna relevancia a las relaciones de dominación, que para su mirada se reducen, nuevamente, básicamente a lo cultural, a diferencia del individualismo metodológico – que irá tomando a Touraine, en parte, como referencia-, que reducía la conflictividad a contraposiciones coyunturales de intereses individuales **más o menos inscriptas en un sistema social (Galafassi, 2017)**.

Es entonces que si bien Poulantzas recorre un camino no tan ortodoxo del marxismo al incorporar junto a las relaciones sociales de producción para la definición de las clases, las dimensiones políticas e ideológicas, no rompe sin embargo con las causales de determinación que la estructura económica tendrá sobre la lucha de clases, permitiendo sí, en todo caso, un mayor juego de posibilidades en torno a las prácticas sociales sin que esto implique correrse del planteo de una lucha de clases a priori determinada por la propia conformación antagonista de la sociedad capitalista, que es en todo caso, la formación más novedosa en términos de sociedad de clases. Es decir que la lucha de clases es inherente a la misma sociedad construida en base al antagonismo de clase y lo que sí podría variar es la expresión de esta lucha de clases en términos de las prácticas que desarrolle cada clase o fracción de clase en base a la complejidad dialéctica que se define a partir de la con-

junción de los componentes del proceso de producción, más el político y el ideológico, tomando siempre como fundamento absolutamente central a la contradicción capital-trabajo.

Estos dichos de Poulantzas se inscriben en el largo debate “sujeto/estructura” – “idealismo/materialismo” del pensamiento y la filosofía occidental, presente obviamente también en el marxismo, y que podemos rastrear en aquellas afirmaciones de Engels en su carta a Bloch de 1890 cuando escribía *“Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres”*. Las condiciones políticas adquieren para Engels un papel relevante, aunque no decisivo; componiendo un panorama que se aleja de cualquier interpretación estrictamente mecanicista, el cual Poulantzas retomaría. Siendo lo económico lo determinante, le suma lo político e ideológico que adquieren unos lugares destacados que se expresan a través de las prácticas de clase. Se compone así un cuadro relativamente más complejo, sin dejar nunca de ocupar las relaciones materiales el centro de la escena, aspecto que marca la diferencia con cualquier teoría medularmente subjetivista.

Pero Engels inmediatamente agrega un componente mucho más incomprendido para las miradas más estructuralistas del materialismo dialéctico, como es el de la individualidad. *“En segundo lugar, la historia se hace a sí misma de tal manera que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante -el acontecimiento histórico- que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales -cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)- no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean igual a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella”*. Esta segunda afirmación de Engels servirá para plan-

tear un debate sumamente rico dentro del marxismo, a pesar de los fuertes ribetes de enfrentamiento que ha generado y sigue generando. Un debate absolutamente indispensable a la hora de comenzar a interpretar el proceso complejo de las relaciones de dominación. Es que coloca al sujeto individual en el centro de la escena, generando aparentemente un problema conceptual al propio supuesto de la clase, entidad colectiva que subsumiría cualquier individualidad; pero dando la posibilidad de expandir la explicación alrededor de una multiplicidad de factores que intervienen en todo proceso de lucha de clases y dominación. Sobre esta carta de Engels es que se asienta en parte la apertura de este debate, al opinar sobre ella primero Althusser para luego ser retomada por E. P. Thompson como disparador para sus críticas y sus planteos de clase y sujeto alternativos.

Primero veamos el enfado de Thompson (1981: 143) con el propio Engels al marcar el supuesto contrasentido de éste al querer conjugar la voluntad individual con el condicionamiento económico. Dirá el historiador inglés, “¿Cómo entonces se nos puede decir que ‘hacemos nuestra propia historia’ si en definitiva el movimiento económico se afirma como necesario?”; para luego dictaminar que la supuesta solución de Engels sólo termina por oscurecer más aquello que parecía ser una develación anti-estructuralista para caer finalmente en el determinismo colectivo más claro, borrando definitivamente al sujeto. Así Thompson dirá, “Al proponer una solución, Engels calladamente cambia los sujetos y substituye ‘nosotros hacemos’ por ‘la historia se hace a sí misma’”. Vemos cómo sólo un par de palabras le sirven a Thompson para profundizar su crítica anti-estructural.

Igualmente lo más rico está sin dudas en el debate con Althusser pues al marcar las diferencias con la mirada estructural, se posiciona nuevamente en su clásica definición de clase que se hace a sí misma en tanto sujetos que interactúan y que se construye en la lucha (*Formación de la clase obrera en Inglaterra*). Lo que le criticará precisamente a Althusser es el desprecio de éste por las voluntades humanas, cuando el marxista francés en *Pour Marx* (Althusser, 1968: 124), critica justamente a Engels por su preocupación poco diferenciada de la “ideología burguesa”. Para Althusser y según Thompson, la preocupación conjunta por la condición económica y la voluntad individual es inútil (“vana” dirá explícitamente) “porque Engels ha planteado un no-problema: si el ‘movimiento económico’ produce el resultado histórico, entonces deberíamos seguir con el análisis de las estructuras y desestimar las ‘voluntades individuales’. La idea misma de acción humana no es más que la ‘apariencia de un problema para la ideología burguesa’” (Thompson, 1981: 145). Paso seguido Thompson dejará claramente planteada su desavenencia con Althusser y aunque en *Formación de la Clase Obrera* (2012) casi desestima toda connotación estructural para la

definición de la clase social, en *Miseria de la teoría* (1981) rescata, ahora sí, a Engels a partir de la consideración de la ambivalencia humana en tanto sujeto y objeto, en tanto acción y estructura. Diferenciación y posicionamiento que considero crucial para entender toda la complejidad dialéctica de la lucha de clases y no seguir cayendo así en mecanicismos que además ponen el énfasis sólo sobre fracciones particulares de las clases dominadas. Retomando explícitamente a Thompson, vale entonces la siguiente cita, oración que continúa la resaltada unos renglones más arriba. “Yo, por el contrario, considero que Engels ha planteado un problema crucial –el de la acción y el proceso- y que, pese a ciertas deficiencias, la tendencia general de su meditación es útil. Por lo menos no desestima la crucial ambivalencia de nuestra humana presencia en nuestra propia historia, en parte como sujetos y en parte como objetos, como agentes voluntarios de nuestras determinaciones involuntarias” (Thompson, 1981: 145).

Y aquí nos topamos con un tema clave, característico de todo ser humano, y que en está la base tanto de todo accionar individual como de toda construcción de una relación social que construyen interacciones, colectivos sociales y comunidades de pertenencia, de ejecución de acciones y de comportamientos socio-individuales. Me estoy refiriendo a la voluntad y al deseo del sujeto a actuar en tanto sujeto individual (aclarado que siempre sujeto individual es en relación a sus vínculos sociales, por cuanto no existe autonomía individual absoluta). Es aquello referido como conatus, trabajado por Spinoza y otros autores más actuales, y ya mencionado en el capítulo 1. Conatus o voluntad y deseo de actuar, de hacer algo, de empujar al sujeto a llevar adelante intenciones, acciones, de ejecutar prácticas que pongan en movimiento su ser. Pero también el disculparse a actuar, para no ajustarse a los usos y costumbres. Estamos hablando de la dialéctica de la acción, a partir de la cual el sujeto se posiciona y procede en consecuencia entre aquello que lo promueve y aquello que lo retiene. La vida misma, el deseo de existir, la vida que es movimiento, eso es la dialéctica del existir. La construcción de la noción de identidad (en sentido cuasi fosilizado y excluyente) para diferenciar especies Sociológicas es congelar de alguna manera este movimiento. La dialéctica es un pasar permanente entre identidad y no identidad, entre identidades diversas (matices), es una tensión permanente en un movimiento alrededor de un eje que no es único, pero por sobre todo, que es construido históricamente.

Spinoza avanza sobre la importancia de los afectos y la mente para entender al sujeto y su accionar, para luego realizar un paralelismo con lo geométrico, tal la influencia de la época. Nos interesa su primer desarrollo e iluminación de lo no racional como componente humano, descartando lo segundo por cuanto nos llevaría por un camino contrario al recorrido dialéctico que vengo proponiendo. Escribía entonces en el Prefacio de la tercera parte de

la Ética: *“Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder de la mente sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y de la mente, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos”* (Spinoza, 1984:123). Los afectos o pasiones son parte del sujeto, y por tanto de la naturaleza misma, y de ahí su importancia para entenderlo y explicarlos; y de ninguna manera para ser juzgados desde prejuicios morales o teológicos. Es así donde la idea de “conatus”, a partir de una ontología de la potencia por la cual *“cada cosa se esfuerza, cuanto está en ella, por perseverar en su ser”* (Spinoza, 1984:131), se convierte en la piedra angular de la teoría de los afectos. Es el deseo de vida que sigue al orden de la naturaleza, es la tendencia de cualquier cosa singular, animada o inanimada, una piedra o un ser humano, a persistir como es. El ‘conatus’ de cada cosa singular *“no es otra cosa que su esencia efectiva”* (Spinoza, 1984:131). La existencia es indivisible de la esencia por lo cual cada cosa existente no remite a una finalidad inmanente o trascendente. De aquí que no se trata ya de la realización de la esencia o del potencial, dado que, la esencia de una cosa coincide completamente con su existencia efectiva y no tiene otro sentido fuera de esa existencia. Conatus específicamente para el ser humano está envuelto como manifestación de los estados mentales pero siempre, dada la perspectiva no dualista, en correlato con la expresión corporal. Y conatus es volición y no como una facultad abstracta del ser, sino como afirmaciones o negaciones concretas y particulares, lo que Spinoza llama apetito, el cual al hacerse consciente se manifiesta como deseo. *“Este esfuerzo, cuando se refiere al alma, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina apetito; por ende, no es nada más que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente lo que sirve para su conservación; y, por tanto, el hombre está determinado a obrar esto. Además, entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, sino que el deseo se refiere generalmente a los hombres en cuanto conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así, a saber: El deseo es el apetito con conciencia de él”* (Spinoza, 1984:133). El conatus alude, sin dudar, al esfuerzo deseante en acto de todo sujeto, se instituye en la potencia activa de afirmación y resistencia por el existir, oponiéndose a cualquier fuerza externa que quiera que pudiere vulnerar su perseverancia indefinida. Y en esta configurar los afectos se conjugan perfectamente con el deseo y la afirmación del sujeto, por cuanto son instancias esenciales de su motivación.

La noción de conatus entonces, nos sirve para comenzar a replantear la complejidad existente en toda subjetividad, lo cual no obliga a no obliterarla más en orden a una categoría colectiva que supuestamente la dejaría a un costado por propia definición. Pero al mismo tiempo, tampoco nos habilita a considerar que con sujeto, acción y subjetividad podremos explicar a los fe-

nómenos sociales. Sujeto y subjetividad son claves tanto para no minimizarlos como para tampoco entronarlos. Pero si hablamos de lucha de clases, lo que vamos a tener que privilegiar por el momento en el análisis, será lo primero, por cuanto la noción de lucha de clases ha asumido en forma mayoritaria que la categoría clase explica por sí sola al sujeto. La noción de conatus nos está indicando que a la categoría clase y su consecuente procesual, lucha de clases, hay que enriquecerla de manera clara, precisa y contundente, a partir de considerar al sujeto, tanto en sus esferas racionales como irracionales, inmerso en un proceso de socialización.

Estas reflexiones me dan pie a seguir con un poco más de detalle sobre la cuestión de la construcción y actuación de las subjetividades y la experiencia tanto, en la constitución de las identidades y las conciencias como también, y al mismo tiempo (nunca después) en las estructuraciones de las relaciones sociales que dotan de cierto entramado a la existencia, alejándose así de toda interpretación exclusiva o mayoritariamente contingente y por lo tanto anecdótica. Lo primero se ha venido tratando bajo la noción de subjetivación y es más que meritorio prestarle ahora un poco de atención. Foucault se refiere a la mismo como un proceso mediante el cual se obtiene la constitución de un sujeto o, más precisamente, de una subjetividad. Es decir que no se puede hablar de un sujeto en tanto constituyente, sino como constituido. El yo como sujeto se produce por diversos dispositivos. Dado que el poder no puede considerárselo como la contracara de la libertad, sino que se establecen como indisociables, el poder entonces juega un papel productivo, de efectos de verdad, de subjetividades, de luchas. El sujeto así se construye y reconstruye a partir de una serie de fuerzas en tensión, de tal forma de no poder nunca afirmar que nos encontramos con un sujeto acabado al 100%, por cuanto siempre le cabe la posibilidad cierta de la construcción en permanente movimiento. Cuando en *Las palabras y las cosas* (1968), Foucault afirma que el hombre se borraría en los límites del mar como un rostro en la arena, está justamente apuntando al hecho de que el hombre no deja constituirse sino en una serie de infinitas y múltiples subjetividades en relación y sucesión dialógica. Nunca entonces estamos ante un humano terminado, en el sentido de completo y ya invariante. Al referirnos a la noción de subjetivación, lo que estamos haciendo es desterrar la idea de un sujeto soberano, absolutamente autárquico del devenir histórico, temporal y experiencial. Y el sujeto se constituye también en objeto para sí mismo, a partir de procedimientos mediante los cuales es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Por todo esto es que podemos referirnos entonces, a una historización de la subjetividad que realiza tanto el sujeto sobre sí mismo, como el colectivo so-

bre la sociedad. “*Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo*” (Foucault, 2010:1001).

Si el sujeto se encuentra entonces en un proceso de subjetivación en lugar de constituirse en un sujeto acabado, el entramado de las relaciones de conflictividad y antagonismo se complejiza entonces, no solo con el devenir histórico de los procesos colectivos, sino que estos a su vez, tendrán vinculación, en un sentido y en otro, con la marcha de los procedimientos de subjetivación que modifican y son modificados por lo colectivo. Y esto se produce en varios sentidos, pero la conflictividad se constituye a partir de una disputa entre subjetividades y entre colectivos, estando alguna variante de la desigualdad siempre involucrada, más allá de las diversas y posibles interpretaciones subjetivas de aquella, que dotan a todo el entramado, todavía de una mayor complejidad.

Es sólo en este maderamen o trama de complejidad dialéctica como pueden entenderse las prácticas y relaciones de dominación y de construcción de hegemonía. Ya no podemos pensar la dominación como una simple imposición estructural de la/s clase/s dominante/s. La dominación no sólo se afirma en condiciones estructurales sino que también, y de ninguna manera secundariamente, en complejas construcciones de significaciones, construcciones de identidades e intersubjetividades (vía la acción y el lenguaje⁴⁹) y certificaciones socio-culturales que edifican consensos legitimantes de sociabilidad y socialización.

La categoría de sociabilidad es una categoría relacional que sirve también de nexo precisamente en la dialéctica sujeto-estructura. Se lo considera a Georg Simmel el primero o uno de los primeros en trabajarla con cierta dedicación hacia fines del siglo XIX, desde una lógica bien diferente a las clásicas interpretaciones de la sociedad, de Durkheim y Marx, que priorizaban lo colectivo por sobre lo individual. Asumiendo taxativamente que la realidad social es algo bien distinto a la realidad natural, se pregunta entonces ¿cómo es posible la sociedad? Lo social es devenir vital en acto y presencia, nunca algo externo de fácil objetivación como lo natural. Lo social implica una unidad a priori, que es, pero al mismo tiempo trasciende al ser social o ser-en-relación; lo cual responde, de esta manera, a las “*condiciones, puestas a priori en los elementos mismos, gracias a las cuales se unen estos realmente para formar la ‘sociedad’*” (Simmel, 2002b: 77). La sociedad es socialidad (Gesellschafts-Sein),

49. Un referente clásico para introducir la importancia del lenguaje en las relaciones intersubjetivas pensadas desde el marxismo ha sido sin dudas Voloshinov (2009), cuestión que solo dejaré planteada aquí y retomaré muy sintéticamente unos párrafos más abajo, para poder ser abordada en su justa apreciación en próximos trabajos.

es devenir de lo social, que en proceso permanente lleva a la síntesis denominada “sociedad”. Es por esto que no se puede definir a la sociedad como algo abstracto, como solo una construcción del sujeto cognoscente externo, sino que muy por el contrario es algo que los individuos hacen, re-hacen, gozan y sufren. De aquí qué, para Simmel sería mejor hablar de socialización (*Vergesellschaftung*), que de sociedad (*Gesellschaft*) (Simmel, 2002a). Y la socialidad, y su par opuesto de insocialidad, se manifiesta al identificar al otro ya no solo como un individuo más, sino en base a sus particularidades que de alguna manera nos implican, al verlo como colega, compañero, camarada, correligionario, competidor, enemigo; es decir como morador del mismo mundo de la vida. Son las formas que la sociabilidad requiere al hacernos parte y al dotar en la representación del otro las marcas indispensables que nos involucren y nos extraigan de una individualidad con autonomía, haciéndonos entrar así en el tejido social de la vida.

La conflictividad asume de esta manera una cualificación mucho más rica, por cuanto, sea consciente o no, nos asumimos además de como integrantes de una clase o estrato social, como parte de una serie compleja de identificaciones que nos unen y nos separan de los demás, actuando cada uno de estos clivajes como posible promotor de un proceso de conflicto, o por el contrario de camaradería. Y en tanto sujetos interactuantes, somos personas nunca presentes de forma exclusiva en el plano individual, sino como integrantes dialógicos de una secuencia de momentos que nos llevan al fin de cuentas a la totalidad de lo social. El proceso de socialización genera así formas de socialidad, pero también formas en diverso grado de insocialidad. Pues el sujeto no se limita a su definición identitaria, tanto autopercibida como objetiva, solo dentro de alguna categoría, sino que también recoge un componente “no-social”. Esta insocialidad atraviesa toda personalidad actuante, cada una con su cualidad especial, su irracionalidad y su vida interior más o menos en conflicto con esta no pertenencia. Es entonces que todo individuo no solo se encuentra dentro de la sociedad, sino al mismo tiempo fuera de ella. Toda sociedad no se la puede concebir de forma homogénea, en equilibrio funcional, pues varios y diversos antagonismos la atraviesan, tanto principales como secundarios, siendo los segundos muchas veces oblicuos o transversales a los primeros. El ser social, por consiguiente, se caracteriza entonces por su socialidad así como por su insocialidad, lo cual se conjuga, a medida que crece la estimación del conjunto, con la heterogeneidad en pugna del todo social.

Y en este trance desde la individualidad a la totalidad, la socialidad se manifiesta de modos dispares según el nivel de agregación. Es así que la socialidad y su componente de mentalidad colectiva, en tanto representación en

los individuos de su movimiento de adjunción con otros, se materializa en el transcurrir de la vida cotidiana de una forma intrínseca a ese momento (Agulhon, 1988, 2009). Se generan, de esta forma, asociaciones, sea más o menos formalizadas, que aglutinan a los sujetos ya no necesariamente en su trascender desde su ser social fundamental en la sociedad como un todo, sino a partir de su comportamiento consuetudinario, de su rutina diaria. Se trata de las formas concretas de la vida social que recurren, no solo a las pertenencias objetivas en el mundo de las relaciones de producción y su representaciones colectivas, sino que se nutre de la manera como se hace sociedad en las acciones cotidianas. La realidad histórica de toda sociedad, comprende aspectos tanto de la vida privada y pública, como de acontecimientos, acciones y perspectivas del mundo de la vida y de la socialidad de grupos formales y definidos, así como autoadscriptos.

6.3 - Conciencia, subjetividad y experiencia

La problemática del sujeto entonces, se vuelve fundamental para dotar al estudio de los procesos de antagonismo social toda su significación. Y el sujeto es en tanto ser en el mundo que actúa e interactúa con los demás, así como ser en sí mismo con sus peculiaridades que lo asemejan a algunos y lo diferencian de otros. Pero a su vez, y dependiendo del nivel de abstracción, es posible encontrar una identificación a partir de la cual cada sujeto es parte de una misma comunidad, agrupación, colectividad, cultura. Y los rasgos identitarios, de posicionamientos y prácticas personales encuentran en estas asociaciones características que pueden estar en común. Es lo que Erich Fromm definía como “carácter social”, concepto por el cual se refería *“al núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura, a diferencia del carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura”* (Fromm, 1964:71). Y esto no implicaba un concepto estadístico, como suma o promedio de las características mayoritarias de las personalidades de un conjunto.

El carácter social está en relación a las expectativas que la sociedad atribuye a sus individuos, y por razones obvias de no caer en una anárquica confusión, se espera siempre una distribución compartida de voluntades. *“Los individuos de la sociedad y (o) las diferentes clases o sectores que existen en su seno, tienen que comportarse de manera que puedan funcionar en el sentido requerido por el sistema social. La función del carácter social consiste en moldear las energías de los individuos de la sociedad de tal suerte, que su conducta no sea asunto de decisión consciente en cuanto a seguir o no seguir la norma social, sino asunto de querer*

obrar como tienen que obrar, encontrando al mismo tiempo placer en obrar como lo requiere la cultura. En otras palabras, la función del carácter social consiste en moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad” (op. cit.:71). Es entonces que el carácter social representa también un nexo entre sujeto y estructura, que demuestra además la parcialidad que implica suponer que lo social puede ser explicado solo o mayoritariamente desde uno de los dos polos de la tensión. Tensión, por otra parte, existente entre los individuos, sectores y clases de toda sociedad, que también es adormecida por la vigencia del carácter social. Por cuanto para Fromm, se cumple con una clara función de orden y distensión a partir de la existencia del carácter social. Lo cual es obviamente provechoso para vincularlo con la emergencia de conflictividades a partir de los antagonismos y contradicciones, pero que también es útil concebir al carácter social no solo como instrumento de prescripción del equilibrio social, sino como una característica intrínseca de los individuos, que nunca son absolutas unidades autonomizadas, sino al mismo tiempo parte de alguna clase de asociación.

Volviendo a la significación dada por Fromm, sin lugar a dudas que la existencia de este carácter social es intuitivamente administrada por toda instancia de ordenación social, por cuanto relaja los antagonismos y oculta las contradicciones. Elemento este último central para el éxito de la sociedad industrial moderna, la cual *“no habría alcanzado sus fines si no hubiera exigido la energía de los hombres libres para trabajar con una intensidad sin precedentes. Había que convertir al hombre en una persona ansiosa de emplear la mayor parte de su energía en trabajar, que adquiriese hábitos de disciplina, especialmente orden y puntualidad, en un grado desconocido en casi todas las demás culturas. No habría bastado que cada individuo tuviera que decidir conscientemente todos los días que quería trabajar, ser puntual, etc., ya que tal deliberación consciente conduciría a muchas más excepciones de las que podría soportar el buen funcionamiento de la sociedad. Ni habrían bastado como móviles la amenaza y la fuerza, ya que las tareas sumamente especializadas de la sociedad industrial moderna a la larga sólo pueden ser realizadas por hombres libres y no por un trabajo forzado”* (op. cit.:71). Nos está diciendo Fromm, en este caso para el capitalismo, pero aplicable a cualquier sociedad, que toda forma de organización, administrada por determinadas fuerzas sociales e instancias de poder, funciona y se desarrolla a partir de generar un corpus de creencias, representaciones de la realidad y principios de vida incorporados a la personalidad y la cultura de una época. Proceso que se cumple a través de un juego doble, en donde intervienen todas las instancias de educación formal y no formal, la difusión cotidiana y publicitaria de los valores éticos aceptados.

Y en lo concerniente a la formación del carácter desde la infancia, interviene de manera central la familia, la cual *“puede considerarse como la agencia psíquica de la sociedad, como la organización que tiene por misión transmitir las exigencias de la sociedad al niño en crecimiento”* (op. cit.:75). Este corpus que delinea y promueve aceptaciones y rechazos es lo que permite, vía el consenso y la autoadscripción, el sostenimiento de los mecanismos de desigualdad y hasta de dominación, por cuanto gesta construcciones psicológicas del individuo y procesos de socialización acordes a la continuidad y el sostenimiento de las reglas de juego, que no son mayoritariamente cuestionadas. *“La necesidad de trabajar, de puntualidad y orden, tuvo que transformarse en un impulso interior hacia esos fines. Esto quiere decir que la sociedad tuvo que producir un carácter social al que fuesen inherentes esos impulsos. No puede entenderse la génesis del carácter social con referencia a una sola causa, sino con el conocimiento de la interacción de factores sociológicos e ideológicos”* (op. cit.:73). No puedo dejar de citar lo que sigue, por cuanto explica muy clara y sencillamente la importancia de los factores económicos, desalentando así cualquier superficial idealismo para al mismo tiempo no caer para nada en ningún reduccionismo economicista. Como ya mencioné antes, el ser humano es, en tanto vida que se sostiene a partir de criterios de supervivencia básicos ligados de manera basal, y en tanto condición no exclusiva pero si excluyente, a los universales procesos materiales de obtención de energía. *“En esa interacción tienen cierto predominio los factores económicos, por cuanto varían más difícilmente. No quiere esto decir que el impulso hacia la ganancia material sea la única, o ni siquiera la más fuerte, de las fuerzas que actúan en el hombre. Lo que quiere decir es que al individuo y a la sociedad les interesa primordialmente la tarea de sobrevivir, y que sólo cuando está asegurada la supervivencia pueden dedicarse a satisfacer otras necesidades humanas imperativas. La tarea de la supervivencia implica que el hombre tiene que producir, o sea, que tiene que conseguir el mínimo de alimentación y de abrigo necesario para sobrevivir, y las herramientas necesarias aun para el sistema de producción más rudimentario”* (op. cit.:73).

La consideración del carácter social nos sitúa diáfananamente ante la sustantividad de que sujeto y objeto, subjetividad y estructura, individuo y sociedad, psique y cultura social, remiten a dimensiones que coexisten dialécticamente y que ninguno de los miembros del par puede ser entendido sin el otro.

Así que, antes de continuar resulta fundamental dejar asentado que, a estos binomios los entiendo y abordo en tanto expresión gráfica de un gradiente tensional, expresión de una sucesión dialéctica de variaciones combinadas con clivajes diferenciados hacia uno u otro sentido de la tensión. Y nunca como condensación prístina de una polarización dicotómica -tal el vicio del saber científico e intelectual dominantes-. Es decir, que lejos debemos estar

de caer en una división dicotómica de la existencia a la cual sólo se le estaría adosando la complejidad a partir de plantear la relación dialéctica; sino que en cambio, de lo que se trata es de entender la realidad a partir de la existencia de tracciones diferenciadas en la cuales se desarrolla tanto el accionar humano como las relaciones sociales. Estructura y subjetividad ni son dos realidades individualizadas ni tampoco un todo sistémico indiferenciado. Estructura y subjetividad se constituyen en un entramado dialéctico que mantiene en tensión permanente la acción humana y el proceso social.

En todo antagonismo y dominación intervienen tanto el accionar humano y la subjetividad, como las relaciones estructurales en diverso grado dependiendo del tiempo, el espacio y la conjunción de factores. La historia entendida sólo a partir de “pro-hombres” es tan falaz como la sociedad entendida sólo a partir de partes y mecanismos. De la misma manera, estamos errando con la microsociología o microhistoria cuando se desentienden de la trama de relaciones en la que se inserta el suceso en cuestión, o los macroanálisis sociales, que consideran que las unidades son sólo una repetición a menor escala de las reglas generales.

El concepto de hegemonía, que desarrollaré más abajo, rescata aquel meollo recién visto en la categoría carácter social, en relación a la conexión estructura-sujeto, por cuanto imprime, principalmente vía el consenso, prácticas individuales y colectivas, que como decía Gramsci, transforma las verdades sectoriales en verdades universales. Rescata además, la ligazón compleja existente entre realidades materiales y proceso político-cultural. Es que remite a lo ideológico (político-cultural) además de lo económico, en la interrelación que se da a la hora de la definición de voluntades de unos sobre los otros en la realidad atravesada por tensiones, contradicciones y coincidencias. Proceso que necesariamente involucra tanto el plano de lo material como el de las conciencias.

Y es aquí que necesariamente debemos remitirnos a la noción de experiencia, en tanto sentir vivencial del sujeto que lo sitúa –con todas las potencialidades y limitaciones de su percepción subjetiva- en la urdimbre configuracional de las relaciones sociales. La experiencia representa precisamente una de las facetas del sujeto que lo conecta con la estructura. Como sabemos, fue Thompson quien introdujo la noción de experiencia en el análisis de las clases, entendiéndola como “*la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento*” (Thompson, 2012: 19). Y será el propio Thompson quien definirá los alcances de la noción de experiencia y es así como resultará útil a la reflexión sobre la lucha de clases evitando caer en nuevos reduccionismos, “*la experiencia es válida y efectiva*

pero dentro de determinados límites; el campesino ‘conoce’ sus estaciones, el marinero ‘conoce’ sus mares, pero ambos pueden estar engañados en temas como la monarquía y la cosmología” (op. cit.:19). Y la experiencia se sitúa de manera irrevocable en relación al transcurrir temporal. No hay experiencia sin tiempo, sin duración. Y la experiencia del sujeto se sitúa en coordenadas muy diferentes a las del tiempo matemático. Estamos hablando de un tiempo vivencial, de un tiempo real para los sujetos que al decir de Bergson (1963, 2006) es pura “duración” (duree), y que se capta en la experiencia interna y en las prácticas con los otros. El yo vive el presente con el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro, y estos que físicamente son momentos diferentes, nunca superpuestos e irre recuperables, se unifican en la conciencia que los amalgama, los remueve y los transforma. Los instantes valen de diferente modo, un momento penetra en otro y queda ligado a él. Y como el tiempo físico es irreversible y no se puede recuperar, la conciencia en cambio puede rememorararlo y revivirlo, a través de la experiencia, en tanto sujeto interactuante, motivando o promoviendo nuevos o renovados actos que nunca carecerán de raíz tanto racional como afectiva.

La noción de experiencia, nos ubica entonces más claramente en la complejidad dialéctica del entramado de tensiones de la existencia. La experiencia no puede entenderse como una cualidad encapsulada del sujeto –o del grupo-, sino como la reflexión interactuante del sujeto que vive inserto en las relaciones sociales que tienen trayectoria histórica, en el tiempo. Un sujeto que siendo parte de la sociedad (y parte en tanto integrante de relaciones en las cuales su presencia o ausencia no es equivalente) pero que al mismo tiempo puede decidir sus prácticas y tomar conciencia de ellas desde una autonomía relativa. Esto, sin embargo, para nada implica adherir a las lecturas que consideran al individuo como sinónimo del átomo libre, tal lo hace el individualismo metodológico – ya sea que apele o no al sostén de los “marcos”-, que inspira toda la dominante producción del presente respecto a la acción colectiva y la protesta. Y esta interrelación nunca será armoniosa, sino que está engarzada por una diversidad de contradicciones, antagonismos y correlaciones de fuerza características de toda sociedad de clases, que imprimirán necesariamente condiciones a las prácticas del sujeto autónomo. Las que a su vez podrán ser apreciadas diferencialmente no sólo por la condición de clase del sujeto sino, y en muchos casos por sobre todo, por la conformación del acervo cultural y la jerarquía de valores de cada subjetividad, que si bien nunca serán totalmente autónomos de la condición de clase responderán también a otra serie de condicionamientos y contradicciones presentes en la sociedad. Al respecto Thompson, enfatizando esta mirada crítica sobre la supuesta autonomía, resaltaba en su ya visitado debate con Althusser las

cualidades de la “experiencia humana” que hace retornar a los sujetos “*como personas que experimentan las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentran en tanto que necesidades e intereses y en tanto que antagonismos*”. Y esta experiencia no se instala o aparece mecánicamente sino que se referencia y elabora de manera permanente, “*dentro de las coordenadas de su conciencia y su cultura (otros dos términos excluidos por la práctica teórica) por las vías más complejas (vías, sí, ‘relativamente autónomas’), y actuando luego a su vez sobre su propia situación (a menudo, pero no siempre, a través de las estructuras de clase a ellos sobrevenidas*” (Thompson, 1981: 253).

La experiencia entonces puede definir los hábitos y comportamientos de una clase o fracción de clase, de acuerdo a la constelación de eventos y verdades temporales que caractericen un momento de la historia. La experiencia (y conciencia) de los trabajadores y explotados en el contexto de las revoluciones socialistas europeas (exitosas o fracasadas) de comienzos del siglo XX, es claramente bien distinta a la experiencia de los trabajadores y explotados que viven bajo el mundo de significaciones construidas por la posmodernidad neoliberal. Las formas de la dominación y el antagonismo también son diferentes en varios sentidos, configurando así interrelaciones diferentes con el proceso de gestar las conciencias y de experimentar la cotidianeidad así como la conflictividad.

La experiencia, y conciencia relacionada, se nos muestra entonces como una clara indicación de que estructura y sujeto nunca pueden ser entendidos como campos autónomos, como entidades independientes que sólo tienen lazos absolutamente determinados, inmutables y específicos. Estructura y sujeto, o ser social y conciencia social como los definió Marx, deben entenderse como el entramado de las relaciones sociales en donde la dialéctica entra permanentemente en juego en un campo de tensiones entre la necesidad y la voluntad. La afirmación de Marx en sí misma pero mucho más su aislamiento semántico posterior en relación al argumento que sostiene que “el ser social es lo que determina la conciencia” ha generado, sin lugar a dudas, una avalancha de simplificaciones interpretativas en lo que Lukács llamaba el materialismo vulgar, reemplazando la dialéctica compleja de las relaciones sociales en sólo una serie de funciones mecánicas de relaciones unidireccionales, dando lugar así a todos los reduccionismos economicistas vigentes hasta el presente. Thompson, en su crítica a Althusser ligaba justamente experiencia a la relación entre ser y conciencia social, aunque muy “thompsonianamente” desdeñando la conveniencia de esta dualidad: “*Si optamos por emplear la idea -de dificultosa intelección- de que el ser social determina la conciencia social, ¿cómo debemos suponer que ocurre? Ciertamente, no deberemos suponer que a un lado está ‘el ser’ como basta materialidad*

de la que ha sido separada toda idealidad, y que 'la conciencia' (como idealidad abstracta) está al otro lado. Porque no es posible imaginar ningún tipo de ser social con independencia de sus conceptos organizadores y de sus expectativas, ni tampoco el ser social podría reproducirse a sí mismo ni siquiera un solo día sin pensamiento. Lo que se quiere decir es que dentro del ser social tienen lugar cambios que dan lugar a experiencia transformada: y esta experiencia es determinante, en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, plantea nuevas cuestiones y proporciona gran parte del material de base para los ejercicios intelectuales más elaborados" (op. cit.). Debemos hablar entonces de un diálogo entre ser social y conciencia social, un diálogo que va obviamente en ambos sentidos, por cuanto ni el ser social se constituye como una materia inerte ni la conciencia social representa un receptor pasivo de las disposiciones de la materia. Es que definirlo dialécticamente, implica admitir que el mundo de la conciencia y del sujeto repercute necesariamente sobre el ser y la estructura. Bajo cualquiera de las formas que podamos concebir a la conciencia, ya sea como mito o conocimiento racional, como prácticas culturales no autoconscientes o como normas racionalmente establecidas o ideología articulada, ejerce siempre algún tipo de intervención sobre el ser. Al mismo tiempo que el ser -al no ser materia inerte- es vivido por los sujetos, es pensado y vivenciado, por cuanto los sujetos no sólo viven a partir de sus experiencias psicológicas internas sino también a partir de las expectativas sociales en base a las imposiciones de las categorías conceptuales legitimadoras de las relaciones de dominación características del momento histórico. Como resultado de esta articulación dialéctica, se construyen y reconstruyen de forma permanente, vía los diversos procesos de reproducción social, tanto el ser como la conciencia, generando un cuadro de situaciones complejas que refieren precisamente a la dinámica de la historia y de los procesos de dominación y hegemonía, en referencia a aquella metáfora "heraclitiana" respecto a que "nadie puede bañarse dos veces en el mismo río".

6.4 - La hegemonía como instancia articuladora

Hasta aquí nos queda planteada una tensión dialéctica entre estructura-sujeto. De lo que se trata ahora es de tratar de dotar de contenido a esta tensión, para adentrarnos en la problemática del antagonismo y la dominación a partir de las prácticas de los sujetos y las clases, intentando reflejar la lectura compleja, no reduccionista, esbozada más arriba.

Si seguimos reconociendo la vigencia de la categoría clase social y a la condición de clase como uno de los atributos de todo sujeto social individual, y

entendemos a la clase de manera necesariamente ligada a la lucha de clases en tanto proceso en permanente sustentación (es decir, no como una simple definición clasificatoria de los estratos en los que se divide una sociedad ni como coalición que está siempre constituida), el antagonismo será un factor primordial a la hora de interpretar el proceso socio-histórico. Pero antagonismo en un plexo dinámico de lucha de clases aparece indefectiblemente asociado con mecanismos de dominación, control social y socialización disciplinar. Y si a su vez reconocemos la complejidad dialéctica de la articulación estructura-sujeto, ya no podremos conformarnos con entender al antagonismo y la dominación en base exclusivamente a la contradicción fundamental entablada por el capital y el trabajo, sino que será necesario ir más allá de las determinaciones/condiciones económicas (sin jamás desconocerlas). El hombre, en tanto ser social, se constituye sin lugar a dudas a partir del trabajo, pero considerar que el ser humano es sólo trabajo sería caer en una mirada altamente restrictiva, mucho más al considerar la capacidad humana única de poder recrearse a sí misma de forma permanente, habilidad que excede largamente al trabajo⁵⁰. Esta condición, definida, por ejemplo, como *“antropogénesis”* (Avineri, 1968: 131) nos lleva precisamente a poner en juego la tensión permanente estructura-sujeto y dotar a este último de la interacción indispensable como para no entenderlo como un simple átomo aislado. *“Este proceso convierte al hombre en hombre, diferenciándolo de los animales y situándolo en la escala más alta de la habilidad para crear y cambiar las condiciones de la vida. El contenido de esta continua creación, dinámica y cambiante, proporciona el contenido del proceso histórico. Lo que no cambia y no se modifica es la creación histórica en tanto una antropogénesis constante, que deriva de la habilidad del hombre de crear objetos en los cuales realiza su subjetividad”*. El ser humano se dispone con todas sus cualidades de sujeto actuante que se hace a sí mismo y hace

50. Abundan largamente los estudios marxistas basados exclusivamente en la historia de la conflictividad en el trabajo, dejando de lado todo análisis de la totalidad dialéctica, generándose otra variante más de reduccionismo. El clásico manual de trinchera de Marta Harnegger *“Conceptos elementales del materialismo histórico”* encabeza sin dudas esta perspectiva sesgada. Centros y revistas especializadas ejemplifican objetivamente este problema, tales como la revista Archivos (<https://www.archivosrevista.com.ar>) del Centro de Estudios Históricos de los Trabajadores; en donde se afirma que *“La lucha de clases, la conciencia de clase y la organización de clase, así como las formas políticas en que éstas se aceptan, definen y canalizan, son la materia prima básica que signan la conformación y el devenir del movimiento obrero en la historia”*; pareciera que la lucha de clases empieza y termina con la clase obrera como sujeto único. Los trabajos *“¿Fin de la clase obrera o desorganización de clase?”* de Piva y *“¿Una mercancía? como cualquier otra? Reexaminando la determinación del valor de la fuerza de trabajo”* de Starosta, son otros tantos ejemplos, en estos dos casos, desde una cosmética que pareciera abrir el juego, que sin embargo sitúan su médula conceptual siempre en la reduccionista centralidad del trabajo.

la historia. De lo que se deduce que la sociedad óptima ni es aquella en la que reina la competencia individualista bajo la mano invisible del mercado, ni aquella otra en la que un régimen autocrático se erige como salvador de la supuesta igualdad; sino una sociedad en la que el hombre puede sentirse libre para actuar como sujeto, en relación social, antes que para ser actuado como un predicado contingente.

El pensamiento más dialéctico es el único que se permite pensar críticamente al trabajo entendiéndolo como esta capacidad del ser humano de hacerse a sí mismo, para diferenciarse de toda posición que entiende al trabajo en tanto cualidad mecánica como relación de fuerzas físicas. El trabajo es creación, razón por la cual el trabajo capitalista está en las antípodas de esta acepción, por cuanto configura sometimiento y alienación. Max Horkheimer decía, *“Hacer del trabajo el concepto supremo de la actividad humana es una ideología ascética. ¡Cuán armónica parece la sociedad bajo el aspecto de que todos, sin distinción de rango y patrimonio, ‘trabajen’! Mientras los socialistas mantengan este concepto general, se hacen sostenedores de la propaganda capitalista. En realidad, el ‘trabajo’ del director de un trust, del pequeño empresario y del obrero no especializado, se distinguen entre sí no menos de lo que se distingue el poder de la pena y del hambre”* (1986: 32). Walter Benjamin, adelantándose varias décadas a lo que luego sería un tópico de discusión muy importante -y que el marxismo sólo tuvo muy recientemente la capacidad marginal para incorporarlo a su análisis- sostenía respecto del énfasis marxista corriente sobre el trabajo indiferenciado que *“reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo [...] El trabajo, tal y como ahora se lo entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza, que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier”* (1973: 185). Más lapidariamente se constituye la referencia que recoge Martín Jay en su clásico estudio sobre los frankfurtianos, *“Adorno, cuando hablé con él en Frankfurt en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller”* (1974: 108), mostrando quizás de una manera lacerante cierta tendencia del marxismo a reificar de tal modo al trabajo (mecánico) que cae indefectiblemente en una posición que no se diferencia lo suficiente de la concepción capitalista de trabajo, salvo en aquello de la “propiedad (nominal) de los medios de producción”. La lógica de la producción material imperante en los socialismos reales nos muestra a las claras este problema. El trabajo en tanto proceso creativo es clave en la formación del ser humano, pero de ninguna manera el ser humano se agota en el trabajo pues su creatividad se expresa

en su capacidad de interpretación subjetiva al mismo tiempo que colectiva, en su diversidad de formas de expresión, en sus sentires, en sus procesos de construcción de significados, en su lenguaje que interpreta y expresa al mundo en el que se inserta y su lugar en él. Y también en sus diversas formas de identificarse a sí mismo en relación a los demás, lo que lo lleva a constituir diferentes colectivos sociales y culturales a partir de los cuales se inserta en las relaciones sociales.

En esta línea de debate crítico, vale también tomar la distinción que marca Jurgen Habermas entre trabajo e interacción. Parte de una crítica a Marx, que según él habría reducido toda *praxis* a trabajo, lo cual lo lleva a la, hoy cuestionable posición, según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas conduciría por sí mismo a la emancipación humana. Acto seguido, reconoce Habermas la validez de la crítica al idealismo, por la cual reconoce el avance del conocimiento, al situar al trabajo no solo como un concepto socio-antropológico sino incluso epistemológico. De esta forma Marx puede distanciarse, a partir de su materialismo, de las concepciones previas de Kant, Fichte y Hegel que hacían recaer en el pensamiento al motor de la historia humana. Para Marx en cambio, su materialismo estaría presidido, según Habermas (1982:39) por *“la realización, en igual medida, empírica que trascendental de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente”*. Pero aun así, lo que le reprocha a Marx es la centralidad del trabajo en tan privilegiado y casi exclusivo lugar, y al hecho de no haber concebido diferencia entre las ciencias del hombre y las de la naturaleza, no diferenciándose así del positivismo. Esto lo habría llevado a no poder luego salir de una concepción asentada en la acción instrumental y el dominio técnico. Es justamente aquello que diferencia a Habermas de la Escuela de Frankfurt, por cuanto también le reprocha a estos, haber caído en un atolladero un tanto pesimista, al no encontrar salida a la alienación que genera la sociedad administrada. Cabe aclarar, que Habermas tiene claro que no hay un desarrollo explícito al respecto de esta cuestión, pero si esbozos no profundizados en su fundamentación filosófica, lo que igualmente entorpece una teoría crítica de la sociedad anclada en un proceso de liberación que no se asiente en alguna solución tecnocrática. Pero sin embargo, también reconoce en Marx, toda una perspectiva más rica según la cual *“la autoconstitución de la especie humana no se realiza, sólo en el contexto de la acción instrumental del hombre frente a la naturaleza, sino, al mismo tiempo, en la dimensión de las relaciones de poder que fijan las interacciones de los hombres entre sí. Marx distingue, con mucha precisión, un control autoconsciente del proceso social de la vida, a través de los productores unidos, de una regulación automática del proceso de producción que se ha independizado de los individuos”* (op. cit.: 60). Así concluye que Marx, en definitiva no concibe

a la sociedad sólo en términos de trabajo, sino que también a partir del juego político y de los marcos institucionales. Habermas postula entonces que la distinción entre trabajo e interacción vendría a solucionar esta doble vía; exonerando incluso la confusión que se genera entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas mencionada más arriba.

Trabajo e interacción lo remite Habermas a Hegel a propósito de unas lecciones dictadas en Jena entre 1804 y 1806. Resalta el mérito de Hegel al haber planteado que interacción (guiada por la comunicación lingüística) y trabajo (guiado por reglas técnicas) constituyen dos acciones irreducibles la una a la otra. Esto de ninguna manera implica autonomía, sino por el contrario una vinculación entre ambas, en la medida en que el intercambio de los productos del trabajo es normado jurídicamente bajo una serie de reglas político-legales que tienen un reconocimiento recíproco (Pagura, 2011). Es entonces que Habermas atiende respecto a que Marx *“sin tener conocimiento de los manuscritos de Jena, redescubre en la dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción esa conexión de trabajo e interacción”*. A pesar de esto, *“Marx no explica en realidad la conexión entre trabajo e interacción, sino que bajo el rótulo inespecífico de práctica social reduce lo uno a lo otro, es decir, la acción comunicativa a la instrumental”* (Habermas, 1986: 48-49). Al distinguir *“trabajo”* (acción instrumental) e *“interacción”* (acción comunicativa), y al reconocer que ambas facetas son nodales para la constitución de la especie, Habermas formula una teoría de la sociedad en dos escalas, como *“sistema”* y como *“mundo de la vida”*. El mundo de la vida constituye el fundamento, el cimiento, el trasfondo de la acción comunicativa, suministrando instrumentos y recursos al discernimiento y comprensión necesaria para las relaciones sociales. Nos encontramos así, ante componentes fundamentales para complejizar dialécticamente los procesos de sociabilidad que exceden largamente a los resortes productivos: normas y modelos de interpretación compartidos, patrones normativos y culturalmente significativos de interacción y capacidades y atribuciones adquiridas a través de los procesos de socialización por parte de los individuos (Habermas, 1992). Estas distinciones y precisiones nos permiten incorporar complejizaciones a la interpretación teórica que nos acerca mucho más a la dialéctica de la existencia. La deducción que hace Habermas al separar entre cultura, sociedad y personalidad, resulta sin embargo dudosa, salvo si la tomamos solamente en tanto diferenciación gráfica de la realidad, y no en tanto explicación constitutiva real y concreta del mundo social.

Sin necesidad de adherir plenamente en todos los detalles al planteo de Habermas, su intento de distinción entre trabajo e interacción si va en la línea de no caer ya más en una perspectiva economicista de la realidad, y reducir el mundo social básicamente al mundo de la producción. Es que, como se dijo,

esto conlleva a concebir que la conflictividad estaría centrada casi exclusivamente en la contradicción capital-trabajo constituyéndose entonces la clase obrera como sujeto único, ya sea desde el análisis y la actuación política, como desde la interpretación socio-antropológica.

En otras palabras, los procesos de antagonismo deben ser entendidos a partir de considerar la serie compleja y multidimensional de factores, relaciones y dispositivos constitutivos de las relaciones entre los hombres. De aquí que la lucha de clases no puede ser ya más entendida simplemente como la confrontación cuerpo a cuerpo, sino como la lógica subyacente de toda conformación social escindida entre detentadores de medios y de poder y desposeídos de los mismos, en base a relaciones de dominación y subalternidad (Galafassi, 2017). Dominación y subalternidad que se asientan en una serie diversa y compleja de contradicciones y en relaciones de coerción y consenso que producen y reproducen las condiciones que perpetúan la desigualdad y que generan alienación. Y qué, en forma concatenada en las sociedades contemporáneas, tienden a las representaciones unidimensionales de las prácticas sociales, licuando los opuestos bajo formas alternantes que aparecen en tanto matices de un mismo patrón de organización y significación.

Es aquí donde vale retomar ciertas reflexiones de Althusser (1967) en un sentido diferente al distanciamiento hecho más arriba. Se trata de considerar su análisis respecto a la contradicción y la sobredeterminación desde una denotación que quiebra la tradicional concepción monista. Esto nos permite complejizar el antagonismo al registrar una diversidad de contradicciones con orígenes diferentes, pudiendo atender así las especificidades y la diferencia, examinando las múltiples determinaciones para de esta manera poder dar cuenta de las particularidades en tiempo y espacio. Tomo de Althusser su referencia a la sobredeterminación en términos de la presencia de un conjunto de contradicciones que son las que definen el camino dialéctico del proceso socio-histórico. Que las contradicciones están sobredeterminadas significa que confluyen circunstancias de diversa índole y dimensión en su especificación. Es así que la propia contradicción fundamental siempre estará especificada por las formas y las circunstancias históricas a partir de concebir a lo social como una totalidad compleja de economía, política, ideología y cultura; dimensiones y diferencias que a su vez pueden guardar cierta eficacia/autonomía relativa en la promoción de los antagonismos. Pero pensar la diferencia no implica adoptar el desplazamiento en boga que traslada el eje de la práctica al discurso, tal la tónica dominante en el deconstruccionismo, sino pensar la diferencia en consonancia con la unidad en términos de estructuras complejas de dominación y consenso, de manera de vernos necesitados de pensar la hegemonía. Al mismo tiempo esto sólo

puede hacerse en consonancia con reconocer diversos niveles de abstracción, en el camino que va de lo abstracto a lo concreto. Se trata de pensar la articulación entre diferencia y unidad en lugar de un esquema antinómico. Es decir, una dialéctica compleja de las contradicciones sobredeterminadas entre sí (ver punto 7.5 del siguiente cap. 7). Pensar en estructuras complejas de dominación y pensar en articulación nos lleva también a retomar la cuestión de la correspondencia necesaria entre estructura y superestructura como una interpretación un tanto forzada y esclerosada. Raymond Williams ya había problematizado este forzamiento y más recientemente también el mencionado Hall lo retoma. Esto no implica, en absoluto, caer en la simpleza contemporánea que plantea que necesariamente no hay correspondencia, sino, por el contrario, y retomando la noción de articulación, se hace necesario comenzar a pensar la estructura compleja como la articulación dialéctica en donde la correspondencia no es mecánica, sino compleja y sobredeterminada. Es decir, que esto implica alejarse de todo determinismo entendiéndolo por ello un apego ineluctable y universal a leyes naturales que rigen la existencia (si fueran divinas tampoco cambiaría el carácter determinístico). Si en cambio tomamos determinación como la presencia que orienta y promueve el proceso, sin que esto implique un resultado asegurado, entonces el carácter de predictibilidad logra un ethos claramente más complejo y adquiere así su carácter dialéctico. Toda postura por la indeterminación en cambio, sólo recae en el supuesto azar de las teorías individualistas-interpretativas en las cuales todo queda supeditado a la voluntad y la capacidad innata de los sujetos en tanto “átomos libres y autónomos”.

En este entramado de unidad-diferencia, la hegemonía será entonces un pilar clave a la hora de pensar el antagonismo y la dominación de una manera complejamente dialéctica en pos de articular unidad y diferencia al mismo tiempo que estructura y sujeto. En Gramsci encontramos una aparente doble definición de hegemonía y su complementaria categoría “dominación”. Por un lado nos plantea la supuesta vigencia del binomio dominación-hegemonía, en donde dominación se correspondería por un lado con sociedad política (Estado) y coerción, y en donde hegemonía, por otro lado, se correspondería con sociedad civil y consentimiento: *“Es posible, por ahora, establecer dos grandes ‘planos’ superestructurales, el que se puede llamar de la ‘sociedad civil’, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’ y que corresponden a la función de ‘hegemonía’ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de ‘dominio directo’ o de mando que se expresa en el Estado y en gobierno”* (Gramsci, 1981, 12, IV: 357) . Lo político y el sujeto se conforman colectivamente para imponer, ya sea por coerción o consenso, su verdad particular como verdad universal. La verdad privativa

de algunos sujetos se transforma en la verdad estructural del universo social.

Pero, y sin para nada dejar de lado esto último, es más sobresaliente aquella mirada más compleja, en donde dominación y hegemonía son vistos como dos facetas del poder burgués, pero integrando como guías rectoras una serie continua de mecanismos de graduación y combinación entre ambos de manera de intervenir colectivamente en las subjetividades para intentar hilvanar un proceso de legitimación del statu quo del poder. Así entendida, la categoría hegemonía representaría una síntesis entre coerción y consentimiento. *“El ejercicio normal de la hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebese demasiado al consenso, o mejor tratando de obtener que la fuerza aparezca apoyada sobre el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública, los cuales, con este fin, son multiplicados artificialmente”* (Gramsci, 1975: 135). Hegemonía y dominación serán vistas entonces como dos caras que el poder hará suyas en pos de moldear fundamentalmente las relaciones culturales, políticas e ideológicas con el objetivo de perpetuar la supremacía de las clases dominantes y hacer que cada uno de los sujetos de las clases subalternas reproduzcan el axioma de unos pocos como legitimación genérica de todos. El consentimiento como herramienta más compleja y que necesita de un trabajo fino y un entramado de construcción cultural se contrapone en ocasiones pero se complementa en otras con la utilización del dominio y la fuerza directa. El objetivo en las sociedades contemporáneas es determinar reglas de juego favorables al capital y al poder y que estas reglas de juego no sean puestas en jaque, constituyendo así una sociedad unidimensional o de pensamiento único en donde la oposición se transforma sólo en una frívola disquisición semántica, verdad cada día más confirmada en las actuales décadas post-1968/1969. Se construye así una acción hegemónica como una configuración compleja de prácticas políticas y culturales que es llevada adelante por las clases fundamentales ya sea de manera más o menos planificada o más bien de forma rizomática y que termina estando autogenerada por las determinaciones en última instancia de una sociedad dada. Instalan así un dominio tal sobre los grupos sociales subordinados que logran construir una voluntad colectiva de forma de transformar los intereses particulares de las fracciones dominantes en intereses universales de manera de evitar cualquier forma de rebelión. *“Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan: están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor”* (Gramsci, 1981, 3, II: 27). Hegemonía hay que necesariamente entenderla como esta iniciativa de las clases dominantes y como uno de los puntos de articulación entre el mundo de

la materia y la producción -en la cual se gestan mayoritaria, aunque nunca únicamente las clases sociales en el capitalismo- y la dimensión político-cultural en el que se construyen mayoritariamente los argumentos, discursos y legitimaciones de lo que serán consideradas como las relaciones sociales y los entramados simbólicos válidos.

Fue Maquiavelo, sin lugar a dudas, el intelectual preferido de Gramsci a la hora de ejemplificar la utilidad de estos conceptos. Es que el considerado padre de la ciencia política moderna tuvo que enfrentarse al gran problema de la unificación temprana de los territorios feudales que luego terminaron conformando, bastante tardíamente, la actual república italiana. La cuestión del poder, el sometimiento a él, pero fundamentalmente la aceptación del poder en tanto dirección y guía fueron temas nodales de las preocupaciones del florentino. Por esto es que Gramsci tuvo en Maquiavelo a un claro exponente del problema de la hegemonía y la dominación. Y es tanto en *El Príncipe*, en donde debate sobre el poder concentrado y de fuerte autoridad, como en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, donde problematiza el poder republicano, que se juega la contraposición-complementariedad del dominio y el consenso, hechos que Gramsci rescata en más de una oportunidad en sus Cuadernos. Vale destacar el sesgo fundamental de vinculación con el Estado, en lo que va a llamar la gran política⁵¹, a diferencia de la pequeña política en relación al cómo se construye y legitima la relación política en el ámbito de lo privado, de lo cotidiano, del día a día. “*Maquiavelo estudia sólo las cuestiones de gran política: creación de nuevos Estados, conservación y defensa de las nuevas estructuras: cuestiones de dictadura y de hegemonía en gran escala, o sea en toda el área estatal. Russo, en los Prolegomeni, hace del Príncipe el tratado de la dictadura (momento de la autoridad y del individuo) y de los Discursos el de la hegemonía (momento de lo universal o de la libertad). Pero tampoco faltan en el Príncipe alusiones al momento de la hegemonía o del consenso junto al de la autoridad y de la fuerza: pero ciertamente la observación es justa. Igualmente es justa la observación de que no hay oposición de principio entre principado y república, sino se trata más bien de la hipótesis de los dos momentos de autoridad y universalidad*” (Gramsci, 1981, 8, III: 242). El considerar al Príncipe y los Discursos como dos momentos de un mismo problema es para Gramsci tan importante como considerar la fuerza y el consenso como dos caras alternativas de las

51. “Gran política (alta política) -pequeña política (política del día por día, política parlamentaria, de corredor, de intriga). La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política, las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas fracciones de una misma clase política” (Gramsci, 1981: 20) Cuadernos de la Cárcel: 13, tomo V, pp. 20

estrategias de poder. “[...] aunque esto no sea muy exacto, si de Maquiavelo no se considera sólo el Príncipe sino también los Discursos, no sólo eso, sino que en él está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía” (Gramsci, 1981, 10, IV: 198).

A través de la dialéctica coerción-consenso se construye una determinada visión del mundo tanto en el ámbito de lo que el sardo llama la Gran Política como en la Pequeña Política, haciendo justamente alusión a esta presencia constante y articulada entre la configuración colectiva y el desempeño privado, cotidiano y personal de los sujetos. Y esta relación dialéctica, además, nunca estará exenta de variaciones ni de contradicciones, lo cual implica un proceso permanente de construcción y reconstrucción de sentidos, significados y legitimaciones, procesos en los cuales el lenguaje desempeña un papel destacado por cuanto nombra y por lo tanto destaca hechos y acciones, algunas en desmedro de otras. Es así que todo proceso de construcción de hegemonía implica un proceso de construcción y disputa intelectual y cultural en pos de instalar las clases dominantes una forma de entender el mundo que legitime su dominación. La definición de lo que es verdadero y aceptado en un determinado tiempo y espacio es una construcción sociopolítica e ideológica que se correlaciona dialécticamente con las relaciones sociales en su dimensión material, en lo que los hombres hacen para garantizar su desigual subsistencia. No podemos entender entonces la construcción de hegemonía sin considerar la función de la ideología.

Entre muchos otros, Althusser primero y Thernborn más recientemente argumentaron largamente sobre esto. Por su utilidad para esta argumentación apelaré entonces a sus dichos. Para Thernborn, la ideología “consiste básicamente en la constitución y modelación de la forma en que los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes y reflexivos en un mundo estructurado y significativo. La ideología funciona como un discurso que se dirige o –como dice Althusser– “interpela a los seres humanos en cuanto sujetos” (1991: 13). Lo de actores conscientes y reflexivos se podría relativizar y complejizar, y es aquí donde precisamente la construcción de hegemonía y su capacidad para convertir el interés particular en un interés universal, entra en juego haciendo que lo que parezca consciente y reflexivo pueda no ser mucho más que un “acto reflejo” mediado socialmente a partir de un verdad aprehendida e incorporada acríticamente gracias a la repetición masiva de cierta argumentación y justificación del estado de cosas. El análisis de las “sociedades de masas” que floreció hace varias décadas atrás apuntaba en parte a estas situaciones (Reich, 1973; Curran, 1977; Moscovici, 1985). En este sentido es que me parece retomar del citado trabajo de Althusser sobre

ideología y aparatos ideológicos, aquella conclusión que expresa luego de considerar el sistema de cuatro ejes en el que se desenvuelve la ideología para terminar generando conductas colectivas acordes y encuadradas en los cánones predefinidos, agregaría, hegemónicos. Decía entonces Althusser (1974: 62), *“Resultado: tomados en este cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos ‘marchan’, ‘marchan solos’ en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los ‘malos sujetos’ que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien ‘solos’, es decir con la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los aparatos ideológicos de Estado)”*. Remarcando la correlación estructuras de poder y sujetos, es importante sin embargo destacar que hoy en día ya nos queda más que claro que los aparatos ideológicos exceden largamente la actuación del Estado y se multiplican ampliamente a lo largo de los diversos medios, más o menos masivos, de producción de sentidos y difusión de la información y de lo que es posible de ser entendido como validado o no. Todo acto de rebeldía entonces implicará siempre salir de esta trampa cultural-ideológica para comenzar a construir una contrahegemonía, lo que implica tanto una práctica como un lenguaje contrahegemónico.

Pero el lenguaje no hay que entenderlo en tanto determinante de la realidad, como muchas tendencias actuales parecieran resaltar. La realidad no es el lenguaje. La realidad es un complejo dialéctico de acciones, palabras, prácticas, procesos en un movimiento y devenir histórico entre la individualidad y lo colectivo. Más que palabras, debemos hablar de acciones en común intersubjetivamente significativas a través del lenguaje, o mejor dicho de los lenguajes, por cuanto no podemos reducir lenguaje a solo palabras. Lenguajes, por cuanto la sociedad no es homogénea dada las contradicciones y antagonismos presentes. Acciones y lenguaje interaccionando en el yo comunal, un yo comunal atravesado por contradicciones y en donde un sujeto nunca es solamente por sí mismo, sino en vínculo dialéctico con los otros. Acción codo a codo entonces, con marchas, tensiones y distensiones; más que solo palabras. Acciones, además, que entre otras cosas, repiensen las palabras y manifiestan las acciones, prácticas y objetivos en pugna de las diversas fracciones sociales y su proceso de cambio y contradicción. *“La palabra es capaz de registrar todas las fases transitorias imperceptibles y fugaces de las transformaciones sociales”* (Voloshinov, 1976.43). Las palabras son un producto del actuar humano, y como tal también puede influir en él, pero claramente como un caso complementario, nunca definitorio. El lenguaje no determina la realidad sino que hay un juego dialéctico en donde claramente quien marca punta es la

acción y a partir de las prácticas el lenguaje nombra y a su vez es recreado. Y el lenguaje, será por lo tanto, una expresión de las contradicciones presentes en todo momento histórico. De aquí que habrá lenguajes hegemónicos y también lenguajes contrahegemónicos, que expresarán los diferentes polos del antagonismo. Es que el decir se asume desde una condición que está siempre cruzada por los intereses sociales que impulsan ése lenguaje. Y así, existen acentos valorativos distintos, de acuerdo a la apreciación que cada grupo del colectivo lingüístico y social le da a ése decir. De esta manera es que podemos afirmar que la palabra es también la expresión de los antagonismos sociales, o como lo definía Voloshinov directamente como la arena de la lucha de clases. *“El carácter multiacentuado del signo ideológico es su aspecto más importante. En realidad es tan sólo gracias a este cruce de acentos que el signo permanece vivo, móvil y capaz de evolucionar. [...] Cualquier injuria puede llegar a ser elogio, cualquier verdad viva inevitablemente puede llegar a ser para muchos la mentira más grande. En las condiciones normales de vida social esta contradicción implícita en cada signo ideológico no puede manifestarse plenamente, porque un signo ideológico es, dentro de la ideología dominante, algo reaccionario y trata de estabilizar el momento inmediatamente anterior en la dialéctica del proceso generativo social, pretendiendo acentuar la verdad de ayer como si fuera la de hoy”* (Voloshinov, 1992:50).

Es tal lo que decía, como debemos entender a las relaciones humanas en su dialéctica material-simbólica, como procesos constantes de construcción de hegemonía (y de contrahegemonía) ética, política, material y cultural a partir de la amalgama constante que se genera desde la producción de ideología, motor de todo proceso de reproducción social. Al respecto, Thernborn nos vuelve a resultar valioso a partir de cómo explica las formas en que la ideología interpela a los sujetos. Es que las ideologías cualifican y someten a los sujetos *“diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con: 1. Lo que existe, y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto; con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades. 2. Lo que es bueno, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos. 3. Lo que es posible e imposible; con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores”* (1991: 15).

Es importante en este punto diferenciar las complejas relaciones asentadas en los procesos de construcción social de hegemonía de cualquier otro concepto de miradas estrechas. Está claro que la hegemonía contiene y expresa lo cultural, lo político y lo ideológico, así como lo universal y

lo particular, lo estructural y lo subjetivo. Es decir que la cultura en tanto proceso social en el cual los hombres definen y configuran sus vidas en base a valores e identidades -y mucho más la ideología entendida como un sistema articulado de significados que constituyen si bien la expresión de un determinado interés de clase pero que se expresa complejamente mediado y diverso-, puede imbricarse bajo el concepto de hegemonía. Entendiendo al mismo tiempo, como decía, que este proceso conlleva su contrario, en pos de que los sujetos resistan la hegemonía dominante y puedan a cambio construir contrahegemonía de manera colectiva. Esto nos lleva necesariamente a apelar a la idea de totalidad, trabajada en el capítulo 1, sin la cual cualquier interpretación dialéctica de la realidad queda nadando en agua de borrajas. Y en esto fue claro Raymond Williams (2000: 130) *“Es precisamente en este reconocimiento de la totalidad del proceso donde el concepto de hegemonía va más allá que el concepto de ideología. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes”*. La diferencia la marca con aquellas concepciones más cerradas de ideología en tanto sistema de creencias y significados relativamente formal y articulado en tanto incluso puede ser abstraído linealmente como una *“concepción universal –única-”* o una *“perspectiva de clase”*. Más arriba me refería justamente a una noción de ideología que se presenta bien diferente y que se complementa y conjuga con la noción de hegemonía a la que nos estamos refiriendo, que engarza con la visión histórica de Williams.

Está más que claro entonces, que no podemos dejar de reconocer al proceso de construcción de hegemonía como el conjunto de significados, valores, lenguajes y creencias articuladas, formalizadas y no formalizadas que generan y propagan la/s clase/s dominante/s, no sin contradicciones. Es decir no puede entenderse nunca como un proceso monolítico sino por el contrario, como un proceso permeado por la interacción múltiple de identidades y sujetos en una trama de poder, y que en base al clivaje de clases logra mantener un rumbo que debe consolidar y sostener de forma permanente debido a la lucha en la que se desenvuelven las relaciones sociales. Así, la hegemonía implica también considerar las prácticas de las clases subalternas moldeadas por el ejercicio constante de la dominación a la que se ven sometidas. Hegemonía implica lucha, de lo contrario estaríamos hablando simplemente de guías rectoras y consentimiento libre. *“Propongo que usemos el concepto no para comprender el consentimiento sino para comprender la lucha; las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a o resistir su dominación, son modeladas por el proceso de dominación*

mismo. Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un material común y el marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación” (Roseberry, 2002: 8).

Está claro que la hegemonía no se reduce de ninguna manera a un ejercicio simple de dominación de una clase/s sobre otra/s. De tal manera, no podemos tampoco deducir la conciencia de forma rápida y corriente cual burda derivación de factores estructurales, cual “reflejo”. La hegemonía constituye, se constituye y se comprende en las propias relaciones de dominación y subordinación como totalidad que implica tanto las expresiones de la conciencia intelectualizada y explicitada, como aquellas otras formas diseminadas a lo largo de toda la existencia de los humanos en una sociedad, y que se define habitualmente a modo de conciencia práctica. Esto implica, tal la interpretación de Williams, definir a la hegemonía “*como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad, no solamente de la actividad política y económica, no solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de las identidades y las relaciones vividas a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común*” (2000: 131). Así, no podemos considerar a la hegemonía solamente como la expresión acabada de las formas de dominación, subordinación y adoctrinamiento que encaramadas en una ideología articulada sirven como estructura simbólica y cultural de sometimiento. Esto sería caer en una visión simplista y maniquea de las relaciones de poder y explotación social. Tal como lo entiende Gramsci, ampliamente clarificado por Williams, lo útil de la categoría de hegemonía es su capacidad justamente para articular aquello definido como la dimensión estructural con aquello otro definido como la dimensión superestructural (usadas aquí, estas categorías clásicas, por su practicidad gráfica a la hora de definir las homogeneidades relativas de la complejidad dialéctica de la existencia).

Es por esto que no podemos considerar el plano de la hegemonía como una simple complejización de la ideología cuando a ésta se la entiende de forma exclusiva como lo simbólico-cultural. Hablar y pensar en términos de hegemonía implica reconocer antes que nada a la totalidad de la vida y en ésta un conjunto de experiencias, acciones y hábitos privados junto a los significados, esperanzas y perspectivas tanto de las prácticas cotidianas como de aquellas otras que están más allá, pero que configuran y definen a las primeras en tanto otorgan valores y legitimaciones. “*La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y*

valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen, confirmarse recíprocamente” (Williams, 2000: 131). Es así precisamente como se otorga el sentido y la justificación a la vida de los diferentes sujetos inmersos en diferente situación de clase y de experiencia cotidiana. Esto configura un universo de posibilidades de acción que al mismo tiempo excluye otras, para de esta manera configurar un cuadro de prácticas que son consideradas posibles, apartarse de las cuales significaría romper legitimidades tanto impuestas como auto-aceptadas y reconfiguradas. “Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad -en la mayor parte de las áreas de sus vidas- se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una `cultura`, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares” (op.cit.: 132).

Ahora, es necesario desarrollar los últimos términos de Williams que en su formulación parecerían pasar un tanto desapercibidos por ser un comentario casi al pasar. Esta complejidad dialéctica de la hegemonía no constituye una constelación autónoma de autoreferencia, es decir una serie de prácticas que se autolegitiman y se autodefinen sin correlación alguna con la configuración desigual de los sujetos en tanto partícipes de condiciones que los emparentan en sectores sociales. El proceso de constitución y desarrollo de la hegemonía debe entenderse en un mundo de relaciones entre dominadores y subordinados; en un mundo donde las relaciones de antagonismo y explotación social guían el proceso de la sociedad. Explotación que en el mundo capitalista tiene un epicentro claro en la dimensión de la producción pero que se explica a partir de la complejidad presente en todos los ámbitos de la vida y la existencia. Es entonces que la hegemonía es compleja, pero también contradictoriamente construida en términos de sostener y legitimar la explotación social y la dominación –que siempre generará un proceso de resistencia-. Proceso en el cual obviamente serán las clases que encarnen el rol de clase explotadora aquellas que echaran a andar -no sin idas y vueltas, ensayos y resistencias- las lógicas constitutivas del proceso de dominación y hegemonía, que como dije más arriba no dará descanso y deberá ser sustentado de manera permanente por la reacción contrahegemónica a la cual siempre se enfrenta. Pero además, la existencia misma de los sujetos y las fuerzas sociales van dando formas diversas y alternativas a esta hegemonía de tal manera de configurarse una multiplicidad de caminos posibles en relación a cómo puede ejercerse la dominación.

Es entonces que se hace necesario prestar atención a esta condición para entender la multidimensionalidad de los procesos de dominación que con-

lleva posibilidades diversas de actuación de los sujetos. Como se dijo, por hegemonía podemos incluir dos poderosos conceptos, el de “cultura” como “proceso social total” en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos críticos y dialécticos, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase. Es por esto que el concepto de hegemonía tiene un alcance mayor que el concepto de cultura, por su capacidad para relacionar el proceso social total con las distribuciones específicas del poder y la autoridad. Es así que ya no podemos afirmar, tal como lo hacen las concepciones individualistas, que los hombres definen y configuran por completo sus vidas por cuanto en toda sociedad verdadera existen ciertas desigualdades específicas en los medios, y por lo tanto en la capacidad para realizar esta construcción de prácticas, identidades y de subjetividades. En una sociedad de clases existen básicamente desigualdades entre clases que se construyen a partir de un antagonismo medular. De aquí el necesario reconocimiento de la dominación, la subordinación y la resistencia como aspectos absolutamente relevantes y pertinentes al proceso social total y al proceso de construcción de subjetividades y de constitución de identidades. Esta consideración de la totalidad es lo que nos hace también superar la parcialidad que envuelve al concepto simple y corriente de ideología, así como de clase y de sujeto. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido por los sujetos en la interacción dialéctica dominación-resistencia. Proceso organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes, que a su vez tendrá una expresión diferencial, pero de ninguna manera absoluta, entre las clases. Se asume entonces la pertinencia, siempre mediada y reconfigurada, de la noción de perspectiva de clase, como la distinción del proceso social total de acuerdo a la particular adscripción por estructura de vida de los sujetos.

De esta manera también queda desterrada la burda teoría del reflejo. La cultura como la política no pueden entenderse simplemente, como la superestructura de los procesos económicos determinantes. La cultura y la ideología en tanto procesos dialécticamente integrados como proceso social total en la noción de hegemonía rompen con cualquier imagen especular y dicotómica entre estructura y superestructura, dado que la dominación y la explotación social se expresan necesariamente de manera multidimensional, de lo contrario nunca podría sostenerse como tal. Por esta razón el maniqueísmo que muchas veces impregna las lecturas que hacen de la explotación y la lucha de clases su eje de análisis (articuladas en general alrededor de un “obrerismo” simplista que desconoce la multiplicidad de otros sujetos) poco favor le hacen a la interpretación de la complejidad dialéctica

en la que se desenvuelve la vida en sociedad. La categoría hegemonía entonces nos puede ayudar a leer la multidimensionalidad, pues en interrelación con los procesos materiales de producción y acumulación más las relaciones de antagonismo y sus consecuentes procesos de conflictividad asentados en múltiples contradicciones (Galafassi, 2017) van conformando un entramado que puede dar más cabalmente cuenta de los procesos de la totalidad social. Totalidad dialéctica, que obviamente nunca puede ser abarcada como tal sino solo en muchos de sus procesos particulares, pero siempre debe guiar el análisis y marcar el derrotero de explicación.

El concepto “mundo de la vida” nos puede justamente ayudar a complejizar las relaciones sociales en el sentido de percibir las desde la totalidad social. Si bien este concepto suele ser utilizado en ensamblajes teóricos que desprecian o minimizan las relaciones materiales para privilegiar el mundo simbólico intersubjetivo, tiene sin embargo una fuerza explicativa como categoría afluente. Así como el hombre crea su vida, también participa continuamente en formas que son a la vez inevitables y pautadas dentro del ámbito de la realidad, de tal manera que son las que aparecen como “evidentes”. Schutz (2001:27) define un recorte dentro de esta categoría para *“aquella región en la que el hombre puede intervenir y que puede modificar, mientras opera en ella a través de su organismo animado, se denomina el mundo de la vida cotidiana”*. En este marco es que también se utiliza la subcategoría de *situación biográfica*, que consiste en aquel medio socio-cultural y físico definido por el sujeto y dentro del cual ocupa una posición, posee un rol respecto de los demás y adopta una postura moral e ideológica. Lo que no dice Schutz, pero es imperativo considerar, que dentro de ese medio físico y socio-cultural se encuentra también su pertenencia (sea en sí, o para sí) a una fracción de clase social; condición que en determinadas circunstancias se vuelve claramente visible apareciendo en la superficie, mientras que en otras pareciera permanecer oculta. Es así que la realidad se presenta como un mundo en el que los fenómenos están dados, sin importar si éstos son reales, ideales o imaginarios. El mundo de la vida cotidiana se instituye como aquel en que los sujetos viven en una actitud “natural”, desde el sentido común. Un sentido común que podríamos diferenciar entre mayoritario y minoritarios, por cuanto los procesos de hegemonía conforman verdades universales, que a su vez promueven el sentido común como una bajada cotidiana de los principios esenciales. Pero estas verdades universales nunca son absolutas, sino en puja y antagonismo con verdades y sentidos común fraccionales que la antagonizan. Volviendo al concepto de mundo de la vida cotidiana, podemos acordar que una determinada y correlacionada actitud frente a la realidad, *“permite a los sujetos suponer un mundo social externo regido por leyes,*

en el que cada sujeto vive experiencias significativas y asume que otros también las viven, pues es posible ponerse en el lugar de otros; desde esta actitud natural el sujeto asume que la realidad es comprensible desde los conceptos del sentido común que maneja, y que esa comprensión es correcta" (Schütz, 1932:39).

Una vez más, no quiero dejar de marcar la importancia de adecuar toda concepción de clase y lucha de clases a la dimensionalidad de las categorías sujeto, subjetividad y subjetivación, por aquel principio básico que atraviesa todo este libro y que refiere a la dialéctica de la existencia. Una dialéctica que nos remite siempre a la totalidad de la vida, y no solo a porciones específicas definidas casi únicamente por verdades situadas en cierta pequeñez de posiciones histórico-políticas temporales, que se transmiten como saberes inmutables.

6.5 - Unidimensionalidad, dominación y hegemonía

Vista la complejidad dialéctica del proceso social total en un alto nivel de abstracción, será útil ahora para conectar con el próximo y último capítulo, adentrarnos en la configuración contemporánea de los procesos de hegemonía y dominación en tanto bloque auto-engarzado de múltiples premisas, en las que predomina una unidimensionalidad de miradas que se impone a la diversidad aparente. Esto, configurará un esquema cada vez más complejo en pos de la generación de estrategias de resistencia y rebeldía en un ciclo persistente y combinado de antagonismos. Así, podemos observar que a medida que el capitalismo fue avanzando, fueron desarrollándose y complejizándose las estrategias de dominación que diversificaron y afinaron a su vez los procesos de construcción de subjetividades y de constitución de identidades, de tal manera de tornar cada vez más difícil diferenciar las concepciones y representaciones relativamente autónomas de aquellas constituidas en tanto adopción de los significantes y significados devenidos de los procesos de construcción de hegemonía. Razón, entre otras, por la que los procesos de resistencia contemporáneos ven dificultar la construcción de prácticas contrahegemónicas, siendo los mismos "pueblos" quienes eligen "libre y democráticamente" a sus verdugos. La Europa conservadora-socialdemócrata post-68, los EE.UU post rebelión de los '60 y América Latina post-dictaduras de los '70 (salvo ciertas variantes populistas contemporáneas cada vez más debilitadas) reflejan claramente esta posición, con sucesión de gobiernos que más allá de su definición exterior, aplican siempre, y de manera unidimensional, políticas conservadoras en pos de la concentración económica y de poder de las clases dominantes. Concentración que es avalada una y otra vez por las masas en las elecciones "libres". Pero vale por cierto acotar que esta

complejización conservadora del presente, se debió en parte al proceso de lucha de clases. Al ganar las clases subalternas y explotadas mejores condiciones de trabajo y de vida, a la luz de las diversas revoluciones sociales de los dos primeros tercios del siglo XX, promovieron la reacción consecuente de las clases en el poder que desplegaron su capacidad en afinar y ocultar paulatinamente tanto los mecanismos de opresión y alienación como la opresión misma. Proceso que se logra a partir de una licuación de los opuestos y su confusión en un diorama unidimensional, en tanto dialéctica de juegos, luces y sombras que simulan un movimiento social progresivo pero que sin embargo conduce sólo a unívocas metáforas políticas. En síntesis, se fue perfeccionando el proceso de construcción de hegemonía de tal manera de hacer cada vez más perfecto aquel principio base de que la hegemonía es la forma de lograr que las clases oprimidas hagan suyos los intereses de las clases dominantes. Es así que resulta imposible abordar los procesos de construcción de complejos significantes, sin analizar las dinámicas de producción de subjetividades y de procesos sociales, para los cuales se hace necesario remitirse a la dialéctica estructura-sujeto al mismo tiempo que a la dialéctica unidad-diferencia tratada más arriba. Sólo apelando a las perspectivas del proceso social total será posible comprender el sumamente sofisticado entramado de relaciones de poder, de dominación política y cultural y del rol que los sujetos desempeñan en él.

En la base de todos estos procesos podemos ubicar al modelo de razón instrumental construido en la modernidad capitalista heredera de la versión más utilitarista del Iluminismo⁵². La contradicción entre razón objetiva y razón subjetiva refiere al proceso reduccionista que va de la reflexión sobre la totalidad a la perspectiva unidireccional de aquello que es útil, utilitarismo que impregna de manera creciente los procesos de construcción de subjetividades en las presentes décadas. Es así que el contenido amplio, extenso, abarcador de la razón se vio voluntariamente restringido, en la razón subjetiva, a sólo una porción parcializada y sesgada del contenido original, en donde lo particular reemplazó a lo general. *“Al abandonar su autonomía, la razón se ha convertido en instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como la destaca el positivismo, se ve acentuada su falta de relación con un contenido objetivo; en su aspecto instrumental, tal como lo destaca el pragmatismo, se ve acentuada su capitulación ante contenidos heterónomos”* (Horkheimer, 1969: 32). La razón pasa a ser un componente dependiente del nuevo proceso social. El contenido exclusivo que la domina es su capacidad operativa a partir del rol

52. Para un extensa discusión sobre las implicancias del Iluminismo en la gestión del mundo reduccionista moderna ver obviamente Horkheimer y Adorno (1969).

que desempeña en el dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. La clasificación y sistematización de datos es el perfil predominante tendiente a una mejor organización del material de conocimiento. Se ve superstición en todo aquello que pretenda ir más allá de la sistematización técnica de los componentes sociales. Es que los productos de la razón, los conceptos y las nociones, se han convertido en simples medios racionalizados, ahorradores de trabajo reflexivo y analítico (Galafassi, 2002). *“Es como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales sometiénndose a un plan exacto; dicho brevemente, como si se hubiese convertido en un componente fijo de la producción”* (Horkheimer, 1969: 32).

La concreción de esta razón instrumental llega a su perfección, hasta el momento, en el rumbo neoliberal que infiltra todos los aspectos de la vida contemporánea desde el mundo de lo privado hasta la configuración política de los Estados y las economías. Es en este contexto donde se puede visibilizar más prístinamente, a pesar de su efecto de ocultamiento generalizado, cómo la democracia representativa no es mucho más que un placebo para justificar la opresión. La hegemonía se hace así omnipresente volcando a los sujetos dentro de un guion auto-profético en donde cumplen roles para satisfacer intereses ajenos, los cuales creen ingenuamente haber elegido en pos de lograr la felicidad propia. Las resistencias, diversas y multitudinarias por momentos, se han referenciado en la lucha contra el “neoliberalismo”⁵³ como si ésta no fuera una expresión epocal de las prácticas históricas de explotación y dominación capitalistas. Muchas experiencias políticas y sociales latinoamericanas hoy nos interpelan claramente desde este lugar y nos muestran a las claras, desde matices muy diversos, la profundización de los mecanismos sociales de opresión y sometimiento de los sujetos individuales en tanto eslabones de la democracia participativa. La lucha y la resistencia no desaparecen, y mucho menos en este presente latinoamericano de fuerte efervescencia político-ideológica y social que enfrenta modelos contrapuestos en el sentido de un capitalismo extremo hegemonizado absolutamente por las lógicas del mercado, y otro regulado en donde cierto control y planeación por medio de la política restablece ciertas prácticas de democracia social, pero sin transformar la lógica de explotación. Dejar de prestar atención a estos masivos casos de estilización y perfeccionamiento de las prácticas hegemónicas sería un craso error voluntarista, desconociendo cierta producción reflexiva, y en algunos casos, crítica de las últimas décadas (Bell *et. al*, 1979). Y en esto, sin

53. Sobre el “arte neoliberal de gobierno” y su práctica de construcción de hegemonía basada en la amenaza de terror constante y la libertad restringida a una formalidad del estado de derecho ver el capítulo de Susana Murillo, quien desentraña las lógicas históricas subyacentes y sus expresiones más actuales

lugar a dudas, el rol de la masificación de la comunicación y la industria cultural constituye un componente fundamental a la hora de comprender la complejidad de los procesos de subjetivación y producción de sentidos en tanto instrumentos para mantener las desigualdades de clases a través de un proceso selectivo de los significados y la imposición de un armazón preconcebido de valores y verdades (Westergaard, 1981; Murdock y Golding, 1981).

El individualismo como valor intrínseco y naturalizado constituye uno de los ejes de este proceso. Altamente promovido desde la ideología neoliberal, se ha hecho carne en cada una de las subjetividades de aquellos que viven de su trabajo, moldeando identidades sometidas a pesar de ser portadoras de un auto-convencimiento, al considerarse sujetos con capacidad de “elección libre”⁵⁴. En este entramado, la resistencia encuentra serias dificultades para poder canalizarse y mucho más desde perspectivas radicales. Es que este individualismo extremo de estos años es un caso perfeccionado de la racionalidad instrumental, en tanto razón que pone todo bajo la órbita exclusiva de la funcionalidad y la eficiencia de la utilidad productiva, extendiéndolo a todos los ámbitos de la existencia. Existencia que muy útil nos resulta entenderla bajo el señalamiento de “*unidimensionalidad*” elaborado por Herbert Marcuse. La muerte de la política, tal el credo neoliberal, puede ser entendido como el “*cierre del universo político*” del pensador frankfurtiano, que se constituye en la dominación y el control de los elementos perturbadores. Además de la concentración creciente de la economía y su sujeción a escala mundial, se destaca la gradual asimilación primero de la clase trabajadora de cuello blanco para dar paso inmediatamente a los trabajadores industriales en un entramado de métodos de dirección en los negocios y las relaciones laborales (organización flexible del trabajo) que se paraleliza y complementa en los patrones de consumo y en los circuitos de diversión y de esparcimiento del “tiempo libre”.

La “unificación de los opuestos” es la regla practicada por los poderes hegemónicos, convirtiendo a toda la existencia nada más que en la extensión de la lógica instrumental unívoca del “homo economicus”, que reinaría en un mundo sin contradicciones. Esta sociedad de la administración total, tal

54. Seguramente que el análisis freudiano de la catexia y contra-catexia más el proceso de la introyección, resignificadas a partir de un análisis sociológico y filosófico, serán de utilidad para la construcción de estas subjetividades instrumentales libres pero no liberadas de las sociedades basadas en la explotación. Talcott Parsons primero (desde una interpretación de lo social exenta de cualquier consideración hacia la explotación), Herbert Marcuse luego y Deleuze y Guattari después (estos dos desde un lugar muy distinto al primero), entre otros, son algunos ejemplos de esta integración categorial para conectar sujeto con estructura en base a la utilización de conceptos del psicoanálisis. Por todo lo dicho en el artículo, sería poco fructífera esta integración teórica sin incorporar la dimensión de la explotación y la construcción de hegemonía para la dominación social.

le gustaba definirla a Marcuse, es aquella que licúa toda instancia de negación de la negación intrínseca a la mirada dialéctica del proceso social total, para, de esta manera, ubicar en su lugar la lógica de la operacionalización de las variables bajo la única premisa de la eficiencia funcional. Pero no se trata sólo de un modo de pensar, como podría entenderse según el concepto más contemporáneo de “pensamiento único”, sino de un sentido integral que incorpora y construye un “modo de ser”. El objetivo de este sistema socio-cultural de construcción de un sentido hegemónico, es la integración ficticia de los hombres y el ocultamiento de las contradicciones centrales de la modernidad capitalista, hasta un extremo en el que ya no quepan residuos marginales que puedan oficiar de punto de apoyo para la corporización en disputa concreta de cualquier antagonismo. El germen de todo este proceso de control de la individualidad se genera en la sociedad industrial avanzada, *“en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse en otro sentido además: extendiéndose a las zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo”* (Marcuse, 1993: 25). El tercer mundo no es ajeno a este proceder pensado desde las sociedades altamente industrializadas, mostrando además que la unidimensionalidad puede tener su punto de fuga en la alta tecnologización de la vida, pero termina inundando hasta los resquicios de mayor desamparo de toda sociedad.

Esta noción de unidimensionalidad que todo lo absorbe, todo lo penetra y todo lo imprime bajo su lógica monocorde aprisionando al individuo y ante la cual debe ejercerse la resistencia, reaparece reconvertida en diversas expresiones y caracterizaciones, una y otra vez en el pensamiento crítico bajo diferentes tópicos, desde Marx hasta Nietzsche en casi todas sus obras, desde Baruch Spinoza (2004) a Rosa Luxemburgo (1977), desde Malcom X a Ernesto Guevara en toda su práctica política, desde Michel Foucault (1979 y 2007) y Guy Debord (1967) a Frederic Jameson (1991) y Slavoj Zizek (1998), etc. La noción muy contemporánea de “realismo capitalista” remite precisamente a cierta inevitabilidad del presente y del futuro bajo estos parámetros.

El totalitarismo convencional se reconvierte en una carga autoproyectada que va desde la desesperanza masificada hasta el hedonismo nihilista que imprime la vida de los sujetos en la posmoderna sociedad neoliberal de la cual no pareciera haber salida, según esta mirada. *“El latiguillo recoge con exactitud lo que entiendo por realismo capitalista: la idea muy difundida de que el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle un alternativa”* (Fisher, 2016: 22). En este capitalismo sin fin donde la desesperanza y la rebeldía se transmutan en consumo y espectáculo, la eliminación de los opuestos también es la regla. *“En ese mundo [en referencia al film ‘Children of men’], como en el nuestro, el ultrautoritarismo y el capital no son de ninguna manera incompatibles: los campos de concentración y las cadenas de café coexisten perfectamente.”*[...] *El poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Es éste un efecto de su ‘sistema de equivalencia general’, capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales, no importa si hablamos de la iconografía religiosa, de la pornografía o de El capital de Marx”* (op. cit.: 25). Tal el proyecto de máxima de perfeccionamiento de las prácticas hegemónicas en este presente del siglo XXI.

Unidimensionalidad y realismo capitalista sin embargo deben ir de la mano, para su comprensión, con los procesos de construcción de hegemonía y resistencia a los que hacíamos referencia antes. El mecanismo dialéctico coerción-consenso se hace claramente visible y evidente en la sociedad neoliberal y posmoderna, por cuanto la explotación social es difícil de ser entendida por los propios explotados debido a que la categoría como tal casi ha desaparecido del conjunto de los significantes y también de los significados en esta era. La abdicación intelectual y académica tiene su importante culpa a este respecto. La explotación social que remite más directamente al plano material de la estructura capitalista se hace casi invisible dado el intrincado juego de la dominación hegemónica que ya no sólo oculta sino que hasta ha hecho “desaparecer” el significado de la explotación social.

¿Cómo pueden las masas explotadas y oprimidas comprender su condición de clases serviles para rebelarse, cuando la dialéctica coerción-consenso ha hecho casi desaparecer las nociones de clase y mucho más la de clase explotada? Es que estas se ocultan bajo una batería interminable de sucedáneos de resignación y desconocimiento, derivados de la liquidación de los opuestos y su reemplazo por la unidimensionalidad que construye una falsa felicidad. Efecto que sólo puede lograrse a partir de la aceptación primero y la complicidad después de los propios oprimidos, resultado que se logra no en el plano material de la extracción de riqueza vía el trabajo, sino en el plano simbólico de la construcción de las subjetividades y la justificación de una

dimensión cultural que define aquello existente y creíble de aquello no existente y no creíble. “*Por ello, el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió)*⁵⁵: ‘¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase de su salvación?’ ¿Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡Menos pan!?’ Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de quererlas no sólo para los demás, sino también para sí mismos? Nunca Reich fue mejor pensador que cuando rehúsa invocar un desconocimiento o una ilusión de las masas para explicar el fascismo, y cuando pide una explicación a partir del deseo, en términos de deseo: no, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinado momento, en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario” (Deleuze y Guattari, 1973: 36). Corriéndonos de aquel momento histórico del fascismo y adentrándonos en este presente, la pregunta de Spinoza sigue siendo válida. Los enormes movimientos de masas que, en estas décadas del más duro egoísmo neoliberal, pugnan por sostener los principios de egoísmo competitivo (de interés primordial y casi exclusivo de las clases dominantes) contra toda intención de hacer hincapié en la solidaridad y la cooperación, asociando al primero con la libertad y los dos siguientes al autoritarismo, son un claro ejemplo de cómo los procesos de construcción de hegemonía constituyen un mecanismo clave a la hora de sostener los procesos de dominación y hasta de canalizar y modelar la disposición de los antagonismos.

Este hombre unidimensional que se produce y reproduce en esta sociedad crecientemente alienante lejos está de poder entenderse a partir de los clisés mecanicistas que reducen la explicación fundamentalmente a la base material de las relaciones sociales y que miran la cultura y los procesos de subjetivación sólo como un reflejo, enfocando además todo, o casi todo, en el estudio de la clase obrera. Lejos también están las interpretaciones dominantes que actualmente sólo pueden ver la dimensión simbólica e identitaria que sostienen la autonomía absoluta de la política y la cultura. Quedará claro entonces que ninguna teoría que mire unilateralmente este proceso complejo puede dar cuenta de los intrincados procesos de dominación y hegemonía, de esta contradicción de seres explotados que niegan primero para elegir inmediatamente su propia explotación. Sólo un análisis dialéctico estructura-sujeto anclado en la compleja dialéctica de las diversas contradicciones puede hacerlo.

55. Se refieren a al conocido estudio de Reich (1973) sobre el fascismo.

Capítulo 7

Contradicciones y antagonismos

La clara impronta de cambio permanente y antagonismo intrínseco de las sociedades capitalistas contiene en sí misma una motorización de la conflictividad que se renueva en forma dinámica, emergiendo configuraciones procesuales, variaciones de contradicciones y sujetos colectivos que mutan y se recombinan, a la par que la dialéctica de la lucha de clases genera transformaciones continuas tanto de las relaciones materiales, como políticas y culturales. Esto de ninguna manera implica el abandono de ciertos patrones básicos consustanciales a la estructuración de la modernidad y que subyacen, pero al mismo tiempo definen y se nutren de la dinámica del cambio. Es entonces que no debe sorprendernos (lo que de ninguna manera implica el no intentar explicar) el incremento de esta dinámica de cambios en determinados momentos y la emergencia permanente y renovada de lo “nuevo”.

Es en este contexto, como ya estuvimos viendo en capítulos previos, y a propósito de la actualización y profundización de variadas formas de conflictividad, que desde los años '60 y en las sociedades industriales avanzadas, se viene produciendo una revitalización de las teorías sobre el conflicto social ancladas en la perspectiva del actor y del sistema social, a propósito de la emergencia de disputas en la cual intervienen colectivos y sujetos sociales no necesariamente identificados como “clase obrera”. El vacío dejado por las crisis de los paradigmas contrahegemónicos a fines de los '70, fue sin dudas la oportunidad para que, y con motivo de la transformación y reanudación de los procesos de conflictos en toda América Latina, se generaran las condiciones para traer a estas latitudes intelectuales y académicas aquellas renovadas formulaciones teóricas. Repasando: el foco se construye en estas concepciones, desde una mirada fenoménica basada en una conjunción entre sistema social e individualismo metodológico, y está puesto en pensar el conflicto bajo las categorías de “acción colectiva” y “movimiento social” (y sus sucedáneas “protesta” y “nuevos movimientos sociales”),

contraponiéndose a las visiones clasistas que implica considerarlos como procesos de antagonismo. Antagonismo social, por otra parte, que se expresa fundamentalmente en los procesos de transformación política y económica (subestimando las prácticas cotidianas de los sujetos, los procesos de subjetivación y socialización), siendo las clases en tanto pilar de la lucha de clases, las categorías de análisis sino exclusiva, casi. La disputa económica y política sería la clave tanto de la propia realidad como del análisis de la misma. Como queda claro, cada una de estas líneas paradigmáticas se aboca en explicar la conflictividad a partir de privilegiar alguno de los polos en permanente tensión en la dialéctica de la existencia, para minimizar o hasta desconocer el resto. La noción de totalidad está casi ausente, aunque en las variantes clasistas sí bien se la identifica, paradójicamente se la reduce al aspecto material, lo que en definitiva significa una mirada sobre la generalidad de las relaciones económicas. Convengamos que generalidad de ninguna manera es equivalente a totalidad.

Esta última disquisición de ninguna manera justifica una exclusión de la categoría “lucha de clases” del análisis de los procesos de conflictividad y antagonismo. Pero sí supone dotar a la categoría lucha de clases de todo su potencial explicativo mucho más allá de su habitual reduccionismo económico-materialista, ajustándolo al lugar preciso que ocupa en la trama de la dialéctica social. Dialéctica que de ninguna manera puede explicarse ni sólo a partir de la lucha de clases, ni tampoco entendiendo a esta como no mucho más que una relación de disputa económico-política.

La categoría “lucha de clases” sigue siendo clave para entender la conflictividad en cualquier sociedad de clases, pero a partir de saldar la deuda intelectual respecto a la necesaria consideración de la acción de los sujetos. No puedo por lo tanto, dejar de puntualizar que el problema se ha generado con la esencialización y absolutización de la lucha de clases como paradigma explicativo de todo y más, impidiendo de esta manera ver la multiplicidad de expresiones y manifestaciones de las relaciones sociales que se dan en el marco de la complejidad creciente de una sociedad de clases. Lo que hace esta esencialización, es anular la existencia de variadas formas de contradicción, las cuales se interpenetran entre sí y emergen de diversa manera y en diverso nivel de importancia a lo largo de la historia y el espacio, y que no responderían primariamente a los ejes de la lucha de clases, pero que sí la atraviesan, y la resignifican. Esto nos obliga a entender la totalidad, como una trama interrelacionada de contradicciones superpuestas, en desigual imbricación y sobredeterminadas; en donde los procesos primarios de la lucha de clases siempre están presentes, pero en un orden de importancia no siempre igual.

Por este motivo, es que siendo en la sociedad capitalista la contradicción capital-trabajo aquella contradicción fundamental y que en última instancia

(o en un alto nivel de abstracción) puede sintetizar el nudo principal de la conflictividad, no constituye sin embargo -en la mayoría de los casos- una explicación suficiente, aunque si necesaria en grado diverso. De aquí partimos para entender más complejamente la multiplicidad que adquiere la sustanciación y expresión de las relaciones sociales antagónicas entre sujetos con identidades diferenciales.

En esta dialéctica de la totalidad, los procesos de acumulación juegan sin duda un papel macro ordenador de mucha de las variables, pero nunca de todas. Así, y como contraparte de lo recién explicitado, contra el imperio de las pretensiones de comprensión subjetivistas de marco exclusivo que no pueden historizar la conflictividad social, la consideración de los procesos históricos de acumulación nos ayudan precisamente a comprender la construcción de una constelación de relaciones de producción deslindantes de muchas características de la conflictividad. Las diferencias notables entre los procesos de conflictividad y antagonismo entre los años '60 del siglo XX y los del presente no pueden prescindir de las importantes transformaciones en los patrones de los modelos de acumulación, lo que no constituye en absoluto la única dimensión a considerar. Por cuanto, como ya repetí largamente en capítulos anteriores, todo proceso de acumulación se nutre y se corresponde en diverso y complejo grado, con las elaboraciones diversas de las dimensiones políticas, culturales y subjetivas, constituyéndose formas variadas de antagonismos y por lo tanto de procesos de construcción de dominación y hegemonía.

7.1 De la caracterización fenoménica a la caracterización dialéctica de la conflictividad

Retomando discusiones previas, y mirando ahora aquellas esencializaciones que abrevan en el individualismo metodológico, me parece oportuno remarcar que los análisis costo-beneficio (en las antípodas de cualquier perspectiva sobre lucha de clases) se encuentran en la base lógica que sustenta a toda la sociología clásica de los movimientos sociales. Si la esencialización materialista de la lucha de clases no nos ayuda mucho a la hora de interpretar la dialéctica de la conflictividad, los análisis individualistas de la acción colectiva no le van en zaga, sino que por el contrario nos ubican todavía más lejos por perder de vista, como principio, no solo cualquier análisis dialéctico sino, por sobre todo, cualquier intento por considerar la totalidad como horizonte de todo proceso social.

Respecto del individualismo metodológico y su teoría de la acción colectiva, vale volver a destacar uno de sus aspectos altamente relevante pero que

en el contexto intelectual del presente es pasado casi por alto (como no podía ser de otra manera, dadas las líneas por donde pasa la indagación teórica en estas décadas). Esta condición, que denota sus limitantes conceptuales, se refiere a la naturaleza “apolítica” de este enfoque. Es que, si bien este marco teórico abunda en las formas que adopta la movilización y la decisión individual del sujeto de sumarse o no a ella, no se detiene en los contenidos histórico-políticos de la misma, por lo que es muy difícil, sino imposible abordar los proyectos colectivos, las tendencias históricas, los desarrollos culturales y las ideologías y filosofías políticas que siempre envuelven y atraviesan a toda instancia de protesta y conflictividad.

Esta característica es tanto consecuencia como fundamento de aquella que refiere a la racionalidad estratégica que asume todo individuo en la acción colectiva, es decir a la centralidad que asume el problema del free-rider en el sentido del análisis costo-beneficio al cual estaría ligada toda decisión individual. Es entonces que una lectura “mercantilista” conlleva a una mirada “apolítica”. Mientras las relaciones sociales, tal cual se han desarrollado en un determinado momento de la historia, sean vistas como naturales, es lógico que la pregunta sobre lo político, que implica la pregunta sobre el cambio social, esté ausente, o por lo menos altamente desdibujada.

Es más que interesante la observación de Puricelli (2005:76), siempre que sea traspolada a todo el marco del individualismo metodológico. En su crítica, que se centra sólo en la teoría de la movilización de recursos, muy acertadamente nos indica que ésta *“no se preocupa por considerar el contenido idealista y contestatario de los movimientos sociales, por lo tanto no refleja su búsqueda de un mundo mejor. De hecho, la concepción de recursos en ella es positivamente positivista dado que esencialmente se limita a tiempo, dinero e individuos. Las ideas se desenvuelven en un enfoque utilitario y exponen la importancia de tareas estratégicas para lograr las metas, por ejemplo, contratar empleados, vender su punto de vista a potenciales colaboradores, emplear la mercadotecnia y competir con asociaciones voluntarias, políticas y religiosas para obtener recursos del público. La alusión a la dinámica de una empresa dentro de un mercado es deliberada. En este sentido, esta visión administrativa carece de significado, puesto que no analiza la razón de ser de las luchas. Definitivamente no aporta los porqué y cómo contextuales, y no considera el descontento popular en relación con las estructuras socioeconómicas”*

El énfasis está puesto en la satisfacción de las necesidades o expectativas de un sujeto social, y que según si estas expectativas sean o no cumplidas, este sujeto social reaccionará en consecuencia. *“La génesis de la inversión parte del descontento generalizado y su presencia siempre implica la aparición de percepciones e ideas nuevas que tienen impactos sobre la acción colectiva. El paso del descontento a la movilización (Skopcol) en cierta medida está vinculado al proceso de formación*

del descontento y de gestación de nuevas formas de legitimidad y orden vinculados a lo colectivo. La gestación de una conciencia de la vulnerabilidad y la ilegitimidad forman parte del abandono del conformismo o la resignación y el paso a una voluntad de cambio o acción transformadora. Este proceso ha sido caracterizado por algunos autores como 'liberación cognitiva' (McAdam) por el cual acontecimientos y eventos son trabajados y sirven de base para resignificar el sentido de procesos sociales generales y poner en cuestión la propia situación frente a ellos. El enmarcamiento crítico de experiencias o acontecimientos pueden llevar a pensar que las cosas podrían ser de otra manera. Estos procesos son muy importantes para explicar las características de la movilización. Grupos que comparten experiencias en contextos críticos o que están en el centro de los procesos pero no logran beneficiarse de los cambios como esperaban son los motores de activación de procesos de masas (Munck). En este sentido los procesos por los que atraviesan los sectores medios y los trabajadores desocupados constituyen focos de atención superlativamente interesantes" (Gómez, 2002:31).

Un acto de elección racional (similar al que explica las decisiones de los agentes en un mercado) es lo que mueve a los individuos a reaccionar frente a cambios del sistema. Mientras el individuo se encuentre satisfecho, el conjunto social seguirá su curso "normal"; en cuanto comience el "descontento", es probable, que se empiecen a "gestar nuevas formas de legitimidad y orden vinculadas a lo colectivo". La manera que se expresa este descontento, es a través de un "acto de protesta", que habla a su vez, de una "elección racional" previa, en el sentido de que el individuo reacciona frente a anormalidades del conjunto social. De lo que se trata, sencillamente, es de darse cuenta que ciertas cosas no funcionan del todo bien – lo que genera una situación de desequilibrio social- y para salvar esto es necesario una organización colectiva (movimiento social) que a través de la protesta (acto de elección racional) pueda construir nuevas legitimidades (identidad) en base a una organización que evalúe costos y beneficios (movilización de recursos) y reconstituir así el orden. La caracterización clásica del funcionalismo basado en el equilibrio social que surge de la complementación de funciones que desarrollan sujetos diversos (léase, por ejemplo capitalista y obrero) en un sistema social constituye entonces una base teórica fundamental sobre la que se construyen buena parte de estas variantes que intentan explicar la movilización social en la sociedad contemporánea. Además, no se trata de descartar esta interpretación de las motivaciones del individuo, sino sencillamente ponerlas en su justa medida. En principio, muchos sujetos que puedan participar de alguna movilización es más que probable que se muevan en base a este esquema. Muchos, o algunos, pero de ninguna manera todos, dado que se si fuera así estaríamos anulando las subjetividades que son diversas por definición; pero además estaríamos también negando el componente político presente en la mayor parte de las protestas, sino en todas. Este componente político de

ninguna manera puede simplificarse a simples ecuaciones de acción-reacción sino que involucran todo un proceso de formación subjetiva, de construcción de conciencia y su imbricación en el proceso político social, el cual a su vez se nutre de complejas relaciones, procesos y niveles.

Sobre las interpretaciones de base funcionalista, hace ya décadas, cuando su renovación a través de la consideración más explícita de la actuación de los individuos y la incorporación del conflicto, ya se planteaba el problema de las protestas y movilizaciones en términos equivalentes. Samuel N. Eisenstadt, uno de los más prominentes teóricos de la clásica sociología norteamericana de los años '60, nos ilustra explícitamente sobre el papel de los movimientos sociales en la sociedad contemporánea, en su explicación relativa a los procesos de modernización (Eisenstadt, 1966). Luego de reiterar la clásica fórmula sobre la creación de *“un sistema de status de gran fluidez y ambigüedad”* en las sociedades modernas, reconociendo la inseguridad que esto genera en la organización social, *“por los cambios continuos y la diferenciación estructural”* que llevan al conflicto político, se remite, lógicamente a los mecanismos de reconstitución del orden que la propia sociedad posee a partir de la participación de grupos, subgrupos y estratos sociales. *“El hecho de que la modernización determine cambios continuos en todas las grandes esferas de una sociedad significa, por fuerza, que abarca procesos de desorganización y dislocación, y que surgen constantemente problemas sociales, rupturas y conflictos entre los diversos grupos y movimientos de protesta y resistencia al cambio. La desorganización y la dislocación constituyen así una parte fundamental de la modernización, y todas las sociedades modernas y en modernización tienen que afrontarlas. Estos procesos muestran dos aspectos íntimamente relacionados: el de la desorganización propiamente dicha de las pautas de vida existentes en los diversos grupos, y el de la creciente interconexión entre grupos diferentes que experimentan esos procesos, su aglutinamiento en marcos comunes y sus choques mutuos y recíprocos.”* (Eisenstadt, 1966: 41)

Estos procesos de desorganización y la mutua interrelación entre grupos y estratos plantean, según Eisenstadt problemas muy graves a las instituciones y estructuras sociales modernas. Es así como surgen los *“problemas sociales”* considerados como *“derrumbes y desviaciones del comportamiento social que afectan a una cantidad considerable de gente, y causan una viva inquietud a muchos miembros de la sociedad donde acontecen”* (Eisenstadt, 1964). Estos problemas sociales incluyen aquellos relativos al ciclo vital, a la definición de los papeles sexuales -combinados ambos en el ámbito de la familia y el parentesco-, a la organización de la comunidad, de las actividades laborales y de los momentos de esparcimiento. Estos problemas sociales tienen manifestaciones concretas diferentes aunque a menudo se superponen. Una de estas maneras es la actitud individual a rehusarse a desempeñar roles sociales importantes

o a comprometerse con ellos. Suicidio, vagancia y diversos tipos de enfermedad orgánica o mental serían expresiones de esto. La actividad delictiva, por su parte, es interpretada como la forma más típica de desviación y quebranto de las normas sociales.

Pero además de estas manifestaciones específicas en el plano del comportamiento, podemos encontrar como los problemas sociales se manifiestan en *“sentimientos más generales de insatisfacción, de intranquilidad, de anomia o impotencia, de alienamiento del individuo o de los grupos respecto de una comunidad más amplia o de la sociedad, del orden político o de los gobernantes...”* (Eisenstadt, 1966: 47). Estos sentimientos de insatisfacción implican rupturas ocurridas en el plano del consenso y de la integración, lo que lleva muchas veces al agrupamiento alrededor y a partir de estos quiebres en la cohesión social de *“ciertos tipos de formación del disentimiento, que van desde los tipos más efímeros de pánico, estallidos del populacho, etc., hasta los de subcultura y anticultura, continuos y más plenamente cristalizados”* (op. cit.: 48)

Pero fundamentalmente estos sentimientos de insatisfacción pueden materializarse en demandas, y el campo político es el ámbito en el cual se expresan los procesos de mediación y articulación de las exigencias y demandas. Así, las diversas organizaciones serán sujetos encargados de viabilizar estas articulaciones: *“Entre los tipos específicos de organización que sirven para articular las demandas políticas tienen importancia especial los grupos de interés, los movimientos sociales y la <opinión pública>, y los partidos políticos”* (op. cit.:29)

Es muy interesante la diferenciación que Eisenstadt realiza internamente a los movimientos sociales, reconociendo explícitamente la existencia de organizaciones que proponen un cambio más profundo, pero veamos en qué términos. *“Podemos distinguir diversos tipos. Uno es el movimiento relativamente restringido, orientado hacia el logro de algún objetivo específico general que no se relaciona directamente con un interés concreto de grupo articulado alguno, sino que representa la aplicación de algunos principios amplios de justicia, tales como los movimientos contra la pena capital, en favor de mejoras a grandes grupos de desposeídos o a categorías de personas (madres solteras, delincuentes, etc.) o la abolición de la esclavitud, etc. El segundo tipo es el movimiento reformador, que aspira a algunos cambios en las instituciones políticas capitales, tales como la extensión del sufragio a algún grupo. Estos dos tipos de movimientos constituyen a menudo ingredientes importantes de la opinión pública. El tercer tipo de movimiento social, que es el más extremo y específico, es el ideológico totalista, que con frecuencia aspira al desarrollo de alguna nueva sociedad o política en su totalidad. Procura difundir valores o metas inclusivas y difusas dentro de una estructura institucional dada o transformar la estructura de acuerdo con aquellos objetivos y valores. Con frecuencia tiene una orientación predominantemente <futura> y tiende a describir lo futuro como muy*

diferente de lo presente, y a luchar por la realización de ese cambio. Muy a menudo contiene algunos elementos apocalípticos y semimesiánicos y tiende, por lo común, a requerir obediencia y lealtad totales por parte de sus miembros, y a establecer distingos categóricos entre amigos y enemigos” (op. cit: 30-31)

Amen, de los absolutamente reiterados prejuicios ideológicos típicos de la sociología clásica hacia todo elemento desestabilizador del sistema (con epítetos que no por casualidad son los mismos con los que siempre se identificó a las organizaciones antisistema, tanto en la academia como en la política dominante: apocalípticos, semimesiánicos, obediencia y lealtad totales...) es importante resaltar la identificación de alguna dimensión política de los movimientos sociales y hasta un parcial reconocimiento a la existencia de grupos, con diferencias graduales, en pos de un proceso de cambio. Componentes estos que tiene escasa o nula presencia en las teorías actuales sobre movimientos sociales que se identifican explícitamente con el individualismo metodológico.

Pero esta relativa dimensión política es puesta en su lugar cuando, tanto alrededor de roles en la economía, así como de otros definidos por las cualidades primordiales del sexo y la edad, los movimientos sociales son nuevamente definidos como manifestaciones de la insatisfacción y como integraciones de disentimiento. *“Hubo corrientes que intentaron modificar esos aspectos de la sociedad más amplia, que se refieren a los roles en cuestión. La clase obrera y la actividad socialista, por una parte, y los movimientos por los derechos de la mujer, del niño y de la juventud, por la otra, fueron dos reacciones importantes del proceso de modernización. Son, desde luego, los rasgos de toda sociedad en cierta etapa de la modernización”* (op. cit.: 48).

La última afirmación deja claramente en evidencia, como los procesos de protesta y de movilización social son interpretados por la sociología funcionalista como ajustes normales a los roces y conflictos que se generan por la propia dinámica evolutiva de cualquier proceso de modernización. La protesta y el movimiento social son internos al sistema y ayudan a su perfección y consolidación. Es decir, no existe una consideración alrededor de una posibilidad de ruptura antisistémica, porque sencillamente el cuerpo teórico de la modernización concibe a la sociedad moderna, capitalista, industrial y urbana como el tope a alcanzar en el proceso de desarrollo de la sociedad. Los movimientos sociales expresan llamadas de atención ante quiebres en la cohesión y constituyen así uno de los tantos mecanismos de ajuste del sistema.

En las teorías actuales sobre movimientos sociales, esta matriz funcional se ha integrado, resignificándose y filtrándose teóricamente, junto a los supuestos derivados de las presunciones más individualistas y subjetivistas de las teorías de la interpretación que hacen hincapié en la “identidad”. Se logra así

una amalgama que enfatiza la acción social subjetiva e individual en un contexto de equilibrio entre “actores sociales”. Ante desviaciones del equilibrio, lo subjetivo reacciona, protesta y se organiza, poniendo algunas corrientes teóricas el acento en la reconstrucción colectiva de la identidad, y otras en la acción colectiva que permita restablecer el equilibrio. Así, acción colectiva, movimiento social, identidad y racionalidad estratégica son las claves explicativas; “...la acción colectiva es el resultado de la asociación de individuos con intereses comunes que desarrollan estrategias colectivas como alternativa racionalmente calculable, para optimizar en circunstancias ocasionales y bien delimitadas, las probabilidades de éxito en la satisfacción de sus preferencias” (Schuster, 2005:46).

Aparecen infinidad de términos técnicos nuevos, como repetida manifestación del sociologismo, que servirían para el desmenuzamiento intelectual de los actores y las acciones, tales como “inversión”, “liberación cognitiva”, “enmarcamiento”, “repertorio de acciones”, “fuerza ilocucionaria”, “visibilidad”, “ciclos de protesta”, “repertorio de confrontación”, “acción colectiva modular”, “redes del movimiento”, “acto de habla”, “oportunidades políticas”, “ipseidad”, “estructuras de movilización”, etc. En estrecha correlación con esto, se denota también una especial preocupación por la construcción de “especies sociológicas” (fragmentos sociales), de unidades sociales diferenciadas que permitan su identificación (y estudio) dentro del conjunto del sistema social, negando de esta manera la complejidad de la historia como proceso en tanto sumatoria de contradicciones y antagonismos. Aparecen entonces, por ejemplo, los intereses fragmentados por las asambleas, las fábricas recuperadas, los pueblos originarios, las mujeres, los piqueteros, manteniéndose las clásicas fragmentaciones sobre los trabajadores y campesinos, dejando de esta forma de lado, el principio que todos estos representan manifestaciones de las profundas y diversas contradicciones de la modernidad (algunas originarias y otras heredadas, como veremos más adelante). Los trabajadores desocupados o piqueteros constituyeron sin lugar a dudas un caso altamente emblemático, fundando no solo una “especie sociológica” nueva sino incluso toda una nueva subdisciplina. *“Históricamente, la emergencia y el desarrollo de un movimiento social de desocupados no ha aparecido como algo necesario ni evidente, ni mucho menos sostenido en el tiempo. La literatura sociológica ha insistido, más bien, en el conjunto de dificultades, tanto de carácter objetivo como subjetivo, que atraviesa la acción de los desocupados y que impide que éstos se conviertan en un verdadero actor colectivo... Así, las preguntas que atraviesan este libro reenvían tanto a la problemática de la diversidad realmente existente como a la constatación efectiva de un conjunto de repertorios y elementos comunes que han ido configurando un espacio específicamente piquetero”* (Svampa y Pereyra,

2003:11). En este caso en particular, es la propia contradicción capital/trabajo (y la categoría de clase), aquella que es abandonada en nombre de lo “nuevo”. Otro ejemplo que corona esta versión vernácula de la muerte de las ideologías: *“En los momentos en que los estudios de los nuevos movimientos se abrían paso fue necesario marcar las diferencias de las nuevas resistencias con el viejo conflicto de tipo estructural ‘capital/trabajo’. Se hablaba del registro de nuevas formas de subordinación que rompían con la idea de identidades plenas como las de clase. Los nuevos conceptos de ‘acción colectiva’, ‘protesta’ registran nuevos conflictos que no refieren al espacio de clase”* (Giarraca, 2006).

En todos estos casos, la mirada sobre la totalidad y la perspectiva dialéctica están palmariamente ausentes, pervirtiendo incluso contradicciones y sujetos históricos en supuestas nuevas generaciones de identidades y estructuraciones colectivas, que poco o nada tienen que ver con el proceso encadenado de la modernidad de los últimos siglos; y por sobre todo proponiéndose en las antípodas teóricas de entender a la conflictividad como un proceso dialógico y complejo que remite a la propia constitución contradictoria de las sociedades. Es que estamos sin dudas, ante el fin de la historia, para reimprimir así un discurso que legitime una perspectiva teórica más etérea que permita un mejor acomodamiento en estos tiempos en los cuales la unidimensionalidad marcusiana parece haberse extendido mucho más allá de las sociedades de industrialización avanzada. Clase, hegemonía, contradicción, dominación sucumben, y la dialéctica diferencia-unidad (capítulo 6) es carcomida por la unívoca vocación de una nueva realidad asentada solo en la diferencia. Es que según esta retórica, *“...los sujetos colectivos fijos (las clases sociales, las naciones, los pueblos, etc.) estallaron en un número aparentemente ilimitado de fragmentos que, como las partículas subatómicas, desaparecían cuando se trataba de fijarlos o, incluso, volvían a estallar en multitud de nuevos fragmentos, se cruzaban o se reordenaban en figuras nuevas, desconocidas, impredecibles. Lo que J. Nun llamó ‘la rebelión del coro’ caracteriza un tránsito no sólo real sino –para nuestro entender- conceptual, teórico, epistemológico, que nos lleva de los años setenta a los noventa”* (Naishtat, F y F. Schuster, 2005:10).

Pensar en cambio, dialécticamente los procesos de conflictividad y antagonismo, en tanto integrantes diferenciales de una totalidad social, implica antes que nada el considerar la existencia de contradicciones diversas que atraviesan todas las relaciones sociales y que tienen incidencia clara tanto a nivel de los sujetos como de los constructos colectivos. No está de más volver a aclarar, que de ninguna manera entiendo por totalidad a homogeneidad, tal una interpretación sistémica, sea funcionalista o marxista. Solo entonces, deslindando y reconociendo las contradicciones es que podremos luego comenzar a entender, interpretar y explicar los procesos de conflictividad, en

los cuales, sin lugar a dudas la lucha de clases posee una impronta particular, por cuanto convivimos en una sociedad de clases. Serán necesarias entonces algunas precisiones conceptuales antes de poder avanzar y profundizar en los procesos dialécticos de constitución y desarrollo de la conflictividad.

7.2 Contradicción y antagonismo: pilares de la sociedad en movimiento

Es largo el historial de lo producido y el debate subsecuente en torno a la problemática de las clases sociales y la lucha de clases. No voy a reproducir aquí este debate, por cuanto excedería ampliamente el objetivo de este trabajo y además me desviaría del nudo problemático. Pero si me detendré en algunos puntos claves para interpretar/explicar la conflictividad desde una perspectiva dialéctica.

En principio, cabe distinguir la diferenciación entre las visiones sobre las clases que las independizan de la lucha de clases de aquellas otras que de ninguna manera pueden pensarlas como categorías autónomas. Será esta última discusión sobre la que me interesará esbozar algunos comentarios introductorios, dada la esterilidad de la categoría clase social en tanto solo segmento estratificador, por su insustancialidad en tanto pensamiento dialéctico.

Entender a la clase social como componente consustancial a la lucha de clases ha tenido y tiene aún, un recorrido de debate sumamente extenso y variado. De todo esto, fundamentalmente me interesará aquel que se sumerge y compenetra en la tensión existente entre la clase en tanto componente estructural de una sociedad basada en el antagonismo a partir de la presencia de contradicciones diversas, y la clase en tanto resultado y construcción histórica de la acción humana a partir de conexiones portadoras de identidad y significado. De más está decir que la variante estructural es la más extendida por cuanto es aquella que enlaza más visiblemente con las preocupaciones de Karl Marx, por desentrañar las reglas del capital en tanto relación social que guía las relaciones de explotación y dominación en la sociedad capitalista. En todo caso, las perspectivas que resaltan la clase en tanto construcción de relaciones subjetivas emerge más fuertemente hacia mediados del siglo XX, con la intención justamente de contrarrestar el carácter determinativo de la clase en forma exclusiva por sobre los sujetos. Y es de interés esta tensión, porque es aquella que me permitirá luego poder articularla en una noción de conflicto dialéctico, que pueda dar una mejor cuenta de la complejidad de variantes que asume la conflictividad en una sociedad de clases (con el antagonismo como característica clave). Condición esta que se visibiliza más cabalmente en las últimas décadas, a partir de la crisis y caída

del socialismo real, la pérdida de fuerza de las luchas surgidas directamente de la contradicción capital-trabajo (en algunos casos de manera más que notable) y la aparición en superficie de toda una diversidad de contradicciones. Contradicciones en las cuales la dimensión cultural de consenso-coerción y de construcción de identidad (conciencia y subjetivación) asumen un papel más destacado; yendo más allá de la primaria y fundamental contradicción presente entre el capital y el trabajo, sin que esto implique negarla, ignorarla o minimizarla. Es justamente el mejor momento para poder visualizar la dialéctica de una diversidad de contradicciones.

Se hace necesario al día de hoy, luego de tantas décadas de debate, comenzar a incorporar definitivamente, para la comprensión y explicación de la realidad socio-histórica, una perspectiva que contemple los diferentes planos y las dimensiones que la integran. Ya no en una perspectiva sistémica sin jerarquías, donde los componentes están en función del mantenimiento del conjunto; sino desde una complejidad que pueda articular los diversos grados de determinación que puedan emanar de la dimensión estructural, junto a la irreductible sustantividad de la acción de los sujetos y de las construcciones culturales y simbólicas, que imprimen valores e identidades en pugna (mundo de la vida).

Es en este sentido, que de tanto en tanto han surgido intentos de superación, simultáneos o parciales, de la esclerosis que han sufrido, tanto el marxismo como las interpretaciones alternativas en sus versiones más dogmáticas, y que se caracterizaron por: un cierto reduccionismo mecanicista y economicista en el análisis del antagonismo y la conflictividad, un cierto "obrerismo" exclusivista en versiones del marxismo un tanto menos esclerosado y algo más dinámico; un relativo empirismo "sin teoría" en buena parte de la historia, la sociología y la antropología "académica" más ortodoxa; un dominante ahistoricismo en la sociología funcionalista; una ausencia de teoría y de mirada conceptual en el historicismo empírico de buena parte de la historia -sea marxista o liberal-, y también un sesgado reduccionismo individualista en las teorías interpretativas de la acción. Dentro del marxismo se ha venido generando algún debate al respecto, centrado especialmente en sostener la centralidad de la estructura o, por el contrario, separarse de esta "determinación" para darle lugar al sujeto; sin percatarse, salvo pocas excepciones, del relativo exclusivismo obrero de sus análisis⁵⁶. Desde la otra vereda, las

56. Sin lugar a dudas que uno de los primeros pasos a dar en romper cualquier reduccionismo pero especialmente el economicismo, es sumarle a la dimensión económica de base las dimensiones políticas e ideológicas; tal como lo realizado por Nicos Poulantzas (1977), quien al definir clase social parte en primer término de su vinculación inseparable con el proceso de lucha de clases para al mismo tiempo que reafirmar la determinación en base al proceso de producción, completar la explicación con el importante papel que cumplen las dimensiones políticas e ideológicas. Pero claro que antes que Poulantzas,

conceptualizaciones contemporáneas sobre los movimientos sociales han intentado, o por lo menos así lo manifiestan, superar algunas de estas trabas, recayendo, sin embargo, en negar todo proceso de estructuración de clases y antagonismo, para sólo reponer nuevas manifestaciones individualistas cambiando de traje a los viejos parcelamientos.

El desafío es entonces, articular una perspectiva de análisis dialéctica que supere los reduccionismos de diverso tipo y que permita vislumbrar en la diversidad de los procesos de conflicto, los patrones de unidad que la atraviesan al mismo tiempo que la manifestación en tanto diferencias en sus expresiones espaciales e históricas. Esto implicará poder reconocer ciertas tendencias a las determinaciones y sobre-determinaciones de un predominantemente origen estructural, sin caer en ninguna clase de reduccionismo ni totalitarismo explicativo, para al contrario adentrarnos en la línea ya descrita de la unidad-diferencia que implica considerar al sujeto en relación dialógica. Debemos poder interpretar y explicar, en base al reconocimiento de una diversidad de contradicciones presentes, la multiplicidad de situaciones y dimensiones en donde, por ejemplo, los procesos de construcción de hegemonía, en tanto la sumatoria de componentes políticos, ideológicos, culturales y subjetivo-identitarios se vuelven relevantes. Es que es imposible seguir viendo la realidad, tal lo hacen las teorías pragmatistas de la acción o las sistémico-funcionales, en tanto juego libre de actores con intenciones individuales en una trama de jerarquías solo contingentes y al fin de cuentas poco relevantes, tanto en las trayectorias sociales como individuales. Las relaciones de poder no solo existen sino que cumplen un papel altamente destacado en las relaciones sociales. Y estas relaciones de poder, pueden ser claramente contingentes en algunos casos, pero las que realmente importan son aquellas estructuradas en relaciones que se desarrollan en el tiempo y generan tramas más o menos perdurables, guiando o promoviendo ciertas acciones e interpretaciones de los sujetos más que otras. Es decir, poniendo en entredicho la supuesta plenitud de la libertad individual a modo de característica sustancial de las relaciones sociales en las sociedades modernas.

Como vimos en un capítulo anterior, el concepto de hegemonía resulta más que útil, al resumir cabalmente esta potencia social basada en dispositivos de propulsar y forzar ciertas prácticas, generando al fin de cuentas reglas de sometimiento y dominación, ya sea a través de mecanismos complejos de generación de consenso y/u otros más simples de fuerza y coerción. Ahora bien, lo que nos importa aquí es que estos procesos de construcción de hege-

otros varios autores bucearan en una lectura no reduccionista del marxismo, destacándose Lukács, Gramsci y los diferentes integrantes de la Escuela de Frankfurt.

monía, con fuertes improntas en el plano de lo subjetivo, interactúan tanto en la definición para la gestación de procesos de conflictividad, generando las condiciones de emergencia y secuenciación de los mismos, así como marcando e influenciado los caminos seguidos, aunque siempre -y no está de más insistir- en correlación dialéctica con las dimensiones estructurales⁵⁷. Dimensiones estas que emanan básicamente de la presencia de las relaciones sociales de producción, que configuran a través del tiempo diferentes modos de acumulación del capital y de gestación de formaciones sociales dinámicas en permanente proceso de contradicción y reelaboración interna. Pero todo esto, implicará como se dijo, el tener que admitir relaciones dialécticamente jerárquicas (para así no caer, en la indefinición tautológica de los análisis sistémico-funcionalista) que no tienen que ser necesariamente homogéneas en el desarrollo del proceso socio-histórico, sino que por el contrario asumirán variantes diversas a lo largo del tiempo y el espacio⁵⁸.

Será este clásico debate base-superestructura, una piedra angular clave para complejizar la mirada sobre la clase social y la lucha de clases a la hora de comenzar a analizar la conflictividad desde una mirada dialéctica. Conflictividad, como se dijo, inherente a toda sociedad de clases que se sustenta en la presencia de antagonismos de diversos grados y que conjuga precisamente tanto la dimensión económica, que mejor se expresa a partir del entramado de los procesos de acumulación, como la dimensión político-ideológico-cultural, que puede encontrar en el concepto de hegemonía un punto de clivaje clarificador, así como también la dimensión del sujeto y sus procesos asociados de construcción de subjetividad y subjetivación; engarzado siempre con la participación diversa en las redes de sociabilidad.

Viene quedando claro que los conceptos de contradicción y antagonismo

57. Será el propio Engels en su carta a Bloch, quien deja abierta la puerta al desentenderse de una férrea determinación estructural y plantear que son los mismos hombres, y sus voluntades individuales, los que hacen la historia; pero sin desconocer nunca la importancia crucial de la determinación económica. Esta posición será definida como ambigua, muchas décadas después por E. P. Thompson y criticada como insuficiente tras afirmar que la clase deviene de la experiencia y se constituye en la propia lucha. Pero el principal foco de crítica de Thompson (1981) será Althusser (1967) quien, según el historiador inglés, hasta desprecia esa interpretación parcial de Engels a favor de las voluntades humanas. Williams (1977) será sin dudas otro autor clave a este respecto.

58. Por esta precisa razón, es que será clave referirse y referenciarse también al debate presente en el pensamiento crítico latinoamericano, desde Mariátegui (1928) que enfatiza los aspectos culturales e históricos del campesinado indígena peruano, pasando por las críticas al determinismo de Ernesto Guevara, el rescate de lo político por Silvio Frondizi (1958) y la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez (1967) hasta Milciades Peña (1958) quien profundiza la noción de alienación poniendo en profundo entredicho la interpretación mecanicista de la lucha de las clases llevada adelante por lo que él define también como “materialismo vulgar”.

son claves a la hora de analizar la conflictividad desde una perspectiva dialéctica, lo que marca una diferencia clara con otras miradas, como ya se trató en capítulos anteriores.

La contradicción, como vimos, es el corazón de la dialéctica; implica el proceso de la afirmación y la negación. Todo proceso de contradicción se materializa en componentes que se contraponen entre sí. Cuando hablamos de antagonismo estamos justamente hablando de estos componentes, es decir que el antagonismo significa los sujetos antagónicos, aquellos que son parte de una contradicción. De esta manera contradicción y antagonismo son los dos planos o dimensiones de una misma condición. Si la contradicción refiere a la condición procesual, el antagonismo a la participación de los sujetos en esa contradicción.

La cuestión de la contradicción es clave a los propósitos de la explicación del conflicto y es también un parte aguas en la historia del pensamiento. De aquí que apelar o no a este nodo conceptual de explicación de la realidad marca posiciones diametralmente diferentes en la explicación de la conflictividad. En la lógica clásica, pre-hegeliana rige el principio de contradicción o más precisamente el "principio de no contradicción". Este sostiene que una proposición y su negación no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido. El principio también tiene una versión ontológica: nada puede ser y no ser al mismo tiempo. Y en un mismo sentido, una versión doxástica: nadie puede creer al mismo tiempo una proposición y su negación. El principio de no contradicción es, junto con el principio de identidad y el principio del tercero excluido, una de las leyes clásicas del pensamiento lógico. El principio de no contradicción permite juzgar como falso todo aquello que implica una contradicción. De ahí la validez de los argumentos por reducción al absurdo a partir de los cuales si en una concatenación lógica, un principio inicial puede ser llevado al absurdo (contradicción lógica), significa la falsedad de este principio, o viceversa. Nada más alejado de una perspectiva dialéctica que el principio de no contradicción.

Se puede rastrear esta confrontación de principios ya en los presocráticos, donde justamente se funda en el pensamiento occidental la disonancia entre la lógica clásica (que prevalecerá de manera casi unívoca hasta bien entrado el siglo XIX) y la lógica dialéctica. Parménides formulará su ley de identidad (que será decisivo para todo fundamento no-dialéctico) donde enuncia "*lo que es es y lo que no es no es*", a partir de este principio deduce que "*lo que es no puede no ser*"⁵⁹. Luego Platón lo explicitará de manera más contundente, cuando en La República, el personaje Sócrates dice, "*es claro que la misma*

59. Ver Stannard, 1960.

cosa no estará dispuesta al mismo tiempo a hacer o sufrir cosas contrarias con respecto a lo mismo y en relación al mismo objeto"⁶⁰. Pero quizás la formulación más conocida del principio de no contradicción se deba a Aristóteles, para quien *"es imposible que, al mismo tiempo y bajo una misma relación, se dé y no se dé en un mismo sujeto, un mismo atributo"*⁶¹. De su no observancia surgirá una contradicción lógica formal. La filosofía racionalista de los inicios de la modernidad retomará explícitamente este principio de no contradicción, reafirmando así la puja conceptual que se dará en su seno y que está vigente hasta el día de hoy. Gottfried Leibniz, en sus Nuevos Ensayos, lo expresará de manera concisa: *"El principio de no contradicción incluye dos enunciaciones verdaderas: la primera, que una proposición no puede ser verdadera y falsa a la vez; la segunda, que no puede ocurrir que una proposición no sea ni verdadera ni falsa"*. Será Hegel, en su Lógica, quien retomará la oposición al principio de no contradicción, al plantear que el devenir es una unidad del ser y el no ser, otorgándole vida nuevamente a la perspectiva dialéctica.

Por su parte, el término antagonismo deriva de vocablo griego "antagonismos", que a su vez es el resultado de tres componentes bien diferenciados. El prefijo "anti-", se utiliza para indicar "contrario" u "opuesto"; el sustantivo "agon" es equivalente a "combate"; y el sufijo "-ismo" se emplea como sinónimo de "doctrina". Es decir que antagonismo se conjuga de forma acabada con lo recién descrito para contradicción. Pero apelando al uso común en nuestro lenguaje contemporáneo, me referiré a antagonismo para estar apelando a los componentes, más precisamente los sujetos de un proceso de contradicción. De aquí que podamos hablar de "antagonistas" en específica mención a los sujetos, y así por antagonismo podemos referir a la contradicción existente entre dos o más sujetos.

Esto implicará que por antagonismo se hará mención a las diferenciaciones en las prácticas, modos, interpretaciones, representaciones y posiciones de los sujetos. Y por contradicción a las características intrínsecas del proceso de oposición.

De esta manera es que podemos ahora volver y adentrarnos en otro concepto clave a la hora de hablar de dialéctica de la conflictividad, que es el

60. Platon, La Republica, IV, XII (436b).

61. Aristóteles, Metafísica IV.3.1005b18. Muchos estudiosos de Aristóteles hablan de tres versiones del principio de no contradicción: 1. Ontológica : "Es imposible que la misma cosa pertenezca y no pertenezca a la misma cosa al mismo tiempo y con el mismo respeto" (1005b19-20); 2. Psicológica : "Nadie puede creer que lo mismo puede (al mismo tiempo) ser y no ser" (1005b23-24); 3. Lógica : "El más seguro de todos los principios básicos es que las proposiciones contradictorias no son verdaderas simultáneamente" (1011b13-14).

concepto de “lucha de clases”, el que a su vez pierde su profundidad si no es visto y analizado en comparación/contraposición con la noción de “acción colectiva”. Lucha de clases es una categorización sobre la que se ha vertido una enorme cantidad de ríos de tinta, pero sobre el que existen importantes controversias. Pero sin lugar a dudas, lo que destaca de este concepto, es que a pesar de ser una las columnas vertebrales del origen dialéctico del marxismo, ha devenido mayoritariamente en un concepto fosilizado, que ha caído en un triste reduccionismo materialista con poco o nada de dialéctica. Esto implica mayormente, que haya caído por un lado, en un unilateral economicismo, para al mismo tiempo referenciar una parcializante tendencia obrerista. Es decir que la propensión es a entender o más bien a focalizar la lucha de clases como la acción de la clase obrera en la trama de relaciones básicamente materiales/económicas. Queda claro el triste reduccionismo al que fue sometido un concepto que pretendió nacer en el seno del momento de revitalización de la dialéctica. Es aquí entonces donde la categoría acción colectiva ha podido encontrar un nicho explicativo a partir del cual expandirse (además de la clásica disputa teórico-ideológica entre marxismo y funcionalismo – comprensivismo). Es que si bien implica claramente tanto ausencia de lucha de clases como directamente la negación de la existencia de las clases (por su ontología individualista de origen), remite sin embargo (y de aquí la utilidad aprovechada como categoría contrastante) a dimensiones que el marxismo dominante directamente niega, pero que son parte sustancial del mundo de vida de los sujetos en el entramado dialéctico de contradicciones, antagonismos y sociabilidad. Es así, y como lo fuimos notando a lo largo de los capítulos anteriores, será sumamente útil considerar a la lucha de clases, pero en referencia a su negación, el concepto de acción colectiva.

En un intento por delinear dialécticamente a la lucha de clases, considero importante iniciar afirmando, antes que nada, que el antagonismo de clases no implica caer en la simplificación de creerla como nada más que el enfrentamiento (cuerpo a cuerpo) entre sujetos, ya sea en una calle o una fábrica, tal la liturgia más clásica de muchos manifiestos políticos e intelectuales. Lucha de clases es un proceso al mismo tiempo que una condición permanente de toda sociedad de clases, en donde las relaciones sociales están mediadas mayoritariamente por relaciones de explotación y de dominación/hegemonía; explotación que se visualiza más claramente en las relaciones sociales de producción y los procesos de acumulación, pero que se materializa en todos los planos; y dominación/hegemonía que se visualiza más claramente en las dimensiones de lo político, lo cultural y lo ideológico-subjetivo, pero que se materializa también en todas las dimensiones. La síntesis dialéctica de explotación y dominación se da en la noción de alienación. Esta lucha de cla-

ses implica la puja permanente por explotar/dominar/hegemonizar (alienar) y por no-ser-explotado/ dominado/hegemonizado (no ser alienado) para al mismo tiempo intentar, en ocasiones, liberarse/desalienarse (ya sea de forma consciente y organizada a nivel colectivo o de forma subrepticia y a nivel cotidiano-subjetivo). Y este proceso, en su doble sentido dialéctico, permea todo el amplio espectro de las relaciones sociales en sus múltiples dimensiones, y a través de las diversas contradicciones. De aquí podemos deducir como corolario, que aquellos pasajes de la historia en los cuales los intentos por liberarse/desalienarse llegan a su mínima expresión (lo que se expresa más en su escasa complejidad dialéctica que en la cantidad de situaciones), constituyen los momentos más conservadores de todo proceso histórico. Este presente que nos ha tocado vivir, puede quizás resumir esta condición.

Ahora bien, como existe la tendencia a negar la lucha de clases remitiendo la conflictividad a contingentes rivalidades diversas ya sea individuales o colectivas, existe también la tendencia opuesta a considerar que toda conflictividad es lucha de clases o se explica simplemente por la lucha de clases. A lo primero ya lo vengo respondiendo largamente. A lo segundo, que también lo vengo tratando, vale aquí agregar algunas consideraciones más precisas, que sumarán a todas las argumentaciones de los capítulos anteriores que vienen deconstruyendo este otro reduccionismo. Esto implicará asumir una determinada caracterización de clase social de la cual derivará necesariamente lo que se entiende por lucha de clases. Antes que nada, se nos hace necesario reafirmar que no existe la clase sino en un proceso de lucha de clases, es decir que no existe una clase social sino en un proceso de contradicción y antagonismo. Es decir, las clases son necesariamente antagónicas y no simples capas de una estratificación social. Aún más, como en la sociedad capitalista el mundo de la producción constituye un eje estructurante y ordenador fundamental de la vida y las relaciones sociales, la clase social tendrá su origen primario fundamentalmente a partir de él. Serán las relaciones de producción aquellas que definan los clivajes fundamentales de y entre las clases sociales. Y el mundo de las relaciones sociales de producción en la sociedad capitalista, está sistematizado alrededor de la contradicción capital-trabajo, contradicción fundamental por cuanto es la que lo define (más abajo se abundará en este aspecto). Es entonces que la conflictividad en el mundo de la producción será aquella que guardará una relación directa y estrecha con la lucha de clases, coexistiendo con toda otra serie de conflictividades asentadas en otra serie de contradicciones. Ahora, de ninguna manera éstos constituyen clivajes autónomos, sino que todo el tiempo se interpenetran, más allá que cada uno obedecerá a alguna contradicción que estará centralmente en su origen. Es entonces que la definición de clase permeará a

todos los sujetos en una sociedad de clases, pero de ninguna manera agotará su construcción como sujeto. Pero a su vez, la clase, que si bien su núcleo fundamental se constituye en el mundo de las relaciones de producción, de ninguna manera acabará aquí su constitución, sino que se nutre complementariamente con las diferentes dimensiones de la sociabilidad, del mundo de la vida y de los procesos de subjetivación y objetivación social.

Es importante reforzar la idea de que hablar de conflictividades diversas en base a contradicciones diversas, no implica entonces desconocer la centralidad de la contradicción fundamental. En las últimas décadas, muy fuerte ha sido la tendencia que, basada en la emergencia de una multiplicidad de conflictos cuyos sujetos no remiten explícitamente a la clase obrera representada como tal, ha concluido que toda argumentación en base a la noción de lucha de clases quedaba perimida. Y que por lo tanto toda fundamentación teórica que se articulara a partir de las premisas derivadas de cualquier variante del marxismo, asociadas al socialismo ya no tenían sentido. Quizás, uno de los casos más paradigmáticos sea el de Ernesto Laclau, que además da vuelta sus argumentaciones de décadas anteriores cuando abrazaba fuertemente un marxismo clásico. Dejemos hablar entonces a esta voz de alta repercusión en el presente campo del progresismo. *“Un conjunto de fenómenos nuevos y positivos está también en la base de aquellas transformaciones que hacen imperiosa la tarea de recuestionamiento teórico: el surgimiento del nuevo feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, nacionales y sexuales, las luchas ecológicas y antiinstitucionales, así como las de las poblaciones marginales, el movimiento antinuclear, las formas atípicas que han acompañado a las luchas sociales en los países de la periferia capitalista, implican la extensión de la conflictividad social a una amplia variedad de terrenos... Pero las nuevas formas que ha asumido la conflictividad social han hecho también entrar en crisis otros marcos teóricos y políticos, más cercanos a aquéllos con los que intentamos dialogar críticamente en este volumen: los correspondientes a los discursos clásicos de la izquierda y a sus modos característicos de concebir a los agentes del cambio social, a la estructuración de los espacios políticos y a los puntos privilegiados de desencadenamiento de las transformaciones históricas. Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de la Revolución como momento fundacional en el tránsito de un tipo de sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos «universales» y constituido en torno a una Historia concebida en singular: esto es, el supuesto de «la sociedad» como una estructura inteligible, que puede ser abarcada*

y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un acto fundacional de carácter político. Es decir, que la izquierda está asistiendo al acto final en la disolución del imaginario jacobino". (Laclau y Mouffe, 1987:8)

Esta larga cita de Laclau es un clarísimo ejemplo de las posiciones actuales que toman a los movimientos sociales como clarividentes epifanías de un nuevo tiempo ya sin clase obrera (o sencillamente sin clases), sin revolución ni mucho menos viso alguno de socialismo. Y de forma conjunta niegan todo proceso constitutivo y constituyente de dominación y explotación. Como dije, la conflictividad es focalizada y contingente. Pero vayamos más al detalle de lo afirmado por este pensador ex-marxista. El planteo de Laclau es claramente dicotómico, tan típico de todo planteo que niega la dialéctica de lo existente (en este punto debemos reconocer que cuando Laclau abrazaba el marxismo, claramente se trataba de un marxismo economicista, simplificada-mente estructural, con poco de dialéctica). La conflictividad estaría, o bien focalizada en la lucha de la clase obrera o bien en la de los movimientos sociales. No existe en el universo laclausiano (tal la lógica de las teorías del individualismo metodológico) la posibilidad de la coexistencia de diferentes sujetos colectivos así como de diferentes tipos de conflictividades. Vale reconocer que esto mismo le sucede al marxismo dominante que solo reconoce la conflictividad asentada en la contradicción capital/trabajo; y más grave aún, focalizando todo el análisis en la estructura y desarrollo de la clase obrera, en esa tendencia mayoritaria que he llamado "obrerismo". Pero Laclau incluso afirma, muy libre de cuerpo, que el carácter plural y multifacético de las luchas sociales contemporáneas directamente ha disuelto el fundamento del imaginario político socialista. Pero cuando Laclau discute con el marxismo, solo lo hace con el marxismo ortodoxo, vulgar, del cual paradójicamente provenía. En este caso se podría coincidir en sus críticas a una postura unilateral del marxismo predominante, pero nunca en su salida más unilateral todavía, por más que su discursividad actual se construya a partir de la cos- mética de la pluralidad y la condición multifacética.

Está claro que Laclau ni siquiera reconoce la posibilidad de una perspectiva dialéctica y a un unilateralismo le contraponen otro unilateralismo, con el agravante de abrazar concepciones incapaces de horadar en la profundidad, quedándose solo con las manifestaciones externas, con los accidentes visibles de la conflictividad tal son las luchas parciales y los sujetos colectivos puntuales. El caso Laclau es útil, no por la relevancia o no relevancia de sus escritos, sino por qué es un excelente ejemplo de las argumentaciones teóricas contemporáneas. Por cuanto nos muestra como las miradas del individualismo metodológico han ido más allá de la propia especialidad del

análisis funcionalista-interpretativo del conflicto y se extienden y se emparentan estrechamente con las tesis del fin de la historia. Es que estamos ante un claro ejemplo de comprensión del devenir político contemporáneo que obvia la existencia de contradicciones y antagonismo estructurantes. Un fin de la historia que en muchos casos pareciera no tener memoria cuando en los años '70 nos definía a la precisión al modo de producción como *“aquel complejo integrado por las fuerzas sociales productivas y las relaciones ligadas a un determinado tipo de propiedad de los medios de producción”*⁶² (Laclau, 1973:38). Una casuística liviana podría dimensionarlo como “paradojas del devenir”. En vista de lo afirmado más arriba, podríamos considerar quizás, casi en un juego de lenguaje, que ambas posiciones tan contradictorias representarían los opuestos caricaturizados del par inicial de todo movimiento dialéctico. Caricatura que se concretiza en una no resolución, pues la negación de la negación directamente no entra en consideración. Por el contrario, es un claro y preciso exponente del principio de no contradicción, apelando a la multiplicidad de movimientos sociales sólo cómo la expresión de una diversidad sin relación ni explicación.

En este mismo ejercicio y llegados a este punto, la conceptualización de acción colectiva, como dije antes, nos podría servir como contrastación inicial de una análisis dialéctico, frente a las durezas teóricas del materialismo economicista y obrerista. Pasemos entonces a prestarle atención por un momento. Y para esto, apelaré a uno de los íconos actuales en la teoría de la acción colectiva, así reconocido por este extendido campo de estudio. Me refiero a Alberto Melucci quien ha largamente definido y analizado esta categoría. Nos dice Melucci: *“En el enfoque que estoy proponiendo, la acción colectiva es considerada resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones. Por lo tanto, no puede ser entendida como el simple efecto de precondiciones estructurales, o de expresiones de valores y creencias. Los individuos, actuando*

62. El párrafo completo: *“Entendemos por ‘modo de producción’ aquel complejo integrado por las fuerzas sociales productivas y las relaciones ligadas a un determinado tipo de propiedad de los medios de producción. Del conjunto de las relaciones de producción consideramos que las ligadas a la propiedad de los medios de producción son las esenciales ya que determinan las formas de canalización del excedente económico y el grado efectivo de división del trabajo, base a su vez de la capacidad expansiva de las fuerzas productivas. El nivel y el ritmo de crecimiento de éstas depende, a su vez, del destino del excedente económico. Por modo de producción designamos, en consecuencia, la articulación lógica y mutuamente condicionada entre: 1. un determinado tipo de propiedad de los medios de producción; 2. una determina forma de apropiación del excedente económico; 3. un determinado grado de desarrollo de la división del trabajo; 4. un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Y esta no es una enumeración meramente descriptiva de ‘factores’ aislados, sino una totalidad definida por sus mutuas interconexiones. Dentro de esta totalidad, la propiedad de los medios de producción constituye el elemento decisivo.”* (Laclau, 1973:38)

conjuntamente, construyen su acción mediante inversiones “organizadas”; esto es, definen en términos cognoscitivos, afectivos y relacionales para darle sentido al “estar juntos” y a los fines que persiguen. Cada vez que observamos a un número de individuos actuando colectivamente nos confrontamos con lo que llamo un sistema de acción multipolar. La acción colectiva no es un fenómeno empírico unitario, y la unidad, si existe, debería ser abordada como un resultado, no como punto de partida, no como evidencia sino como hecho que debe ser explicado. Los eventos en los que actúan colectivamente los individuos combinan diferentes orientaciones, involucran múltiples actores e implican un sistema de oportunidades y restricciones que moldean sus relaciones. Los actores colectivos “producen” entonces la acción colectiva porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones). La definición que construye el actor no es lineal sino que es producida por interacción y negociaciones, y algunas veces por diferentes orientaciones opuestas.” (Melucci, 1999:25).

Antes que nada, y esto es reconocido por todos los intelectuales enrolados en el campo del individualismo metodológico, queda absolutamente claro que acción colectiva es una categoría necesaria a este cuerpo teórico para poder entender todo accionar humano más allá del acto individual, separando lo individual de lo colectivo. La propia adscripción paradigmática del campo teórico obliga la aparición de esta categoría, por cuanto por propia definición, la acción individual es la norma. Pero además, queda también claro que por acción colectiva se entiende cualquier clase de acción que involucre a dos o más personas, de aquí que de ninguna manera sea una categoría especialmente definida para analizar la conflictividad. Para ser más precisos, la noción de conflictividad no es necesariamente la interpelada. Acción colectiva viene siendo usada para entender a los movimientos sociales y su accionar, definidos generalmente en base al concepto de protesta. Hecha esta aclaración, adentrémonos un poco en aquello que pueda ser útil en la definición de acción colectiva, con el objetivo de poder contrastar y resaltar aquellas situaciones y caracterizaciones que la definición mayoritaria de lucha de clases, al ser también un “accionar colectivo”, soslaya o refiere con escasa atención. Básicamente, se reconoce que todo colectivo está integrado por individualidades, cada una de las cuales posee su propia experiencia, afectos, sentidos, significados e intenciones, y que será esto lo que involucren en el accionar del conjunto, eso sí, conjunto que no es mucho más que la suma de estas individualidades. Nos dice Melucci, que la acción colectiva no es un fenómeno empírico unitario. En cierto sentido esto es cierto, pero a su vez esta afirmación es profundamente problemática dado el supuesto de la dicotomía individualidad/colectividad del que parte. Agrega, como consecuencia lógica, que de existir alguna unidad, esta sería un resultado y

no un punto de partida. Aquí ya se vuelve más interesante la reflexión para retomar el concepto de conflictividad. La noción “lucha de clases”, obviamente parte de considerar las prácticas de clase como acciones unitarias, por cuanto la clase define al conjunto y es una categoría constitutiva del existir. De alguna manera la clase determina el accionar individual. Claramente dos conceptualizaciones en espejo.

A esta altura, y apelando al principio dialéctico propuesto para dejar de lado las conceptualizaciones en espejo, se nos hace necesario reafirmar que en los procesos de conflictividad participan, abierta o solapadamente, las clases y fracciones de clases pero también otra serie de sujetos colectivos como movimientos sociales y/o socio-políticos, además de los más clásicos partidos políticos, grupos de poder, lobbies, así una múltiple expresión de sujetos individuales etc. Esto es lo que hace, entre otros ítems, de la conflictividad un proceso dialéctico. Pero si bien la lucha de clases atraviesa todo el entramado de relaciones sociales, esto no implica que toda expresión más o menos abierta de conflictividad se remita directamente a las clases en lucha, por cuanto diversas y múltiples contradicciones pueden llevar a situaciones de conflicto, sin que la contradicción fundamental de la división de la sociedad en clases adquiera un papel protagónico en ese fenómeno. Pero al mismo tiempo que la lucha de clases se expresa abierta y visiblemente a partir de la confrontación burguesía/(Estado)-proletariado, de ninguna manera significa que todo empieza y termina en la contradicción fundamental, sino que por el contrario a las clases hay que entenderlas como una articulación compleja de múltiples dimensiones, más allá que las clases sociales tengan su definición principal en el plano de la relaciones sociales de producción. El mundo de las significaciones, representaciones, interrelaciones subjetivas, construcciones ideológicas, legitimaciones de liderazgo y rangos por predisposiciones psicológicas, relaciones de poder y construcciones de habitus cotidianos (mundo de vida y sociabilidad), etc., además de la trama política; constituyen elementos claves y fundamentales a la hora de entender las diferentes situaciones de lucha y procesos de conflicto, así como de sus resultados (además de ser componentes fundamentales que complejizan las caracterizaciones de las clases en sí mismas y en consecuencia de la lucha entre ellas). Y será esta multiplicidad jerarquizada de condiciones y procesos los que se expresan a partir del antagonismo inherente a toda sociedad de clases y a las contradicciones diversas. Contradicciones, que como la contradicción fundamental capital-trabajo son propias del capitalismo, mientras que otras son previas y permanecen, para finalmente existir otras más que son de generación más tardía (necesidades radicales, por ejemplo), teniendo a su vez manifestaciones diferenciales a lo largo de la

historia y el territorio. Un análisis de la diversidad de contradicciones será un requisito indispensable para poder entender la emergencia de los llamados movimientos sociales y otra serie diversa de sujetos en la complejidad dialéctica de los procesos de conflictividad.

Es entonces, que debemos entender a la lucha de clases en tanto instancia de presencia permanente en las relaciones sociales, como soporte, o mejor como entramado que atraviesa todo tiempo y lugar en una sociedad de clases; como engarzado articulador y estructurador de los sujetos (individuales y colectivos) y de las relaciones sociales que condiciona y/o interactúa sobre las acciones individuales, ya sea de manera directa, mediada o solapada, dependiendo del fenómeno y la circunstancia. En síntesis, la lucha de clases debe ser entendido como condición de existencia en una sociedad de clases, lo que significa que no siempre ni en todo lugar se expresa a partir de su antagonismo de base. Pero esta condición de existencia, de ninguna manera implica considerarla como el único entramado intersubjetivo existente.

Si tomamos la vida de los distintos sujetos, la expresión de la lucha de clases será diferencial tanto de acuerdo a las posiciones que ocupe este sujeto como a su actitud frente a los procesos sociales que lo afectan y los que no. Un trabajador que genera plusvalía se enfrenta todo el tiempo al proceso de explotación básico de la sociedad capitalista y aquí entonces no queda ninguna duda que la lucha de clases a partir de la contradicción básica capital/trabajo está presente de una manera clara y visible. Y esto es así, a pesar de que el trabajador no se oponga en ningún momento a esta relación de explotación y a pesar incluso que asuma a la empresa como parte de su vida, es decir a pesar de la identidad que se vaya construyendo y a partir de la cual emanarán la mayoría de sus acciones en la vida y con respecto a los demás. La lucha de clases aquí se expresa claramente a partir de la relación de explotación social vía la extracción de plusvalía, independientemente de la conciencia construida por el trabajador. Es que para evitar la reacción del trabajo, las clases dominantes deben montar todo un entramado cultural y político de legitimación de esta expropiación y de enmascaramiento de esta expropiación como si la expropiación no existiese (hegemonía).

Bien, pero ¿qué sucede con otros sujetos y en toda otra circunstancia de la vida social? Un trabajador estatal, por ejemplo, no generaría plusvalía. El estado es funcional a la sociedad en donde rige la explotación social y aquella sociedad que a su vez domina enmascarando esta explotación-dominación. El trabajador estatal, por un lado es parte de la trama de explotación, dominación y alienación que su condición define, pero además, paradójicamente y aunque no sea estrictamente ni su voluntad ni resultado de una decisión estrictamente libre, es parte de la institución legitimadora de la explotación.

Aquí tiene mucho que ver a su vez, el lugar y el papel que ocupe en el organigrama estatal. No es lo mismo aquellos que cumplen roles de represión física, financiera, jurídica, moral, etc. que aquellos que desarrollan tareas en áreas asistenciales, comunitarias, educativas, etc. Al mismo tiempo, interviene el perfil identitario de cada sujeto, su subjetividad y sus procesos de subjetivación de la realidad, al asumir diferencialmente posiciones de legitimación, permisividad, complicidad o crítica respecto al papel y rol del Estado en una sociedad de clases. Otro ejemplo, un cuentapropista ¿puede ser fácilmente asimilado a un pequeño burgués propietario de un medio de producción con asalariados? Estricta y directamente ni explota ni es explotado, no genera plusvalía ni tampoco la extrae, pero de ninguna manera escapa a la trama de una sociedad de clases atravesada por el proceso de lucha de clases, junto a otras contradicciones, muchas de las cuales lo definirán en su condición objetiva y subjetiva un tanto ambigua.

Pero ¿Cómo se construye esta identidad y subjetividad en una sociedad de clases? Intervienen en esta construcción compleja, toda una serie de dispositivos presentes que legitiman a la sociedad de clases, pero también intervienen toda otra serie de valores que no hacen a la lucha de clases en sí en forma precisa, pero que si están permeados por ella y la permean. Valores de la singularidad personal, valores estéticos, éticos y morales de relación con el otro, con la familia, los amigos, los compañeros de trabajo (sus iguales), las otras clases, los sentimientos de amor, pero también de envidia y competencia, de autoestima, etc. Y será a partir de esta complejidad que se irán generando los antagonismos en base a las diferentes contradicciones existentes. El fútbol por ejemplo, y el resto de los deportes que se han transformado en negocios, o el llamado mundo del espectáculo, están atravesados por estas múltiples identificaciones y contradicciones. Por un lado son espectáculos comerciales que generan plusvalía, habiendo explotados y explotadores y mediadores de estos procesos (como los deportistas en sí, artistas, comunicadores, periodistas, etc.); para al mismo tiempo y de manera superpuesta, constituyen pasiones multitudinarias, movidas por razones claramente extra-mercantiles. Sentimientos estos, que si bien son utilizados por la trama comercial, tienen su origen y desarrollo fundamentalmente en los procesos de construcción de subjetividad y sociabilidad de las personas, las que a su vez, en el plano objetivo material, integran una determinada fracción de clase. Vemos entonces, como una urdimbre dialéctica impregna también todas estas situaciones, condiciones y procesos, muchos de los cuales están en la base de muchas y diversas conflictividades.

Esto que se comenzó a discutir en el capítulo anterior será más que productivo continuarlo aquí. Y el problema justamente que se genera dentro

del campo del marxismo estructuralista-ortodoxo, deviene de esta no consideración de lo individual, de lo subjetivo, de las prácticas de los sujetos. Si la clase define básicamente el antagonismo en el plano de las relaciones de producción, y si en el capitalismo las clases fundamentales son burguesía y proletariado (con sus fracciones de clase) es obvio que la conflictividad es entendida casi exclusivamente en el plano de la contradicción fundamental, y por lo tanto la reducción al obrerismo y al estructuralismo economicista es la consecuencia lógica. Claro está, que para esto, fue necesaria dejar la dialéctica a un lado, o por lo menos si se la considera, solo será de manera parcial y trunca. Es entonces, que si bien la categoría acción colectiva por su origen ontológica no nos sirve, dado que define a lo social como la sumatoria de individualidades, en cambio sí nos sirve prestarle atención a las consideraciones sobre los individuos y su bagaje subjetivo y cultural de prácticas que realiza. Y a esto integrarlo dentro de una perspectiva dialéctica que si considere el proceso de lucha de clases junto a la existencia de otras múltiples contradicciones. Es que el mundo objetivo, las estructuras en las cuales los sujetos individuales y colectivos se mueven no están dadas ontológicamente, sino que son el resultado de la construcción social e individual de los sujetos. Serán los sujetos que construyen y reconstruyen la realidad según sus interpretaciones y percepciones y bagaje de significados culturales. *“Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado... se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes ‘acaecen’ encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo”* (Berger y Luckman, 2015:80). Estas son palabras de un trabajo bien conocido dentro del marco de las teorías interpretativas, teorías que obviamente no abrevan en la dialéctica. Sin embargo, y de manera muy clara, podemos hacer propias estas palabras, pero considerando a su vez que en este proceso social de construcción de las instituciones interviene de manera compleja el proceso de lucha de clases, pero interviene con todas las atribuciones que los humanos tenemos, de ahí la importancia de no caer en una simplificación del análisis de clases.

De lo que se trata justamente es de considerar, tal como se planteó en el capítulo anterior, que somos nosotros mismos quienes hacemos la historia. Este proceso de construcción y de interacción es clave, y da cuenta también el por qué los análisis llamados simplemente “clasistas” no alcanzan a explicar la realidad en toda su complejidad; como por ejemplo para decirnos el por qué en este presente la lucha de la clase obrera ha pasado a un segundo o un tercer plano, y por qué las luchas hoy predominantes son tanto por sus objetivos como sus auto-reconocimientos, aquellas vinculadas, prima

facie, a identidades y derechos. Este ejemplo también nos habla de que esta construcción social de la realidad, este hacernos a nosotros mismos, no se maneja todo el tiempo a partir de una actividad reflexiva y autoconsciente, sino que por el contrario la rutina juega un papel importante y hasta preponderante. Será otra vez en los marcos interpretativos donde encontraremos alguna alusión al respecto. Tal como lo afirmaba Alfred Schutz (1962), la acción suele ser más bien rutinaria y relativamente irreflexiva. En este presente plagado de interpretaciones, significaciones y sentidos de fuerte raigambre conservadora, consumista y fuertemente individualista, el accionar en tanto clase obrera lejos está de plantear reivindicaciones antisistémicas como décadas atrás. La propia marea social de representaciones sociales y culturales nos plantea que lo mejor que podemos hacer es mirar televisión y consumir aquello ya completamente pautado. Salir de este entramado de construcción hegemónica implicaría romper fuertemente la rutina y tomar la realidad en la que estamos inmersos a modo de tejido alienante, el cual deberíamos dar vuelta y rehacerlo. Las clases sociales están conformadas por sujetos y si estos sujetos se sienten y se creen cómodos en la realidad existente, poco podemos esperar entonces que la clase reaccione en pos de una transformación.

7.3 Necesidades y alienación: epígrafe de las contradicciones

La discusión planteada en los años '60 y '70 en el marco del marxismo crítico y en relación con la teoría de las necesidades y la alienación, nos brinda una interesante perspectiva para enriquecer los planteos alrededor de la necesaria consideración de las diversas contradicciones para una explicación dialéctica de la conflictividad. Aquí es por consiguiente donde podemos rescatar nuevamente ciertas reflexiones de Agnes Heller junto a otras de André Gorz, quienes acertadamente han discurrido sobre las críticas al economicismo, al considerar como una ilusión metafísica la afirmación de que debemos abolir primero la alienación económico-política para recién después preocuparnos por humanizar las relaciones cotidianas entre los hombres (Heller, 1974; Gorz, 1964). Pareciera, a simple vista, estar en línea con ciertas valoraciones de lo que plantearan los nuevos movimientos sociales y mucho después el Buen Vivir, pero la coincidencia solo se reduce a la consideración de lo epifenoménico, por cuanto Heller y Gorz sí abundan en las razones reales y más profundas del proceso de explotación y alienación, por cuanto estas dos categorías nunca dejan de constituirse en el eje del análisis. Desde esta discusión, las luchas contemporáneas por los distintos derechos no pasarían necesariamente a un plano relegado, aunque tampoco y de ninguna manera

constituirían las luchas primeras o las únicas válidas. Por el contrario, aquel planteo partía en retomar la idea marxiana del comunismo como proceso total, donde confluyen la realización individual y la de la comunidad. De ahí la exigencia política de un nuevo modo de vida, de una reestructuración global de la vida cotidiana.

El planteo de Heller respecto al comunismo y el capitalismo (quien desarrolla estas teorías en contraste con la burocracia del “socialismo” de su Hungría natal) remite a Marx, para quién la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica es una expresión de la alienación capitalista. Es que se da en el marco de una sociedad en donde el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital. *“No hay ambigüedades en la concepción que Marx tenía del comunismo: constituye el proceso social que realiza la siempre creciente expansión del dominio de las necesidades humanas cualitativas no alienadas sobre las existenciales y sobre las cuantitativas alienadas”* (Heller, 1974: 172).

Por su parte, André Gorz desarrolla su teoría de las necesidades cualitativas, “exigencias” en el contexto del desarrollo y crecimiento de la sociedad consumista europea de la segunda posguerra; en la cual el capitalismo aumenta exponencialmente su capacidad de inyectar en el mercado nuevas mercancías, creando así nuevas necesidades materiales o simbólicas y actuando a su vez sobre las subjetividades. Esta proliferación casi infinita de nuevas mercancías planteó la cuestión de la legitimidad de las necesidades subyacentes, su utilidad real o imaginaria y por lo tanto su cualidad alienante o no. Por necesidades a secas, Gorz entiende a las necesidades innatas, de orden biológico, que son aquellas que constituyen la “naturaleza humana”, y que sin su satisfacción, el hombre sencillamente dejaría de existir. Pero dice Gorz, siguiendo a Marx, que junto a este ser genérico, se desarrolló el hombre como ser histórico, cuyos gustos, sensibilidades, facultades y necesidades se desarrollan, mutan y se perfeccionan con la expansión de las fuerzas productivas y el bienestar material. Por facultad, se refiere tanto a la capacidad de dominio de la naturaleza mediante herramientas cada vez más elaboradas, así como a la sensibilidad y los sentidos. En el proceso humano de emancipación de la naturaleza, ésta es transformada y sometida a las necesidades del hombre, adquiriendo la posibilidad de perseguir fines que ya no estarán directamente ligados a las necesidades vitales que implica la producción de su subsistencia. Y para que esto se cumpla, se debe dar la cualidad exclusivamente humana de individuos sociales que producen y persiguen a la vez su propio desarrollo, en base a fines histórica, social y subjetivamente definidos. Es entonces que estos fines se corresponden a “exigencias” históricas del hombre. *“Guardaremos el término de necesidad para*

los fines cuya persecución está directamente ligada a la producción y reproducción de la vida. Por 'exigencias' definiremos los fines que los individuos persiguen ya no bajo el dominio de la 'necesidad natural', sino por su propio movimiento, en vista a la realización autónoma de sus facultades intelectuales, artísticas, afectivas y creadoras. Estas exigencias no son, por lo tanto completamente gratuitas o facultativas. Tienen la misma necesidad imperiosa que la necesidad vital: son necesidades adquiridas, históricas, que se desarrollan correlativamente a las facultades intelectuales, artísticas, creadoras y reclaman imperiosamente poder realizarse por la producción de objetos que las confirman" (Gorz, 1964:10).

Estas exigencias no son una condición para la supervivencia por cuanto no son necesidades absolutamente vitales para la vida biológica del organismo como alimentarse o protegerse de las variables ambientales extremas. Sin embargo, las podríamos definir como necesidades esenciales, por cuanto el desarrollo histórico de la cultura humana así las va puntualizando, por cuanto van entrando en la definición de lo que la sociedad en su conjunto considera como una condición necesaria para una vida más agradable. Obviamente que ésta cualificación nunca es igual para todos los sectores de la población, y claramente poseen un mayor valor en aquellos segmentos, clases o fracciones de clase que tienen al menos asegurada sus necesidades básicas, elementales, vitales. Radicaría justamente aquí la diferencia entre vida y supervivencia. Pero de ninguna manera estas necesidades radicales constituyen algo así como "extras" o "adicionales" para el desarrollo de la humanidad. Muy por el contrario, así como en un nivel primario marcan la diferencia entre supervivencia y vida, inmediatamente asumen una cualidad más compleja, para marcar la diferencia entre vida y alienación. Justificar un existir sin la satisfacción de estas exigencias o necesidades radicales implicaría justificar una vida sin la posibilidad de reflexionar sobre la propia existencia, y de justificar múltiples formas de enajenación, no solo materiales, sino sobre todo, políticas, culturales y subjetivas. El no plantearse la satisfacción de estas necesidades radicales, tal como las definía Heller, sería el marco claramente adecuado para una dominación sin resistencia, para condiciones de vida, en las cuales incluso muchas necesidades materiales podrían estar satisfechas. Estaríamos en presencia de una sociedad que asegura las necesidades vitales, pero no la libertad para un desarrollo de la autoconciencia, situación que de ninguna manera implica una represión por la fuerza, sino un intrincado mecanismo de dominio político y cultural sobre los procesos de subjetivación. El propio Marx consideraba la centralidad de estas necesidades radicales para cualquier proceso de transformación. Cuando en 1843 se planteaba las condiciones para la emancipación humana en su crítica a la filosofía de Hegel, Marx vio claramente que las necesidades en general, y las necesida-

des radicales en particular, no son solo personales. Tienen una dimensión política, incluso revolucionaria. Al comparar la situación de “atraso” de Alemania respecto de sus naciones vecinas en términos políticos, por cuanto padecía las restauraciones pero no las revoluciones modernas de sus vecinos, se pregunta Marx como hará para superar las barreras, incluso aquellas aún no superadas por sus vecinos. Solo rebasando los límites que impone la realidad del momento, como resultado de la correlación de fuerzas, podrá esto ser posible “¡Ya estas últimas tiene que sentir las y desearlas en la realidad como una liberación de los propios límites reales! Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar” (Marx, 1843). Las necesidades radicales aparecen en este pasaje de Marx como el anhelo indispensable para la superación, aunque lamentablemente este enfoque solo aparece marginalmente en sus escritos. Fue la propia historia de la modernidad la que instruyó las condiciones para los planteos políticos que en aquellos años se prefiguraban como las conquistas a ser realizadas por los pueblos. Fueron necesidades políticas que se pergeñaron históricamente y que estaban mucho más allá de las necesidades vitales para la subsistencia fisiológica humana. Pero se constituyeron sin embargo en necesidades esenciales a partir de ese momento de la historia.

Es entonces que nos encontramos nuevamente en una intersección entre la naturaleza y la historia⁶³. Alimentarse y respirar están en la base de la supervivencia natural de la especie humana y de cualquier otra especie. Pero incluso estas necesidades, en el caso del humano, también están conectadas de maneras diversas con los procesos históricos. Ya lo decía Marx en los *Grundrisse* (2005:291), “*El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy distinta de la que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes*”. El reconocimiento de necesidades biológicas absolutas, esenciales para la supervivencia es más que claro. Cualquiera sea el período histórico o el espacio considerado, el hambre no es otra cosa que hambre, falta de alimentación esencial. Pero a su vez y sin de ninguna manera negar esta primera condición, esta necesidad ha cambiado a lo largo de la historia. Si en sociedades pretéritas el hambre podía satisfacerse con carne cruda y sin herramientas sino solo con manos y dientes, más adelante en la historia, el hambre pasa a satisfacerse con aditamentos especiales y carne procesada de diversas maneras, incluso más, muchos sectores ya no apelan a la carne, sino solo a productos de origen vegetal, y solo por

63. Necesariamente significa no cae en la simplificada visión hoy revitalizada del llamado “metabolismo social”. Para una crítica de este concepto ver, Galafassi (2020a)

razones culturales. Es absolutamente cristalino el argumento respecto a que toda necesidad, incluso la más absoluta desde su definición biológica, tiene un desarrollo histórico, espacial e incluso social. No solo se modifica el objeto o la condición que satisface una necesidad, sino que cambian las formas de satisfacerse, además de aparecer necesidades nuevas, como ya vimos. *“No es solamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, al consumidor. La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material”* (Marx, 2008:292).

Es entonces que la producción y la tecnología cumplen un papel singular a la hora de generarse necesidades. La modernidad está plagada de ejemplos. La decisión del gobierno argentino en 2020 de definir como servicio esencial a las telecomunicaciones es solo un arquetipo más que grafica límpidamente esta situación. El servicio de internet que hace un poco más de una década casi no existía y cuando las comunicaciones obviamente se hacían a la manera “tradicional”, se encuentran hoy fuertemente limitadas sin la intermediación de la tecnología digital. Pasado este ejemplo, quiero redondear que no toda necesidad creada como nueva apunta a satisfacer una demanda esencial que signifique una clara mejora, sino que como la creación de necesidades en la modernidad capitalista está mayormente gobernada por el mercado, las necesidades nuevas estarán muchas veces no más que en función de este. El cigarrillo es un ejemplo de una clara necesidad o exigencia artificial, que se monta obviamente sobre necesidades subjetivas y personales, tanto biológicas como psicológicas de los distintos consumidores. En síntesis, la consideración de las necesidades merece una atención particular por cuanto moldea cada vez más nuestras vidas, individuales y en el colectivo social, generándose una diversidad de situaciones también conflictivas a partir de encaramarse muchas veces sobre diferentes contradicciones.

Y estas exigencias o necesidades radicales, pueden claramente entrar en colisión, en conflicto, con las imposiciones de toda sociedad anclada en la desigualdad de clases y la dominación. Y esto es particularmente paradójico en el capitalismo, que promueve el desarrollo de muchas capacidades creadoras por serle esencialmente funcionales a la dinámica propia del mercado y a la incorporación de nuevas mercancías. Se corre el riesgo así que estas capacidades creadoras se formulen por sí mismas como exigencias autónomas *“en tanto que sujetos”*, dirá Gorz citándolo a Marx. De esta manera se genera un relativo proceso de autonomización, con fines propios y propia realización, negándose a ser sirvientes de la división social del trabajo y de los diferentes resortes del proceso de dominación. Por un lado se genera aquí un intento de desviación de estas exigencias hacia canales útiles a los intereses de la

dominación, pero por otro, y en contextos históricos adecuados, se canalizan estas exigencias a partir de formas colectivas de expresión y demanda, en contra de procesos de alienación cultural y subjetiva, gestándose así multiplicidad de protestas y conflictos más allá del reclamo de las necesidades vitales. Estas exigencias o necesidades no vitales constituyen por lo tanto un generador sustancial de múltiples contradicciones, generando así toda una serie de nuevos carriles de conflicto a las históricas contradicciones étnicas, de género, y capital-trabajo. Buena parte de los llamados movimientos sociales (o nuevos movimientos sociales) aparecidos en los años '60 en los países desarrollados obedecen muy diáfananamente a estas dimensiones generadas a partir del tema de las exigencias o necesidades radicales y las contradicciones diversas ligadas a nuevos o renovados procesos de alienación.

Es evidente que existe un vínculo entre alienación y necesidades. Podemos partir diciendo que uno está alienado de un estado inicial de no alienación, pero también cabría la posibilidad de no ser pertinente esa comparación hacia el pasado sino más bien solamente hacia el futuro, por cuanto la primera condición nos podría poner en la encerrona ingenua de una pretérita situación virgen y prístina. La lucha contra la alienación sirve para encontrar el camino de regreso a ese estado, en el caso que hubiera existido, o para llegar a él por primera vez, en el caso de pensar un futuro superador. La creación por parte de la sociedad de consumo de necesidades artificiales, siempre está ligado a intereses de mercado y muchas veces se constituye en el momento de gestación de nuevas alienaciones. Por lo tanto, la praxis contra la alienación se sustenta, explícita o implícitamente, en la discusión respecto a las necesidades auténticas, válidas, reales, es decir, que estén en función de exigencias, facultades y requisitos genuinos; y en pos de la realización humana, de sus individuos en sociedad y no en beneficio del capital, en tanto este es un constructo de relaciones sociales basadas en la dominación y explotación.

En este sentido podemos ver las coincidencias con los planteos vistos en capítulos previos respecto a la politización de la vida cotidiana y la crítica profunda a la concepción que reduce necesidades a necesidades económicas, proceso de reflexión crítica gestado fundamentalmente de manera radical en los años '60 y '70 del siglo XX. El Buen Vivir y la lógica mayoritaria en los nuevos movimientos sociales contemporáneos a lo largo del globo solo es una versión muy parcial, elíptica y apenas mínima de esos planteos. Representarían solo una analogía en términos de algunas demandas puntuales del listado general, pero con fundamentos distintos dada la matriz unimodal identitaria-ecológica en unos, e individualista en los otros, principios poco conciliables con un planteo dialéctico crítico.

Es que, y volviendo a Heller, a pesar del constante énfasis que debe ponerse

respecto a la importancia de los sujetos y la vida cotidiana, también se debe destacar la concepción de la “formación” (Gebilde) de la totalidad social porque se fundamenta “*en el ser el deber colectivo*”. El concepto de totalidad social se debe entender según Heller, de la siguiente manera: “*toda formación social es un todo unitario (Gebilde), una globalidad de estructuras ordenadas entre sí de un modo coherente y que se fundamentan recíprocamente. Entre ellas no existen relaciones de tipo causal (ninguna es causa o consecuencia de la otra), su función sólo puede desarrollarse en virtud de su situación recíproca. En Miseria de la filosofía se halla la siguiente formulación: Las relaciones de producción de cualquier sociedad forman parte de un todo*” (Heller, 1974:89). Es esta totalidad la que permite a Heller, no caer en el individualismo metodológico a pesar de considerar enfoques que parten desde el sujeto y su cotidianidad. De esta forma, encaramos la centralidad del sujeto en el marco de la dialéctica totalidad-singularidad y no desde una interpretación individualista.

Equivalente a lo recién discutido, la concepción de necesidades radicales de Heller nos sirve para concebir desde el punto de vista crítico-dialéctico una teoría de la conflictividad que deja los unilateralismos de lado. Necesidades radicales refieren a aquellos aspectos que el mercado es incapaz de atender y que precisamente estaban en el origen de las movilizaciones, que por los años '60, alimentaban al movimiento anticapitalista; y que hoy de manera dispersa, parcial, fragmentaria, autonomizada y ahistóricamente son tomadas por los llamados movimientos sociales. Las luchas de género, feministas y homosexuales, las luchas antinucleares, las luchas por nuevos patrones de consumo, las luchas ecologistas, las movilizaciones por el hábitat, el derecho a la ciudad, todas, son luchas que se asientan en estas necesidades que el capitalismo no puede satisfacer y que están también por fuera del horizonte de toda mirada sesgadamente obrerista de la conflictividad. Es obvio que esta concepción sobre las necesidades radicales marcaba una ruptura, por cuanto ya no era absolutamente indispensable hablar exclusivamente de la confrontación entre la clase obrera y los detentadores del capital para hablar de revolución y cambio social. Heller ya nos apuntaba precisamente que estos estratos sociales que expresan necesidades radicales pueden también convertirse en sujetos de la transformación revolucionaria. El mercado homogeneiza, instrumentaliza, reprime, manipula y cosifica los deseos de la gente, construyendo un mundo de competencia que puede escalar fácilmente en enfrentamientos y hasta guerras; la paz le resulta un tanto ajena. Un mundo que no suscita una cultura de paz sino una nueva versión de la cultura de la guerra. Una diversidad de sujetos sociales que encarnen estas demandas, representan entonces una ampliación de la conflictividad que empieza a tener en cuenta la totalidad dialéctica de la existencia.

Sin embargo, A medida que surgen nuevas necesidades o exigencias, el mer-

cado siempre intentará encauzarlas, con éxito en la mayoría de los casos, en base a sus propios beneficios. En caso de la pandemia Covid 2020-2021 las vacunas patentadas y entregadas a las grandes farmacéuticas multinacionales es un claro ejemplo, o más específicamente el barbijo atom-protect que en Argentina fue desarrollado por una agencia estatal para ser comercializado luego exclusivamente por empresas privadas, a precios, a propósito, de monopolio absoluto. Entonces, es mejor decir siempre, los agentes que dominan el mercado. Esto tiene como consecuencia el impedir su plena realización, quedando estas necesidades atrapadas entre su condición de requisito vital y su perfil construido de mercancía para el consumo y la ganancia. La vida más plena y mejorada que las nuevas necesidades parecen ofrecer, queda entonces como deuda social y como posible campo de cultivo de nuevas contradicciones y conflictos. La división del trabajo recluye a la clase trabajadora en todas sus variantes a desarrollar actividades y habilidades cada vez más limitadas en pos de la especialización de la vida moderna, impidiendo de esta manera un desenvolvimiento amplio y diverso de las capacidades humanas. Además, las necesidades artificiales asociadas al consumismo capitalista ocupan más y más espacio en la vida de las personas, que tienen cada vez menos tiempo para expresarse en necesidades más auténticas. Si bien, esta lógica trabaja también avalando la experimentación de satisfacciones temporales, a la larga siempre existe un segmento que logra salir de la trampa y convierten subjetivamente muchas de estas necesidades artificiales en necesidades radicales o exigencias, generando así la base de muchos de los movimientos sociales modernos. Las necesidades radicales contienen la semilla de la revolución, decía Gorz (1969:80), *“Bastaba plantear reivindicaciones en nombre de la necesidad de consumo más inmediata para que esa reivindicación tuviera un contenido revolucionario inmediatamente consciente: la necesidad de la revolución se confundía con la de vivir”*. Claro está que se trataba de los años '60.

Existe una relativa correlación entre historia de las necesidades insatisfechas e historia de los movimientos sociales. Heller (1974:111) asociaba, citando a Marx, necesidades radicales con alienación, *“Marx sostiene que la propia alienación capitalista hace surgir precisamente en la consciencia de la alienación, las necesidades radicales”*. Al estar alienado no se sabe quién es uno, se vive ignorando la alienación de la que uno es víctima. Sin embargo, en ciertas circunstancias, una persona o un grupo se hacen consciente de esa condición. Esto de ninguna manera elimina la alienación en forma inmediata, por cuanto además no se trata solo de conciencia sino de estructuras sociales alienantes. Pero esta conciencia puede conducir a luchas sociales con el objetivo de transformar esas estructuras y mitigar o eliminar el causante de ese proceso puntual de alienación. Es en este sentido que se apela a necesidades radicales como la

conciencia de la alienación. Esto fue patentemente observable en los rebeldes años '60 y '70, para luego a partir de la caída del muro de Berlín ir apagándose hasta la actualidad en la que vivimos en un mundo en donde las necesidades artificiales son el sedante ideal para evitar la mayor parte de las protestas, salvo algunas pocas excepciones aisladas y autónomas entre sí, como la lucha contra el aborto o algunas luchas ambientalistas, culturales o sociales.

7.4 Contradicciones en una sociedad de clases y de sujetos diversos

Es entonces qué: necesidades, protestas, sujeto y lucha de clases van conformando una disposición de elementos y procesos dialécticamente interrelacionados cada vez más complejo. Por lo tanto, amerita ahora adentrarse en la cuestión de las contradicciones y antagonismos, en plural, o aquello que el propio Althusser planteó como sobredeterminación, contemplando así la presencia de múltiples contradicciones. Esto nos permite entender la entrada en escena de una variedad de sujetos colectivos sin entrar en colisión ni negación con la relevancia de la lucha de clases; y sin tampoco, como viene siendo lo habitual, considerar algún o algunos sujetos negando a los otros. El objetivo es plantear una alternativa a los marcos teóricos mayoritarios, que no permiten una integración dialéctica. Es que la realidad de la existencia se construye a partir de la superposición de conflictos de diversa índole, en base a diversas contradicciones y con la presencia de diferentes sujetos. La mayor o menor visualización de una diversidad de contradicciones y sujetos estará obviamente en relación directa al nivel de abstracción con el cual enfoquemos la situación de conflictividad. A mayor nivel de abstracción, aquella contradicción que prevalecerá será justamente aquella que ocupa un lugar más destacado en el proceso de sobredeterminación, y solo bajando en el nivel de abstracción será posible observar toda la complejidad de los procesos de conflictividad en interacción. Por esto mismo, plantear que todo es lucha de clases en una sociedad de clases, no es necesariamente incorrecto, pero lo estaríamos enfocando en un nivel de abstracción tan alto y lejano que al fin de cuentas no estamos describiendo, y mucho menos explicando nada, o casi nada. Similar sería describir toda conflictividad a partir de diferencias individuales, aunque en este caso, por el contrario, nunca despegaríamos del más bajo y elemental nivel de abstracción. El proceso de considerar al mismo tiempo los diversos niveles de abstracción sería entonces lo adecuado.

Al definirse la modernidad en términos capitalistas, se sentaron las bases de una contradicción fundamental (pero no única) dada entre el capital y el trabajo. El capital necesita de la fuerza de trabajo para poder realizar su

plusvalía al mismo tiempo que le significa costos que por lo tanto tiende a eliminar o disminuir. Y la fuerza de trabajo, dadas las condiciones de “libertad individual” y disponibilidad única de su capacidad laboral, necesita forzosamente emplearse para poder conseguir su sustento diario, vía el circuito del dinero; a pesar de que esto implica someterse a relaciones de explotación. Esta explotación obviamente no puede ser aceptada y de hecho en ocasiones genera resistencias, pero que en la práctica y en la mayor parte de la historia, la lucha en su contra es baja o inexistente, entrando en juego otra serie de contradicciones. Así, esta condición de necesidad mutua guarda esencialmente su propia impugnación, por la tendencia a la eliminación de los costos por un lado y de la relación de explotación por otro. En la sociedad capitalista esta contradicción nunca se resuelve (si lo hiciera el capitalismo ya no tendría razón de ser), pero se despeja muy hábilmente en los planos políticos, ideológicos y culturales y de construcción de subjetividad. Por esto, la imagen de la contradicción capital-trabajo se esfuma, desaparece, se esconde detrás de una multiplicidad de imaginarios, que incluyen también otra serie de contradicciones que no ponen necesariamente en entredicho a esta contradicción fundamental.

Es que la contradicción capital-trabajo, asentada en la predominancia de las relaciones de producción, se instala junto a otras premisas fundamentales de la modernidad liberal como son el humanismo, el racionalismo, la libertad individual, la propiedad privada y la igualdad en el plano de los derechos y las oportunidades. Premisas que a su vez fungirán como promotoras de otras contradicciones que interactúan o pueden interactuar en grado diverso, por cuanto vienen a reemplazar valores y sustentos socio-culturales, que sin embargo nunca terminarán por desaparecer como la religiosidad, el espiritualismo, la noción de cuerpo social, la propiedad comunal y la desigualdad como marca de origen de las castas y estamentos.

Junto a esa contradicción fundamental entonces, me gustaría destacar también la constitución de la contradicción que se genera a partir del proceso de privatización de lo común, comenzando por la tierra en tanto medio de producción, y del trabajo en tanto creador de valor que se traduce en la mercantilización ininterrumpida y creciente de las múltiples dimensiones de la vida. Si en el feudalismo y en las culturas extra-europeas previas a su colonización el carácter de lo común ocupaba un lugar de relativa alta importancia tanto en la producción como en los valores simbólicos, la lógica del capital fue cercenando crecientemente esta premisa, por cuanto su propia constitución se asienta en la apropiación privada e individual de los medios de vida, su legitimación normativo-jurídica, su justificación ideológica y cultural y su rubricación política en tanto proceso de construcción de hegemonía.

Así, de la apropiación privada de la producción se pasa gradualmente a la constitución de la propiedad privada como un valor esencial y cada vez más excluyente en el modo de vida moderno-capitalista, cubriendo gradualmente todos los aspectos de la existencia. Y profundizados actualmente en la creciente y persistente tendencia neoliberal, y en la profunda crisis de las diversas corrientes ideológicas y políticas críticas del capitalismo.

Esta mercantilización y privatización de lo común (justificada y aceptada mayoritariamente) se entrecruza entonces con la contradicción fundamental, penetrando así la esencialidad de la modernidad capitalista. Pero se superpone además con otra serie de contradicciones que persisten, surgen y/o se multiplican, pudiendo constituirse en ciertos casos y por momentos, en antagonismos más sobresalientes que aquel definido entre el capital y el trabajo. Contradicciones y antagonismos de género, étnicos, político-ideológicos, culturales-identitarias, entre la sociedad y la naturaleza, entre el capital y las condiciones de producción, entre los principios de liberalismo económico y aquellos del liberalismo políticos, entre el sujeto como individuo y el sujeto como miembro de un cuerpo social, entre tener o no tener trabajo, entre lo común y lo privado como característica de los bienes materiales y simbólicos, entre las diversas formas de valorar la vida y la existencia, etc. Es sobre esta diversidad de contradicciones que se monta la emergencia de una multiplicidad de situaciones de conflicto y de sujetos sociales (más o menos colectivos) en las últimas décadas, los cuales mayoritariamente no se identifican, ni con, ni como clase obrera (más allá de estar integrados en muchos casos por trabajadores de diversa índole –aunque no solo por trabajadores–). Esta complejidad y de alguna manera paradójica, no está siendo mayoritariamente abordada, dado que los marcos teóricos predominantes (vistas en capítulos anteriores) fueron elaborados o bien atendiendo a juicios –y pre-juicios-ideológicos, como los derivadas del individualismo metodológico, o bien apuntando a objetivos políticos muy concretos en base a situaciones de hace más de 150 años, como los derivados del marxismo. La propuesta será atender ahora a las contradicciones más importantes que vienen jugando en la actualidad roles y papeles importantes a la hora de definir la conflictividad. El listado sería bastante más largo y puede cambiar a lo largo del tiempo y el espacio, razón por la cual me concentraré en aquellas contradicciones que pueden explicar la mayor parte de los casos contemporáneos. No está de más repetir que casi nunca se pone en juego una sola contradicción, sino varias, aunque siempre alguna ocupa un lugar fundamental.

A este respecto, vale ahora detenerse un momento en la diferenciación del marxismo clásico entre contradicciones antagónicas y no antagónicas, conceptos surgidos o trabajados y popularizados desde las vertientes más or-

gánicas del marxismo partidario en su momento de apogeo en la primera mitad del siglo XX. Los tradicionales manuales de filosofía y sociología marxistas (Ludin y Rosental, 1946; Kostantinov, 1959) nos ilustran claramente sobre la cuestión. Así, *“Las contradicciones antagónicas en la sociedad tienen por base los intereses inconciliables de fuerzas, clases o grupos enemigos. Las contradicciones de ese género sólo se eliminan por lo general por la violencia, vale decir, por una lucha de clases revolucionaria y la victoria de una clase sobre la otra, o bien, por guerras, etc.”* Por el contrario, para *“el caso de las contradicciones no antagónicas, ya no se trata de clases enemigas con intereses diametralmente opuestos, y estas contradicciones tienen que ver con cuestiones particulares corrientes y no con cuestiones fundamentales. El rasgo distintivo de las contradicciones no antagónicas es que, a diferencia de las precedentes, no se transforman necesariamente en una oposición hostil y que la lucha entre ellas no desemboca en un conflicto”* (Ludin y Rosental, 1959:88-89). La contradicción entre la burguesía y el proletariado es el claro ejemplo de la primera, y entre la clase obrera y el campesinado de la segunda, según esta lectura tan reducida. Marx nos decía que *“el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase a clase, lucha que llevada a su más alta expresión, es una revolución total”*. (Marx, 1970:121). Lenin y Stalin también hicieron algún aporte a esta cuestión, manteniéndose en la línea recién descrita. El primero nos refería una versión matizada en su redacción, pero claramente equivalente en su significado al decirnos que *“bajo el socialismo [definitivamente instaurado] los antagonismos [es decir, las luchas irreconciliables] desaparecerán, pero las contradicciones [es decir, las luchas que pueden ser resueltas de una manera no violenta, por ejemplo, las luchas entre la naturaleza y la sociedad, entre las relaciones y fuerzas productivas, entre la ciudad y el campo, etc.] seguirán produciéndose”* (citado en Pierre, 2013). Por su parte Stalin, en esta misma línea de diferenciar contradicciones en el sentido restringido de los objetivos del partido y lo que se definía como revolución, identificaba (aunque sin usar los calificativos de antagónico y no antagónico) *“dos clases de contradicciones presentes en el socialismo. Las primeras se presentan, por ejemplo, entre la alianza obrero-campesina y los kulaks; este tipo de contradicción, en la medida en que una de las dos fuerzas opuestas no sea liquidada por la otra, se agudiza y aumenta. Las segundas son las que se observan entre la clase obrera y los campesinos trabajadores (en el seno de la alianza); esta contradicción se amortigua y resuelve en pos del progreso si se dan determinadas condiciones, más para resolverla no se necesita, por regla general, el empleo de la violencia”* (op. cit.).

De ninguna manera se trata de realizar una exégesis del marxismo y su voces autorizadas para trabajar desde las verdades reveladas, práctica tan valorada por buena parte de sus seguidores “regulares”; sino de, una vez dada a conocer esta mirada un tanto estrecha en relación a alguna diferenciación sobre

las contradicciones, plantarme en un lugar diferente, que termine siendo más fructífero a la hora de trazar lineamientos claves para entender a la conflictividad desde una perspectiva dialéctica, que finalmente pueda dar cuenta de toda su complejidad. De esta forma, la diferenciación entre contradicción antagónica y no antagónica (se haga o no explícita la cualificación en términos sintácticos) solo es útil en tanto y en cuanto se intente repetir aquel esquema simplificado de las antinomias. Queda claro que esa diferenciación está pura y exclusivamente en función de los objetivos de lo que se entendía por revolución socialista en el sentido estricto de lucha de clases en sentido economicista, leída exclusivamente desde el costado de la producción y entendida en consecuencia, en tanto disputa en el plano económico-político de forma casi excluyente. Todas las contradicciones que podían existir, o que fueran relevantes, quedaban circunscriptas al desarrollo de las clases que se identificaban como antagónicas, burguesía y proletariado o a subvariantes de estas. El concepto antagonismo está usado de manera única en relación a si la contradicción se resolvía dentro del plano de las políticas socialistas o si por el contrario implicaba la liquidación de unos a favor de los otros en tanto clivaje capitalismo/socialismo. Ninguna otra contradicción entraba en consideración por cuanto, desde el plano materialista estrecho de estas miradas, toda otra diferencia resultaba irrelevante para los objetivos trazados. El error de esta perspectiva está a la vista a la luz del fracaso del llamado socialismo real y su rápido reemplazo en casi todo el globo, por las prácticas capitalistas tan denostadas.

A los fines de este trabajo y dado que mi objetivo no es la reconstrucción de aquel "socialismo", la cuestión de la diferenciación entre contradicciones antagónicas y no antagónicas no es relevante. Sí el hecho, claro está, de admitir diferentes y variadas formas de contradicción, de cada una de las cuales emergen situaciones y sujetos antagónicos; y que son antagónicos en tanto partícipes de esa contradicción y no en tanto traslación a una meta-definición superior. Cada uno de los antagonismos presentes en cada una de las contradicciones se explica en referencia a esa construcción dialéctica, lo cual de ninguna manera implica la traducción automática a dos bandos antagonistas generales. Que existan una multiplicidad de contradicciones, pero una fundamental de la sociedad capitalista vista en un nivel de alta abstracción, de ninguna manera implica necesariamente la subsunción de las primeras a la segunda. Cada una se comporta en términos de una autonomía relativa, más autónoma cuanto más concretos estamos en el nivel de abstracción. A medida que podemos ir ascendiendo, la multiplicidad de contradicciones puede aparecer más difusa, quedando al descubierto aquellas más potentes en cada momento histórico, junto a la contradicción fundamental. Por ejemplo, en los años '50 en los Estados Unidos de Norteamérica, y muy

especialmente en los estados del sur, además de la clásica contradicción capital-trabajo, aquella otra absolutamente relevante a la hora de movilizar enormes fuerzas colectivas fue sin lugar a dudas la contradicción étnica entre el black power y la sociedad blanca. Entre fines del siglo XX y principios del XXI, la contradicción étnica y campesina asumió una fuerza notable tanto en los procesos sociopolíticos ecuatorianos como bolivianos. En la Argentina post-dictadura, la contradicción por las libertades individuales (derechos humanos) ocupó un lugar de destaque. Y en el presente, la contradicción de sexos-géneros ha tomado la primera plana, incluso por encima –en términos de las fuerzas movilizadas– de la contradicción fundamental capital-trabajo, la cual sigue moldeando las formas fundamentales de las relaciones sociales, aunque aparezca desdibujada a la hora de contar con sujetos en su lucha.

Pasemos entonces a delinear con algún detenimiento las más importantes contradicciones en términos de su presencia en las sociedades contemporáneas, lo cual de ninguna manera implica agotar aquí el abanico existente.

Contradicción capital-trabajo

Considerar a la contradicción capital-trabajo cómo aquella fundamental en el mundo en donde predominan las relaciones sociales de tipo capitalista (que impregnan tanto las relaciones económicas, políticas, culturales como subjetivas) no implica considerar que todo proceso de conflictividad responde antes que nada a esta contradicción, ni mucho menos que sea la única contradicción que valga la pena tener en cuenta. Sino que por el contrario, implica asumir, como se desarrolló más arriba, que constituye el rasgo fundamental a la hora de definir al capitalismo. La contradicción capital-trabajo es intrínseca al capitalismo y por lo tanto nace y morirá con él. Y claramente es la única contradicción, de cierto nivel de importancia en términos de su presencia, que asume esta característica. Toda otra contradicción no dependerá de una manera directa del capitalismo para su existencia (lo cual no implica no asumir aristas particulares y diferenciales en el marco del capitalismo). Entonces, como tal, siempre que estemos en presencia de una sociedad con relaciones predominantes de tipo capitalista, la contradicción capital-trabajo estará presente, más allá de cuál será la forma en que aparezca y se visibilice. Sin lugar a dudas que en la clásica relación burguesía-proletariado, en una fábrica por ejemplo, la contradicción capital-trabajo saltará a la vista de forma indudable. Pero en conflictos barriales podría aparecer mediada y sobredeterminada por condiciones familiares, religiosas, culturales, étnicas, de poder y liderazgo subjetivo político, etc. O en un espectáculo artístico o deportivo en donde estará tan mediada por otras tantas peculiaridades y con-

tradiciones, que la mayoría de las veces será difícil distinguirla. O como por ejemplo en el actual negocio del fútbol, sobredeterminada y hasta oculta por la “pasión del hincha”; o en el cine, particularmente aquel de Hollywood; o en los espectáculos televisivos, particularmente de las grandes cadenas, etc.

Ahora, sin lugar a dudas que hay una relación muy estrecha entre lucha de clases y contradicción capital-trabajo. Por cuanto las clases en la sociedad capitalista se definen básicamente por su posición en las relaciones de producción, la lucha de clases remite entonces necesariamente a esta contradicción fundamental. Pero si bien la lucha de clases se expresa preferentemente a través de la contradicción fundamental, de ninguna manera se agota aquí, y mucho menos el diverso concierto de las conflictividades.

Como vengo diciendo, otras contradicciones, fuentes en sí mismas de conflictividades, no necesariamente se fundamentan en el proceso nodal de lucha de clases del capitalismo aunque de ninguna manera son autónomas. Dado que se expresan en la era del capitalismo, no pueden desentenderse nunca de manera total. La conflictividad en el capitalismo, no se reduce entonces a la lucha de clases, ni a la contradicción capital-trabajo, aunque ésta siempre atravesará, en diverso grado, las distintas conflictividades.

Por todo esto, es que el análisis elaborado por el marxismo clásico que se centra fundamentalmente, sino exclusivamente, en los diversos aspectos involucrados en la contradicción capital-trabajo, nos remite siempre a los aspectos materiales de la conflictividad en el mundo de la producción. Y acá se centrará su importancia, definiendo también su límite en el alcance. Será entonces un análisis claramente necesario, pero de ninguna manera suficiente para entender toda la complejidad de la conflictividad. Reducir la conflictividad de la sociedad capitalista a los antagonismos y emergentes, consecuencia de la contradicción capital-trabajo conlleva un alto riesgo de ennegrecer y estrechar la mirada, a pesar de la luz que significa el destacar esta contradicción, la cual jamás puede dejarse de lado.

Veamos ahora el planteo en su sentido más clásico, para rescatar de él aquello que no puede dejarse de lado en pos de integrarlo dialécticamente luego a otras contradicciones, que irán completando los casilleros también necesarios para entender las conflictividades en la sociedad moderna.

El clásico “Diccionario de economía política” (de Borísov, Zhamin y Makárova) define a la contradicción fundamental del capitalismo como aquella que se da “entre el carácter social de la producción y la forma capitalista privada de apropiarse el producto del trabajo”. Así es como se expresa el enfrentamiento solapado “entre el trabajo asalariado y el capital, entre las fuerzas productivas en desarrollo y las relaciones de producción capitalistas que las encadenan”. Esto conlleva necesariamente el proceso en el cual a medida que las fuerzas

productivas crecen y se desarrollan a partir del maquinismo y la concentración de la producción, *“la división social del trabajo progresa, lo cual lleva a que se amplíen y se intensifiquen los nexos económicos entre las diversas empresas y ramas de la economía”* por cuanto en la elaboración de cada clase de mercancía *“participan, directa o indirectamente, empresas de diferentes ramas de la producción, centenares de miles y millones de obreros, agrupados en las empresas capitalistas”*. A pesar de la socialización creciente del proceso de producción y de trabajo, los trabajadores, quienes realmente aportan valor a partir de su fuerza de trabajo, no serán quienes se apropien de los resultados, quedándose con ellos los capitalistas a través de las ganancias, las cuales solo estarán en función de los beneficios privados y no en interés de toda la sociedad. A partir de este panorama negativo es que el discurso marxista ortodoxo elaboraba su fórmula de salvación. Así, el diccionario continúa afirmando que *“el capitalismo no sólo engendra la contradicción básica que le es inherente, sino que además crea las condiciones objetivas y subjetivas para resolverla (por cuanto) La parte fundamental de la clase obrera se halla concentrada en las grandes empresas y en los centros industriales, hecho que facilita su unión, cohesión y organización”*. Es entonces que a través de la lucha revolucionaria contra los capitalistas, *“la clase obrera, al frente de todos los trabajadores, liquida la contradicción fundamental del capitalismo eliminando el régimen capitalista y sustituyéndole por un régimen social más progresivo: el socialismo, el comunismo”*.

El esquematismo maniqueo extremo de este discurso sigue constituyendo toda una paradoja, por cuanto se basa en supuestos claves y claramente valederos, referidos a la particularidad de la contradicción capital-trabajo, pero que en base a un dogmatismo pedestremente materialista, lo termina transformando casi en una caricatura de la realidad. Será entonces aquel nodo sustancial el que se deberá rescatar, haciendo caso omiso de todos los aditamentos doctrinarios a los cuales el marxismo vulgar dio lugar. Tarea nada fácil por cierto, en relación a un problema hasta hace unas décadas tratado ampliamente en las ciencias sociales y en forma casi exclusiva (pero desde esta interpretación casi monolítica, y poco dialéctica por cierto), para en el contexto actual ser casi olvidado en pos de otros emergentes que remiten a contradicciones múltiples, pero desconociendo y hasta negando la contradicción fundamental.

Mao, en su clásico trabajo *“Sobre la contradicción”* lo planteaba desde su centralidad, rescatando los planteos originales de Marx y Engels al respecto. Así decía que al aplicar la *“ley”* descubierta por los dos primeros y referida a la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, se podía constatar fácilmente que la contradicción fundamental estaba dada entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad.

“Esta contradicción se manifiesta en la contradicción entre el carácter organizado de la producción en las empresas individuales y el carácter anárquico de la producción en la sociedad en su conjunto. En términos de relaciones de clase, se manifiesta en la contradicción entre la burguesía y el proletariado”. La contradicción capital-trabajo planteado en su sentido originario, tiene claramente un enfoque centrado en las relaciones económicas y de aquí se traslada a lo político, por cuanto el capitalismo es entendido como la más alta concreción de la dominación y explotación vía las relaciones económicas y productivas. Este es un aspecto clave para entender el presente, que ni debe ser desdeñado, pero ni mucho menos, entronizado como única o fundamental explicación. Pero sigamos un poco más en esta línea para profundizar esta contradicción.

El eje primordial radica en el hecho de que a pesar que el proceso de producción y de trabajo se socializan en grado creciente, tanto la producción como sus resultados no pertenecen a quienes en realidad son los sujetos fundamentales de la creación de valor, es decir a los trabajadores, sino a la burguesía o los capitalistas, quienes partiendo de condiciones diferenciadas logran montar los medios de producción indispensables y desde aquí obtener ganancias de manera unilateral. Es decir que de la socialización se llega al beneficio personal y de clase de solo un segmento de la sociedad. Claramente la producción no se hace en beneficio primordial de la sociedad, sino de una clase, situación que se oculta bajo la satisfacción relativa de necesidades globales, que se logra a partir de la inserción en el mercado de consumo de los bienes producidos. La relativa organización del trabajo en las empresas, entra entonces en contradicción con la no planificación de la economía capitalista tomada en su conjunto, que produce en relación a tasas de ganancia (indirectamente asentadas en necesidades sociales) y no desde el objetivo de satisfacer las necesidades reales de la población, sino haciendo uso de estas necesidades. La producción se amplía hasta un volumen enorme, intensificando la explotación del trabajo, movidos los capitalistas por su “lógico” afán de lucro en una sociedad que se mueve en base al éxito material. De esta manera, según la lógica capitalista, es tan importante producir alimentos esenciales, como distracciones superfluas e irrelevantes, o armas personales o de destrucción masiva. Todas son mercancías y todas son factibles de dar ganancias. La fuerza de trabajo recibe una retribución en función de su sustento básico y su importancia logística (no es lo mismo un trabajador llano que un capataz o jefe), pero siempre en una relación infinitamente inferior a la tasa de ganancia del capitalista.

Ahora bien, sin los capitalistas, los trabajadores no podrían obtener ningún sustento por cuanto no cuentan para sí mismos con medios de producción a su alcance (gracias a los resultados de la llamada acumulación

originaria). Y al mismo tiempo, sin la fuerza de trabajo, el capitalista no puede realizar su valor para obtener su tasa de ganancia, ni para el momento de la producción ni para el consecuente e indispensable momento del consumo. Aquí radica entonces, en esta necesidad mutua, la contradicción fundamental del capitalismo que nunca podrá resolverse dentro de sus parámetros, por cuanto esta contradicción es su propia definición. El trabajo no podría existir sin el proceso de explotación, pero al mismo tiempo no puede admitir esta explotación y lucha o puede luchar contra ella. Y el capital no puede vivir sin el trabajo que explota, pero al mismo tiempo este trabajo le insume un gasto del cual quisiera siempre desentenderse. Además, debemos considerar que la demanda solvente de la masa fundamental de la población se halla limitada por ese bajo valor de la fuerza de trabajo y, en las condiciones generales en las que se genera siempre una desocupación forzosa (salvo la particular coyuntura histórica del estado de bienestar en guerra con el socialismo soviético), dicha demanda a menudo resulta más baja que su valor. El retraso en que se encuentra el consumo de las masas populares respecto al crecimiento de la producción hace que periódicamente surjan crisis económicas de superproducción por un lado, y desabastecimiento e incluso hambre por otro, por cuanto la producción está en función de las ganancias y no de las necesidades.

Estamos hablando de la explotación capitalista del trabajo, del hecho de que la producción capitalista no es sólo producción de mercancías sino también explotación capitalista del trabajo (generadora de alienación). La tasa de explotación es una categoría tanto sociológica como económica y expresa claramente el poder social y político del capital por sobre el trabajo. Esto lleva inevitablemente a la lucha de clases y a las crisis económicas recurrentes, constituyendo el núcleo de la tendencia inherente del capitalismo hacia las crisis de realización, crisis que reciben también el nombre de “sobreproducción de capital”. En la medida que crezca la presión ejercida por el capital sobre el trabajo, la tasa de explotación aumenta, aumentando a su vez el riesgo de una crisis de realización, lo cual hace necesario ampliar las estrategias para sostener las tasas de plusvalía a través de por ejemplo la ampliación del crédito, la innovación constante del producto, una mayor planificación estratégica del mercado y una creciente competencia. Este enfoque tradicional de la crisis económica se concentra en las contradicciones inherentes a la valorización del capital, es decir al valor de cambio (en estos mismos términos, podremos ver más adelante la posibilidad de enfocar las crisis desde las contradicciones generados por el valor de uso).

El capital aumenta cambiándose por fuerza de trabajo, engendrando el trabajo asalariado. Y la fuerza de trabajo del obrero asalariado al cambiarse

por capital lo acrecienta, fortaleciendo, paradójicamente, la potencia de la cual es esclava. El aumento del capital implica, en mayor o menor medida, aumento del proletariado, es decir, de la clase obrera. La economía liberal e individualista afirma entonces que *“el interés del capitalista y del obrero es, por consiguiente, el mismo. En efecto, el obrero perece si el capital no le da empleo. El capital perece si no explota la fuerza de trabajo, y, para explotarla, tiene que comprarla”* (Marx, 2016:85). Cuanto más velozmente crece el capital destinado a la producción, el capital productivo, y, por consiguiente, cuanto más próspera es la industria, cuanto más se enriquece la burguesía, cuanto mejor marchan los negocios, más obreros necesita el capitalista y más caro se vendería el obrero. Hasta aquí Marx en sus planteos de hace más de 150 años, pero al día de hoy ya podemos agregar, que para nada ocurre siempre así por cuanto, por más que el marxismo clásico no lo indique, en esta relación intervienen una multiplicidad de factores por fuera de la relación económico-productiva que median, matizan, trasforman y cambian esta ecuación teórica; y que por cierto alargan la vida del capitalismo, minimizando los efectos negativos de sus contradicciones inherentes que lo socavan.

Volviendo a Marx y a la claridad de muchos de sus planteos vemos también que el crecimiento del capital productivo *“significa el crecimiento del poder del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo”*, es decir, *“el aumento de la dominación de la burguesía sobre la clase obrera. Cuando el trabajo asalariado produce la riqueza extraña que le domina, la potencia enemiga suya, el capital, refluyen a él, emanados de éste, medios de trabajo, es decir, medios de vida, a condición de que se convierta de nuevo en parte integrante del capital, en palanca que le haga crecer de nuevo con ritmo acelerado”*. Por esta razón, *“Decir que los intereses del capital y los intereses de los obreros son los mismos, equivale simplemente a decir que el capital y el trabajo asalariado son dos aspectos de una misma relación. El uno se halla condicionado por el otro, como el usurero por el derrochador, y viceversa. Mientras el obrero asalariado es obrero asalariado, su suerte depende del capital. He ahí la tan cacareada comunidad de intereses entre el obrero y el capitalista”* (Marx, 2016:86). Por más que mejore la situación del obrero, que su fuerza de trabajo sea mejor remunerada y que incluso el pleno empleo sea una política de las clases dominantes, no se suprime *“el antagonismo entre sus intereses y los intereses del burgués, los intereses del capitalista. Ganancia y salario seguirán hallándose, exactamente lo mismo que antes, en razón inversa”* (Marx, 2016:92).

Es este antagonismo de clase intrínseco a la relación entre burguesía y proletariado, el que emerge y se corresponde con la contradicción fundamental capital-trabajo. Y esta contradicción y su antagonismo complementario, poseen un carácter estructural y estructurante de la relación capitalista de la sociedad. En donde exista alguna clase o variante de relación capitalista,

existirá esta contradicción y por consiguiente este antagonismo. De aquí que la conflictividad derivada estará siempre presente, ya sea en forma palpable y visibilizada o bien de manera latente, dormida o aletargada por múltiples circunstancias sociopolíticas, culturales e ideológicas.

Pero como vengo diciendo, por más central y necesaria que sea el tener bien clara esta contradicción, de ninguna manera es suficiente, pues ni por asomo se explica toda conflictividad a partir de ella, ni nunca o casi nunca se presenta en solitario, sino dialécticamente complementada y sobredeterminada por otra multiplicidad de contradicciones.

Contradicción étnica y nacional (inter e intra-nación)

Quizás sea una de las contradicciones más antiguas de la humanidad, junto a la clase y la de género. En todas ellas, no estará de más repetirlo, operan siempre tanto los mecanismos de coerción pero también, y en una cuota claramente determinante, aquellos guiados por el consenso. Este último es clave, especialmente en la sociedad moderna en la cual de manera gradual pero creciente, la fuerza de la ley normada va reemplazando a la fuerza de la espada. Ahora bien, el reconocer y destacar esta contradicción resulta un punto clave, por cuanto es muy habitual en todos los movimientos teóricos de izquierda identificar a la discriminación étnica como propia o nacida junto al capitalismo. La solución burda a este falso principio es obviamente la superación del capitalismo. Pero sin embargo, y dato no tomado en cuenta, en los países en los que se instaló alguna clase del llamado "socialismo" esta contradicción y toda la conflictividad asociada nunca dejó de manifestarse, a pesar de que no se la haya considerado como tal. Al caerse el muro de Berlín y eclosionar los Estados del llamado "Socialismo real" los conflictos inter-étnicos e intranacionales tanto en la ex Unión Soviética como en otros países del este, especialmente la ex Yugoslavia fueron más que evidentes, terminando en este último caso en un larga y sangrienta guerra para dar como resultado la partición de un país en 7 repúblicas actuales. Para el caso de América Latina y en el marco de la revolución nicaragüense, el conflicto con los Misquitos en el este del país también fue una espina en el de por sí trunco proceso revolucionario, debido a la incompatibilidad de lecturas culturales entre el Sandinismo y el pueblo misquito, más allá de la propuesta de cambio del nuevo Estado nicaragüense y de la utilización de estas diferencias por parte de la "Contra". Los conflictos étnicos en el proceso de transformación boliviano del Buen Vivir vía el MAS, también fueron característicos, tanto en la región de Santa Cruz como en el caso del conflicto generado en el TIPNIS entre el Estado Boliviano, al mando del luego derrocado Evo Morales y los

pueblos indígenas del Oriente, Chaco y Amazonía. O, y solo como último ejemplo, el histórico conflicto y reclamo por el territorio perdido del pueblo Mapuche en el sur del continente latinoamericano, tanto del lado chileno como del lado argentino. Obviamente todos estos conflictos, y todo conflicto étnico e inter e intranacional están atravesados todo el tiempo por conflictos de clase, en dimensiones variables a cada caso. Pero esto de ninguna manera quita cierta autonomía relativa respecto a cada uno, que se manifestará en mayor o menor medida de acuerdo al proceso histórico en cuestión. Muchas veces no es fácil delimitar un conflicto étnico, es decir dos o más antagonistas cuyo punto principal de disputa sea un componente étnico. Pero lo posible si es identificar una contradicción étnica que subyace. Muchas veces se expresa directamente en conflicto, con antagonistas identificados como tal en base a esa contradicción étnica. Pero muchas otras veces, esa contradicción étnica que subyace se entremezcla con otras y emerge en tanto conflicto de clase, político o cultural entre grupos, cada uno de los cuales porta alguna identificación común en torno a lengua, origen nacional, religión o raza.

Es entonces que dentro de los conflictos étnicos, aquellos generados entre un gobierno y un grupo de oposición que exige la autonomía o la secesión para una etnia y/o pueblo, una determinada porción de territorio constituye una de sus principales aristas. En las últimas décadas y para todo el mundo, este tipo de conflictos que han asumido un carácter violento en términos de enfrentamiento armado, se calcula, según diversas fuentes, que viene costando entre 1 y 2 millones de muertes al año. El complejo caso palestino-israelí es un contundente ejemplo, con toda la complejidad de sobredeterminaciones que lo caracteriza.

En términos teóricos, este tipo de contradicción y conflictividad asociada viene teniendo el problema de, o bien no ser reconocido y subsumido ante ribetes básicamente económicos, o bien es considerado de manera aislada generándose toda una importante bibliografía específica y autónoma referida a esta nueva "especialidad". Las teorías que hacen centro en la conflictividad generada en torno al antagonismo de clases en función de su posición en el sistema productivo, los problemas étnicos pasan a ser considerados de importancia lateral (Stavenhagen, 1986). Pero por sobre todo, suelen ser entendidos como una simple expresión de los conflictos económicos y de clase, asociando ligeramente los sectores étnicos antagonistas a clases en disputa (cfr. por ejemplo, Cox, 1987; Harnecker, 1969; Lebowitz, 2005; Womack, 2007). La masiva "Teoría de la Modernización" de los años '50 y '60, o su reverso latinoamericano la "Teoría de la Dependencia" tampoco consideraron la contradicción étnica, o peor aún, la primera directamente la calificó como un obstáculo al desarrollo (cfr. Rostow, 1960; Germani, 1969; Marini, 1969; Dos Santos, 1967).

Llegados a este punto parece útil reparar en alguna definición de grupo étnico. Sencillamente podemos señalar a un grupo étnico como una colectividad que se identifica a sí mismo y que es identificada por los demás conforme a coincidencias y características en común en torno a lenguaje, religión, raza o tribu. Pero lo que destaca, será el compartir una identificación común en base a los criterios mencionados por parte de todos los miembros de esta colectividad (Stavenaghen, 1991; Riggs, 1985).

Podemos nombrar tipos de conflictos étnicos, todas expresiones de la misma contradicción fundante de base. Conflictos entre grupos étnicos dentro de un Estado que se autoidentifica como multiétnico o multinacional (el antes nombrado caso boliviano). Conflictos entre grupos étnicos dentro de un Estado que no reconoce formalmente su propia composición multiétnica (Israel, Francia, Turquía, etc.). Conflictos a partir de minorías que se identifican con su etnia en un Estado vecino (Chicanos en USA, por ejemplo). Conflictos a partir de múltiples grupos étnicos en un Estado en que ninguno de ellos goza de una posición dominante particular (ejemplos múltiples en el continente africano tales como Somalia, Sudán del Sur, Burundi, República Centroafricana, República Democrática del Congo, Malí, y Nigeria). Pueblos indígenas u originarios, en general constituyendo minorías, dado el proceso histórico de su conquista e incorporación a las nuevos Estado-Nación, lo que genera una reivindicación por tierra y cultura (múltiples conflictos en toda América, Australia, Etc.).

Está claro que buena parte de los conflictos asentados en contradicciones étnicas o nacionales, se generan a partir de la instalación de algún modelo homogeneizante de Estado y organización político-cultural que tiende a la integración más o menos forzosa de todos los habitantes. Esto se manifiesta en ideología oficiales, políticas oficiales de gobierno, actitudes y valores socioculturales del grupo dominante, y que entran en contradicción con la identidad étnica, social y cultural de los grupos subordinados. Es aquí importante resaltar que los conflictos de clase (contradicción capital-trabajo si se trata de una sociedad moderna capitalista) no estarán ausentes, pero en la mayoría de los casos se producirán al interior de cada grupo étnico, lo cual obviamente repercutirá y atravesará la rivalidad étnica. Pero esto es muy diferente a confundir sencillamente la contradicción y conflictividad basada en criterios étnicos con un conflicto de clase o como una simple manifestación complementaria de la contradicción capital-trabajo.

La contradicción de sexos y géneros

Claramente ésta es otra contradicción que precede largamente al capitalismo, con lo cual aquellas interpretaciones que al igual que la anterior la ligan

de manera determinante a este modo de producción, lejos se quedan de poder entenderla. Contradicción que dará fundamentalmente origen al feminismo por cuanto, como la mayoría de las contradicciones, estará asociada a procesos de opresión y discriminación. Es así que surgirán las reivindicaciones de las mujeres en contra del desplazamiento, cambiante y diferencial, que sufren de larga data así como las discusiones y reflexiones respecto a la igualdad de los sexos, a la cual se agrega muy recientemente la discusión sobre el “género”.

Los orígenes de los planteos feministas, se inscriben en “la larga lucha por la igualdad sexual” (de Miguel, 1993) surgiendo casi siempre con más fuerza en aquellos momentos históricos que fungieron como avances hacia posiciones liberadoras. Hasta el siglo XX que irrumpe con fuerza, todas las movidas previas serán más bien temporales y acotadas, no pudiendo vencer la fuerza instalada de la primacía del varón. Ya en el pensamiento griego, en aquel giro antropológico que se produce con la llamada ilustración sofista, aparece la cuestión de la igualdad entre los sexos (Valcarcél, 1986). El Renacimiento europea nos traerá otra muestra de discusión respecto a la inferioridad de las mujeres de la mano de Christine de Pisan y su obra *“La ciudad de las mujeres”*. La Reforma protestante posterior abrirá en algunos de sus flancos una puerta, como en la avanzada de los Cuáqueros en el siglo XVII inglés, que desafiaban la fuerte discriminación de la iglesia oficial y proponían la participación de la mujer casi en igualdad de condiciones que los varones en todas las tareas religiosas. Pero la Ilustración y la Revolución Francesa serán el primer gran momento de eclosión, aunque como dijimos, todavía acotado. Poulain de la Barre, filósofo cartesiano, escribirá en 1673 el disruptivo, para la época, texto titulado *“Sobre la igualdad de los sexos”*. La reflexión sobre la igualdad reemplaza aquí a la “guerra entre los sexos” (Fraisie, 1991:194). Las premisas de la Ilustración serán claves fundamentales para avanzar sobre estos principios. Si todos los humanos nacen libres e iguales y por lo tanto con los mismos derechos, la igualdad entre los sexos solo será un corolario de la tesis primera. De aquí el escrito de Condorcet de 1790 *“Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía”*. La marcha de las mujeres parisinas hacia Versalles, tres meses después de la toma de la Bastilla, y la fundación de clubes de mujeres ejemplifican este clima de reivindicación feminista en plena revolución. Pero no durará mucho, los clubes fueron cerrados en 1793, y en 1794 se prohíbe la participación de las mujeres en la actividad política, para finalmente con el nuevo código civil napoleónico quedar esto congelado hasta el siglo XX.

Pero será en el siglo XIX cuando comienzan a emerger los grandes movimientos sociales emancipatorios, que el feminismo ocupará también su lugar a partir de un carácter más universal y con identidad autónoma,

tanto teórica y organizativa. La revolución industrial y el capitalismo traerán nuevos problemas a la división de sexos, sumándole a la ausencia de derechos civiles y políticas, las penurias de la condición de proletaria. Es así que surge el llamado movimiento sufragista, en tanto reivindicación del derecho al sufragio como punto de inicio para la igualdad en todos los terrenos, apelando a la auténtica universalización de los valores democráticos y liberales. Se trataba de un movimiento interclasista y en EEUU estuvo muy relacionado con el abolicionismo. La Declaración de Seneca Falls, redactada en Nueva York en 1848 es considerado uno de los textos fundacionales del sufragismo (Gamero, 1975). Como superación del liberalismo en tanto demandas y universo utópico, surge una variante feminista dentro de los movimientos socialistas del siglo XIX. El socialismo utópico fue uno de los primeros en incorporar las reivindicaciones feministas. Fourier reconocía la necesidad de independencia económica de las mujeres (Fourier, 1974). La transformación de la institución familiar fue otra de las preocupaciones del socialismo utópico. Dentro del marxismo, Friedrich Engels le dedicará un renglón particular a analizar el origen de la desigualdad entre los sexos y el lugar secundario que le tocará a la mujer a lo largo de la mayor parte de la historia. Pero el marxismo en general sostuvo que la emancipación de la mujer era imposible dentro del capitalismo, marcando así una importante distancia con el sufragismo, para al mismo tiempo, y por esta misma razón, no ser la reivindicación feminista un objetivo primario, sino un corolario de la transformación socialista de la sociedad (Kollontai, 1979). Dentro del anarquismo decimonónico también se desarrolló un sector femenino que reclamaba por sus derechos y por la terminación de la opresión sexista. La tesis fundamental fue que las mujeres solo se liberarían gracias a su propia fuerza y esfuerzo individual.

Pero será sin dudas en el siglo XX y más precisamente en los años '60, cuando el feminismo tomará un fuerte impulso y se plantará teórica y organizativamente sobre bases más sólidas y con reflexiones más profundas sobre su situación. A este respecto la obra de Simone de Beauvoir no puede soslayarse. En los dos tomos de "El segundo sexo" (1949), emprende un desarrollo de la teoría feminista en tanto transformación revolucionaria de la propia comprensión de la realidad, por cuanto deberá ahondar en la discriminación existente a pesar de la ya conquistada igualdad legal. La norteamericana Betty Friedan y su obra "La mística de la feminidad" (1963) revitalizará y reforzará el análisis y las reivindicaciones al reflejar la profunda insatisfacción de las mujeres estadounidenses en pleno auge del consumismo. Esta se traducía en variadas situaciones de ansiedad, depresión e incluso alcoholismo, a partir de la persistencia de la condición patriarcal que seguía identificando mujer con madre y esposa.

En esos años, se cuentan especialmente dos tendencias importantes, el feminismo liberal y el radical. El primero se ha caracterizado por definir la situación de las mujeres como de desigualdad, a diferencia del segundo que además la sitúa como de opresión y explotación. De aquí la distancia entre reformas políticas y económicas o transformación social. Al feminismo radical hay que entenderlo mejor en el contexto del clima de agitación política de los años sesenta y la aparición de la llamada Nueva Izquierda.

Así, las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista e imperialista, motivaron la aparición y desarrollo de diversos movimientos sociales radicales como el movimiento antirracista, el estudiantil, el pacifista y, claro está, el feminista. Al no estar interesado ninguno de estos en la política reformista de los grandes partidos, adoptaron más bien un sino contracultural. La idea de "hombre nuevo" y de un futuro distinto que divisaban en lo inmediato, prefiguraban el forjamiento de nuevas formas de vida basadas en una utopía comunitaria; muy lejos de cualquiera de los partidos tradicionales, incluida la izquierda.

Pero a su vez, y avanzando el feminismo radical en su enfrentamiento a toda iniciativa bajo el liderazgo de los varones, se produce la primera gran escisión entre "políticas", mayoritarias en un principio y "feministas", las cuales en el post-68 terminaron liderando el movimiento. Las políticas consideraban al feminismo como un ala más de la izquierda. La opresión de las mujeres deriva del capitalismo o del Sistema, por lo que era inconcebible una separación entre los grupos de liberación, los que debían permanecer conectados y comprometidos bajo un anticapitalismo común. Las "feministas" en cambio, al denunciar la dominación masculina incluso en la izquierda, se manifestaban contra su subordinación y por la autonomía plena de las mujeres y el movimiento feminista. Es así que también se identificaron esferas de la vida privada como centros de la dominación patriarcal. De esta forma, familia y sexualidad también fueron consideradas como situaciones pertinentes para ser observadas en tanto relaciones de poder. De aquí surgió el slogan "lo personal es político".

Esta corriente radical no implicaba ser contraria a la izquierda, pero sí muy crítica con lo que consideraban un recalcitrante sexismo. En este sentido, también se oponían a la consideración de la opresión de la mujer como "uno de los temas" a considerar, cuando en realidad debía ser considerado como "el tema", prefigurando así el separatismo que predomina hoy en día en ciertos círculos.

Al respecto, lo que más me interesa en este desarrollo histórico del feminismo y especialmente denotado en esta escisión generada en los años '60, se refiere a la contradicción o "enemigo principal" encarnado en la doctrina

feminista. *“La lógica de los debates siempre ha sido similar: mientras las más feministas pugnaban por hacer entender a las políticas que la opresión de las mujeres no es solamente una simple consecuencia del Sistema, sino un sistema específico de dominación en que la mujer es definida en términos del varón, las políticas no podían dejar de ver a los varones como víctimas del sistema y de enfatizar el no enfrentamiento con éstos”* (de Miguel, 1993).

Marxismo, psicoanálisis, anticolonialismo y feminismo caracterizaron el acervo teórico de los análisis feministas de aquellos años. En esto hay que rescatar dos obras fundamentales, *“Política sexual”* de Kate Millet y *“La dialéctica de la sexualidad”* de Shulamit Firestone, publicadas ambas en 1970. Patriarcado, género y casta sexual serán las categorías claves. *“El patriarcado se define como un sistema de dominación sexual que se concibe, además, como el sistema básico de dominación sobre el que se levanta el resto de las dominaciones, como la de clase y raza. El género expresa la construcción social de la feminidad y la casta sexual alude a la común experiencia de opresión vivida por todas las mujeres”* (de Miguel, 1993). Clarísimos estos conceptos, por cuanto nodalmente subordinan la contradicción de clase y la contradicción étnica a la contradicción de sexo/género; para lo cual destacan que todas las mujeres son víctimas de alguna forma de dominación. Es que no solo una élite, sino todos los varones recibían, según esta perspectiva, beneficios económicos, sexuales y psicológicos del sistema patriarcal. Se acentuaba a su vez, la dimensión psicológica de la opresión, lo que queda claro en el manifiesto fundacional de las New York Radical Feminist (1969), *“Politics of the Ego”*, donde se afirma: *“Pensamos que el fin de la dominación masculina es obtener satisfacción psicológica para su ego, y que sólo secundariamente esto se manifiesta en las relaciones económicas”* (Echols, 1989).

Este debate se hará cada vez más profundo hasta el presente ampliándose y profundizándose la discusión respecto al género, por cuanto lo que hasta finales del siglo XX aparecía como contradicción de sexos, se transformará radicalmente en contradicción de géneros. A este se lo entiende como las relaciones socio-culturales que definen la manera en que los sexos se expresan en sus formas, su presencia, su apariencia, sus prácticas y creencias en el medio social. Pero es imposible entender género sin identidad de género, por cuanto más allá de las definiciones sociales, cada individuo puede sentirse o definirse en alguno de los géneros existentes, por lo tanto es clave la noción de autopercepción para entender al género y a la identidad de género. Y acá está todavía más interesante y complejo, pues estos géneros no solo pueden no coincidir con la definición sexual biológica, sino que incluso pueden aparecer, como de hecho ocurre, nuevos géneros e identidades que son una combinación diversa de posibilidades (homosexual, bisexual, trans, andrógino, no-binario, non-conforming, berdache, bi-género, a-género, queer, etc.).

Por consiguiente cada uno de estos conceptos definen ciertas características dejando afuera otras, de ahí que la utilización dialéctica de ellos completa la idea y se acerca mucho más a la realidad, por cuanto toda persona tiene una definición de nacimiento, definida por razones biológicas (que puede ser matizada o en algo modificada por intervenciones quirúrgicas) y otra definición (que puede coincidir o no con la primera) articulada en base a inclinaciones sociales y culturales. Es así, que cada persona es una y la otra al mismo tiempo.⁶⁴ No obstante, es sí indispensable tener en cuenta que en cada ámbito o situación en la que se encuentre o interactúe un individuo puede apelar, hacer uso o simplemente estar o presentarse en base al dictamen sexo/género más cercano a una u otra delimitación, y así será considerado en este apartado.

Pero lo importante es distinguir aquí dos cuestiones. Por un lado ¿si la desigualdad/opresión entre sexos y géneros constituye la contradicción fundamental en la modernidad? Y por otro ¿si la contradicción de sexo/género es inherente al capitalismo o más bien lo trasciende? Nodos cruciales para la discusión que estoy dando en este trabajo y que ampliaré en las próximas páginas.

A esta altura de la narración, me parece clave introducimos en los estudios sobre matrilinealidad/patrilinealidad, que constituyeron un núcleo fundamental de discusión en la antropología del siglo XIX en tanto origen de la civilización y la sociedad occidental, y que decayeron ya entrado el siglo XX, manteniéndose igual un interés en ubicar en la contemporaneidad sociedades matrilineales. Es clave, porque nos podrá mostrar otras realidades en donde la relación sexo/genero puede ser otra, y crucial será entonces ubicar estas realidades sociales, ya sea durante o anterior a la modernidad en general y al capitalismo en particular. Además será importante conocer otras situaciones que podrían ser claramente diferentes a las sociedades en donde la mujer ocupa un lugar relegado y conocer así la manifestación y presencia o no de la contradicción que estamos analizando. Conkey y Tringham (1999:300), en un trabajo en donde cruzan arqueología con teoría feminista y apelando a las afirmaciones realizadas por Charlene Spretnak en el documental "Goddess Remembered. Women and Spirtuality" (Doona Read, 1988) nos

64. Ciertas lecturas feministas contemporáneas, ampliamente difundidas y leídas, discuten la diferenciación de sexo/género, tal como las tesis de Judit Butler (2007:55) quién afirma: "*¿Podemos hacer referencia a un sexo "dado" o a un género "dado" sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el "sexo"? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales "hechos"? ¿Tiene el sexo historia? (...) Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada "sexo" esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal*".

decían sobre la matrilinealidad: *“Diría que una cultura matrifocal es aquella en la que la mujer tiene un lugar de honor y respeto, lo que no implica dominio. Los hombres y las mujeres enterraban casi del mismo modo en las culturas de la Europa antigua. Las mujeres tenían algo más de ajuar, pero no encontramos nada similar a lo que será el sistema de jefaturas patriarcales posterior, donde un hombre poseía mujeres y otros hombres, así como caballos y objetos. Es decir, se trataba de una sociedad bastante igualitaria. No es que se gravara la situación de los hombres para favorecer la de las mujeres. Era solo la natural reverencia de los poderes ligados con la Madre Tierra y las mujeres”*. Claramente una sociedad matrifocal/matrilineal (matriarcado) no representa la inversión de la dominación, sino una en donde no existiría la superioridad de un sexo/genero por sobre el otro. Que la mujer en estas sociedades ejerza una posición destacada en la estructura social en tanto tenían un protagonismo, demuestra que la mujer no ha estado sometida ni en todos los continentes ni en todas las épocas. El hecho de la no subordinación de los varones es un elemento discutido, sobre lo que no hay acuerdo y sobre lo que daré algún detalle más abajo. Ahora bien, las culturas y sociedades matriarcales generalmente, aunque no exclusivamente, se las ubica en el pasado de la humanidad, por más que se pueden encontrar vestigios en las sociedades posteriores (Martín-Cano Abreu, 2005). Bagué (1958) afirma que todos los pueblos han pasado por una etapa matriarcal y ve indicios y vestigios en multitud de pueblos que lo confirman. Incluso Lévi-Strauss pareciera darlo a entender cuando escribía que *“... los sociólogos se han dedicado a defender la teoría según la cual todas las sociedades humanas habían pasado de un estadio matrilineal a uno patrilineal”*. Por su parte, Hawkes y Woolley (1977, 225) decían al respecto: *“Ahora bien, se ha dicho ya que sobrevivían huellas de descendencia matrilineal y hasta de matriarcado en las civilizaciones egipcia y cretense...” “De hecho, se siente la tentación de convencerse de que las primeras sociedades neolíticas, en cuanto abarcaron de tiempo y de espacio, otorgaron a la mujer la más alta condición que jamás haya conocido. El modo de vida, sus valores y las aptitudes exigidas se adaptaban idealmente a ella.”* Campbell (1991) nos dice también: *“... la prehistoria era «el mundo de la Diosa», antes de que las invasiones patriarcales, destruyesen y derrocasen el poder femenino en las culturas matriarcales. Cuando el poder natural y el sobrenatural estaba en manos femeninas. Antes... de que se retirasen las prerrogativas femeninas”*. Incluso Freud (2019:11) ha reconocido: *“Es muy probable que la transmisión materna haya sido en todas partes la primitiva, reemplazada más tarde por la transmisión paterna”*. Profundizando un poco más en diversos análisis arqueológicos centrados en esas estatuillas femeninas del paleolítico llamadas “venus esteatopigias” (lo que se define como gordura controlada), citaré por último dos aseveraciones muy elocuentes respecto a la importancia de la mujer en

sociedades arcaicas. Por un lado Gómez Tabanera (1977:65) era claro respecto a las deducciones que podían obtenerse a partir de estas manifestaciones escultóricas: *“El valor utilitario se pone de manifiesto a partir de interpretaciones que ven en dichas estatuillas el reflejo de la existencia de una sociedad paleolítica, de un régimen gentilicio, matriarcal o matrilineal. Analizadas objetivamente todas las derivaciones que cabrían verse en estos apartados parece evidente la importancia que El Eterno Femenino asumió en la sociedad paleolítica. De acuerdo con la realidad semiótica, no puede negarse que durante el Paleolítico Superior gozaron de gran difusión y audiencia desde Varsovia a Siberia, grandes mitos referidos a la mujer”*. La segunda, de Pericot y Martín (1973:39) es más explícita respecto al rol protagónico femenino y a la centralidad de la mujer en la continuidad de la comunidad primitiva, adjetivándola, sin tapujos, como una posición de superioridad, mostrando una opinión diferente a la supuesta igualdad de las sociedades previas a la dominación patriarcal. *“No se sabe con certeza para qué podían servir, pero se les atribuyen casi siempre caracteres mágicos o religiosos. Incluso, algunos investigadores ven en ellas el papel en alza que por aquellas épocas pudo tener la mujer en la sociedad. No obstante, incluso aceptando que tuvieran carácter mágico, éste llevaría implícito el reconocimiento de una superioridad en el sexo femenino, al menos, una relación de dependencia que obligaba a la práctica de unos cultos, acaso a ofrecerles pequeños sacrificios o a cumplir ciertos ritos.”* (...) *“De ser cierta esta hipótesis, la sociedad prehistórica confiaría en que las mujeres no sólo aseguraban la continuidad de sus grupos, aportando periódicamente nuevos hijos, sino que también garantizaban o protegían la fecundidad y abundancia de los productos del campo, de los animales que cazaban, de todo aquello de que dependía su subsistencia.”* En esta línea también camina la afirmación del trabajo ya citado de Martín-Cano Abreu (2005:2) al afirmar que *“cuando estaba vigente la sociedad maternal, el género femenino tenía mayor importancia que el masculino: la mujer tenía una posición preeminente en la sociedad mientras que el varón tenía una posición subsidiaria”*.

En general, nadie hoy termina aceptando la existencia en el pasado de sociedades matriarcales en tanto imágenes especulares invertidas de lo que sería un patriarcado, es decir sociedades en donde la mujer dominaría en todos los planos y el varón sería el sometido y discriminado. Lo que sí está mucho más claro es la existencia de sociedades matrilineales en los orígenes de la humanidad. Es decir, sociedades en donde la descendencia se defina por la línea femenina (a la inversa de la familia contemporánea). En estas sociedades de línea materna, cada individuo se considera que pertenece al mismo grupo de descendencia que su madre. En lo que sí habría cierto acuerdo es que en estas sociedades no ocurría una clara dominación de un sexo por sobre el otro, sin que esto implique sociedades en plena armonía y paz. La discusión

sobre la existencia del matriarcado original se debe al texto ya rotundamente clásico del antropólogo suizo Johann Jakob Bachofen publicado en 1861 *“El derecho materno. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica”*. Inspirado en los mitos griegos, Bachofen creía que la cultura europea temprana había pasado por tres estados básicos sucesivos. En el primero, caracterizado por la barbarie, ningún sexo controlaba nada porque el control no existía. En el segundo estado, la autoridad, tanto en la familia como en la tribu, estaba en manos de las mujeres y reinaba la promiscuidad sexual; debido a la dificultad para establecer con certeza la paternidad, la filiación sólo se realizaba por línea femenina. Es decir que se establecía que matrilinealidad se correspondía con matriarcado. Más allá de esta discusión, lo importante es resaltar que hasta el momento ciertas pruebas e hipótesis indicarían un pasado lejano de ausencia de dominación sexual y en donde el derecho materno se definía básicamente en las líneas de descendencia, lo cual a su vez repercutía en la organización de los clanes.

Pero algo pasó. *“El derrocamiento del derecho materno fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aún en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida”* (Engels, 1986:110). Es muy notorio que uno de los fundadores de la teoría marxista, en su clásico texto *“El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”* (publicado en 1884 por primera vez) no solo ponga claramente en evidencia la sumisión de la mujer, sino que además la situé en tiempos bien lejanos.

Más allá de continuar y profundizar desde la mirada del materialismo histórico el ahora clásico libro de Morgan sobre *“La sociedad primitiva”*, lo que aquí nos importa es el reconocimiento que hace Engels de la situación de inferioridad de la mujer desde tan atrás. Implica esto que la contradicción de sexo/género guarda efectivamente su relativa autonomía, por cuanto ha atravesado a lo largo de la historia diferentes formas y modos sociales de organización de la producción y del mundo político y cultural. Y digo siempre autonomía relativa, pues es obvio que matrilinealidad o patrilinealidad definen no solo la línea de descendencia sino también la herencia de los bienes. Ahora bien, el atravesar la sumisión femenina diferentes momentos de la historia humana implica necesariamente que las clases sociales fueron variando, las relaciones entre clases, las formas de dominación y explotación fueron variando, pero sin embargo la mujer ha mantenido su lugar subordinado. De aquí lo de autonomía relativa, pues en cada nueva conformación de

las relaciones de explotación social, se ha mantenido, aunque variando en su forma, la sumisión de la mujer. Por ende, queda claro que a la contradicción sexo/género también hay que entenderla en toda su configuración y entramado de articulaciones y clivajes, y recién a partir de ahí definir su lugar en cada momento histórico y situación territorial, y sus relaciones y sobredeterminaciones con otras contradicciones.

A pesar de esto, Silvia Federici, basándose en trabajos previos de Mariarosa Della Costa y Selma James, afirma en su libro “El Calibán y la bruja” (2015:10) que *“el trabajo no-pagado de las mujeres en el hogar fue el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores, ‘la esclavitud del salario’, así como también ha sido el secreto de su productividad. De este modo, el diferencial de poder entre mujeres y hombres en la sociedad capitalista no podía atribuirse a la irrelevancia del trabajo doméstica para la acumulación capitalista, ni a la supervivencia de esquemas culturales atemporales”*. Veamos, como se ha largamente afirmado en páginas anteriores, todo proceso de explotación en una sociedad de clases conlleva dialécticamente procesos de opresión y dominación/hegemonía. Y siempre este complejo de procesos que se asientan en una o más tipo de contradicciones se generan a partir de la participación de muy amplios sectores de la población. La explotación/opresión en el sistema capitalista se ejerce desde sus inicios en tanto transformación de las formas previas de opresión/explotación, tanto sobre mujeres como varones de manera indispensablemente complementaria por cuanto ocurre obviamente (por razones histórico-culturales) de manera diferencial. Esto implica que la explotación de los trabajadores (varones) necesariamente necesitó del trabajo doméstico de las mujeres tanto para el sostenimiento de la fuerza de trabajo como para su reproducción (si lo ponemos en términos estrictamente productivos, por cuanto es obviamente mucho más amplia y más compleja esta relación). Es decir, el capitalismo (así como el feudalismo antes también, pero bajo otras formas) se sustenta a partir de la complementariedad de sexos/géneros⁶⁵ en el proceso de explotación. Si la explotación de los trabajadores varones es un proceso en donde todos los ribetes asumen su identidad de forma claramente visible a partir de la obtención de plusvalía de forma directa, la explotación vía trabajo doméstico queda sin embargo oculta. Esto de ninguna manera la transforma en inexistente. O sea que este complejo de explotación y opresión más dominación/hegemonía necesita de manera

65. Hablar de sexos y no solo de géneros es aquí indispensable por cuanto me estoy refiriendo a los procesos de reproducción, proceso imposible de darse sin la participación de los sexos biológicamente definidos

absolutamente indispensable de la participación de varones y mujeres. Bajo ningún punto de vista podría ser de manera unilateral y exclusivamente con uno solo de los sexos/géneros. Todo proceso de explotación en una sociedad de clases que pretenda persistir en el tiempo necesita indefectiblemente de la participación dialéctica de varones y mujeres. Por lo tanto, sostener como lo hacen Federici y Della Rosa que el trabajo no pagado de las mujeres es el pilar sobre el cual se construyó la explotación de los trabajadores, implica una lectura unilateral de la realidad y por cierto poco o nada dialéctica, lo cual desvirtúa su comprensión, y no nos ayuda ni a interpretar ni a explicar el complejo mundo de la dialógica de las contradicciones. Muy distinto es, que además este trabajo no pago se sobredetermina y entrecruza con valores culturales que le otorgan a la mujer un lugar subordinado en las relaciones de género, tanto en la vida amplia en sociedad como en lo más específico del mundo cotidiano en el cual la mujer mayoritariamente ha ocupado el papel (considerado culturalmente secundario) de sostenimiento y reproducción del hogar y la fuerza de trabajo. No ver esta distinción entre la necesidad de la complementación dialéctica de sexos/géneros para la explotación capitalista y la opresión social y doméstica –patriarcado-, asentada fundamentalmente en argumentos culturales e históricos, no solo no nos sirve en nada para comprender la complejidad de esta contradicción, sino que tampoco es útil para la búsqueda de caminos de superación. Por cuanto, y al igual que el caso anterior, de esta confusión muy fácilmente se puede deducir que con terminar con el capitalismo se terminará con el patriarcado, lo cual no constituye más que una simple imaginaria falsamente utópica. La realidad en las sociedades no capitalistas de lo que fuera el socialismo real, son solo una prueba más de esta ingenuidad.

Asociar sin más capitalismo y patriarcado, como si fueran exactamente por el mismo camino y tuvieran casi el mismo origen, no solo es errado, sino peligroso para cualquier posición que asume alguna actitud de cambio respecto a ambas condiciones. Una parte importante del feminismo marxista contemporáneo se enrola en esta confusión, como el reciente trabajo de Martínez y Burgueño (2019) titulado precisamente “Patriarcado y capitalismo. Feminismo, clase y diversidad”. Sobredeterminación y complementariedad claramente existe, y las prácticas patriarcales han sido claramente útiles en muchas etapas del capitalismo, pero esto no implica que sean expresiones de lo mismo, de la existencia de las clases y de la explotación capitalista. La reproducción doméstica es claramente trabajo no pagado, y es obvio que al capitalismo esta situación le viene al dedillo, por cuanto baja sus costos y en correlación permite aumentar sus ganancias. Pero desde los inicios del capitalismo ha existido el trabajo femenino y se ha incrementado profundamente

en las últimas décadas, lo que demuestra claramente que el capitalismo no depende necesariamente del trabajo doméstico no pagado de las mujeres, sino que se vale de él cuando le aprovecha, así como también encuentra nuevas formas de explotación también para la mujer. De hecho, como decía, en la sociedad actual cada vez más mujeres se han proletarizado y/o entrado en diferentes formas de relación salarial, aunque muchas veces tratadas diferencialmente en sus ingresos respecto a los varones, especialmente en los ámbitos privados mucho más que en los públicos. Es entonces que para el capitalismo no es determinante que la mujer solo se ocupe de la reproducción sino que al contrario, el poder asalariar y proletarizar a la mujer implica tener más fuerza de trabajo disponible, y en consecuencia un aumento del ejército de reserva. Pero la mujer también ha pasado a ocupar puestos de mando, tanto políticos como económicos, así como ser parte de la burguesía a partir de su involucramiento personal (y no por relación familiar). De las tareas domésticas se siguen ocupando en muchos hogares las mujeres, pero también en muchos hogares los varones han comenzado a participar. Pero lo que también ha ocurrido es la proletarización de otro sector de la población, generalmente mujeres, quienes se hacen cargo de las tareas domésticas y hasta de la crianza de los hijos (parte de la reproducción) en hogares ajenos. Y esto se está dando ya no en las casas de la burguesía, sino en casas de trabajadores que ante la necesidad o la decisión de salir a trabajar ambos adultos, contratan a terceros para las tareas domésticas.

Es claramente compleja la relación y la contradicción de sexo/género y es en su complejidad intrínseca y en sus relaciones, a partir de esta complejidad, con el resto de las dimensiones de la sociedad, como hay que entenderla.

Contradicciones en las condiciones de producción: territorio, naturaleza, hábitat

Como vimos unas páginas atrás, la contradicción fundamental del capitalismo es interna del sistema y no está vinculada directamente con las condiciones de producción, ya sean estas interpretadas en forma económica o sociopolítica. De esta manera, el valor de uso desempeña solo un papel secundario, pues en el capitalismo el valor de uso se subsume en el valor de cambio. De esta manera, los impactos ambientales generados por la producción y reproducción del capital no interesan, salvo en contados casos cuando entra en juego justamente el valor de cambio. Por esto, para analizar las relaciones entre sociedad, naturaleza y desarrollo es necesario considerar una de las tendencias básicas del capital que es la de debilitar y destruir sus propias condiciones de producción. Es entonces que se ha empezado a hablar de

una segunda contradicción del capitalismo, aunque para ser más preciso la contradicción entre la producción y las condiciones de su producción son inherentes a la propia aparición de la especie humana sobre el planeta. Eso sí, durante el capitalismo, las consecuencias de esta contradicción crecieron y crecen de manera exponencial, quizás como ninguna otra. O'Connor (1988), el acuñador del término segunda contradicción, quien la identifica solo para el capitalismo, insiste sobre la importancia de considerar una terminología más compleja (que no consideraría la contradicción capital-trabajo) acuñada en términos de valor de uso: el tamaño y contenido en valor de la canasta de consumo y la canasta de capital fijo, los costos de los elementos naturales que intervienen en el capital constante y variable, la renta de la tierra como una deducción del plusvalor, y externalidades negativas de todas clases (por ejemplo los costos de congestión en las ciudades).

Mientras en la contradicción fundamental podemos identificar a la tasa de explotación del trabajo como el elemento claramente destacable que asume una importancia teórica excluyente, en la segunda contradicción nos encontramos con la ausencia de un término único que resuma la totalidad. Es justamente por esta razón por la cual podemos explicar hoy la presencia de una multiplicidad de movimientos sociales contestatarios con reivindicaciones diversas a diferencia del histórico movimiento obrero que hacía referencia a la primera contradicción. Pero a pesar de esto, todos los términos enunciados más arriba son categorías tanto sociopolíticas como económicas; así la renta absoluta refleja el poder que el capital terrateniente aún sostiene sobre el capital industrial, el costo de congestión refleja las luchas y competencias intercapitalistas en torno a la oferta de un servicio de transporte que constituye actualmente un insumo esencial para la realización del capital, el costo de la mejora en la calidad de vida refleja el poder de los diferentes movimientos sociales frente al capital, etc. De esta manera, así como es un absurdo asumir una visión de corte economicista de la primera contradicción, mucho más lo es para el caso de la segunda.

La apropiación y el uso económico autodestructivos que ejerce el capital por sobre la fuerza de trabajo, el espacio y la infraestructura urbana y regional y por sobre el medio natural o ambiente constituyen la causa básica de la segunda contradicción. Son nítidamente autodestructivos, porque la tendencia histórica capitalista a resolver la crisis se recuesta siempre sobre los mecanismos regulatorios ejercidos por "fuera del mercado" aumentando así los costos para el conjunto. Los costos de salud y educación, transporte urbano y rentas domésticas y comerciales, así como los costos para extraer de la naturaleza los recursos necesarios, se elevarán cuando los costos privados se conviertan en "costos sociales" (Beckenbach, 1989). Pero en la actua-

lidad, tanto el capital como el estado ya no encuentran con claridad las nuevas formas de regulación que pueda proporcionar un marco de referencia coherente para seguir sosteniendo la acumulación capitalista. Los capitales individuales siguen reduciendo los costos de todas las maneras posibles, al hacerlo tienden, casi sin darse cuenta, a elevar tanto los costos del capital en su conjunto, como a hacer decrecer la demanda del mercado, es decir que se verifica tanto la primera como la segunda contradicción.

“La primera contradicción le pega al capital desde el lado de la demanda”. Los capitales individuales bajan costos con el fin de restablecer o defender los beneficios, el efecto involuntario que se genera es reducir la demanda de mercancías en el mercado (pues desciende el poder adquisitivo del salario - Argentina en la segunda mitad de los noventa y a partir del 2015, es un intachable ejemplo-) y, de esta manera descienden las utilidades realizadas. *“La segunda contradicción golpea desde el lado del costo”*. Cuando los capitales individuales bajan sus costos - por ejemplo cuando externalizan costos en las condiciones de producción (la naturaleza, la fuerza de trabajo o lo urbano) - con el objetivo también de restablecer o defender los beneficios, se genera, otra vez, un efecto no previsto que consiste en elevar los costos de otros capitales (y, en el caso extremo, del capital en su conjunto), reduciendo nuevamente los beneficios producidos. (O’Connor, 2001: 211).

Podemos trazar un paralelismo entre el histórico movimiento sindical y los nuevos movimientos sociales. El movimiento sindical en su momento y la conflictividad y antagonismos asociados, empujó al capitalismo hacia formas más sociales de fuerzas y relaciones de producción, por ejemplo, con la negociación colectiva. Tal vez los antagonismos generados desde y por el feminismo, los movimientos ambientales y otros nuevos movimientos sociales puedan estar empujando al capital y al estado hacia formas más sociales de la reproducción de las condiciones de producción. La explotación del trabajo (contradicción fundamental del capitalismo) generó un movimiento sindical que en determinados momentos y lugares se convirtió en una “barrera social” al capital. La explotación de la naturaleza (y de la biología humana) engendra un movimiento ambiental (ecologismos, movimientos por la salud y la seguridad ocupacionales, movimientos femeninos organizados en torno a la política del cuerpo, etc.) también puede constituir una “barrera social” al capital. De hecho, todos los cambios en las legislaciones y técnicas de producción con el argumento de favorecer un desarrollo sustentable (lo que incluye también la incorporación de este debate en los discursos políticos y económico-empresariales, así como su incorporación a la esfera científico-académica) es resultado de esta presión social que se manifiesta en forma creciente y cada vez más articulada. La diferencia radica, como ya fue tratado más arriba, en que el primer caso podría llevar a la

superación del capitalismo por la propia esencia de la contradicción, no le ocurriría en el segundo caso, si esto se da sin afectar la contradicción fundamental.

La categoría clave es entonces la de “condiciones de producción”. Para Marx, y según O’Connor, hay tres condiciones de producción capitalista: externa o natural; general-comunal y personal. Hoy hablaríamos de ambiente; infraestructura, espacios urbanos y comunidad; y fuerza de trabajo. Se entiende por condición de producción a todo aquello que no se produce como una mercancía de acuerdo con la ley del valor o con las fuerzas del mercado, pero que el capital trata como si fuese una mercancía. La naturaleza, el espacio urbano, la infraestructura y la comunidad y la fuerza de trabajo son calificados de acuerdo a esta definición. Nada de esto es producido para lanzarlo después al mercado, sin embargo son tratadas como si fuesen mercancías, o mejor dicho, mercancías ficticias, poseyendo las tres también precios ficticios: renta de la tierra para la naturaleza y el espacio urbano, salarios para la fuerza de trabajo.

Si bien el capital se emplea para tomar decisiones de mercado, “el mercado no decide la cantidad y calidad de las condiciones de producción disponibles para el capital, ni el momento y lugar en que estas condiciones están a disposición del capital” (O’Connor, 2001:357). Existe en cambio, un organismo que efectivamente regula el acceso del capital a estas “mercancías ficticias” y este organismo es el estado. El papel principal del estado es precisamente regular el acceso del capital a las condiciones de producción, participando con frecuencia en la producción de estas cosas, por ejemplo bajo la forma de una política para la recuperación del suelo degradado, una política de zonificación urbana y una de atención a la maternidad y la niñez. Por esto mismo, no es casualidad que la mayoría de las demandas y movilizaciones para frenar el deterioro de las condiciones de vida, producción y hábitat, las dirijan los diferentes movimientos sociales directamente al Estado y no a los capitalistas en sí mismos. Se observa un incremento histórico de los organismos estatales ampliándose la misión de la mayoría de ellos, porque, “*por un lado la oferta de condiciones de producción se ha ido volviendo más problemática con el tiempo y, por otro, porque el capital está más organizado y racionalizado. En lo que a la ecología se refiere, hay por una parte una naturaleza menos abundante, y el capital, por otra, tiene más necesidad de un acceso organizado y racionalizado a la misma*” (op.cit.:357).

Es por esto, que un tratamiento integral del proceso de acumulación capitalista y sus conflictividades y antagonismos asociados necesita, no solo una teoría del estado, sino también una de la provisión de condiciones de producción y de las contradicciones de las mismas, debiendo reconocer, como vengo diciendo, una importante laguna en la tradición de pensamiento marxista, salvo algunas pocas excepciones generalmente criticadas

o desconsideras por la ortodoxia obrerista y economicista. Pero la laguna también existe, y muy profunda, en la teoría de los movimientos sociales (y mucho más cuando ésta se ancla en la noción de acción colectiva), porque solo pocos habrían advertido la similitud existente entre los tres tipos de condiciones de producción y los tres tipos generales de conflictividades y sujetos sociales en movilización y antagonismo. A este respecto, O'Connor le adjudica equivocadamente al capitalismo todas las razones de existencia de estas contradicciones *"En otras palabras, los nuevos movimientos sociales parecen tener un referente objetivo en las condiciones de producción: la ecología y el ambientalismo en las condiciones naturales; los movimientos urbanos del tipo que analizaron Manuel Castells y muchos otros en los setenta y principios de los ochenta en la infraestructura y el espacio urbanos, y movimientos tales como el feminismo, que se relaciona (entre otras cosas) con la definición de fuerza de trabajo, la política del cuerpo, la distribución de la atención a los niños en el hogar, y cuestiones similares, en las condiciones personales de producción"* (2001:358). Está claro que en la forma que hoy se presentan es sino imposible, sí muy difícil diferenciarlas en la práctica de las condiciones de vida y producción capitalistas, pero haciendo una no muy complicada abstracción, salta rápidamente a la vista que estas contradicciones exceden largamente al capitalismo, por cuanto no solo existían desde antes sino que también pervivieron en los llamados "socialismos reales". Pero más allá de esta comprobación empírica y como lo vengo demostrando, la esencia y constitución misma de estas otras contradicciones se fundamenta en relaciones sociales propias de diversas diferencias entre los humanos y que son traducidas de maneras particulares y diferenciadas a lo largo de los distintos momentos del devenir histórico.

Aquella diferenciación y correlación clara entre sujetos colectivos y contradicciones es obviamente mucho más evidente en los países centrales, pues en los países periféricos en general y en América Latina en particular, la aplicación indiscriminada de políticas neoliberales en las últimas décadas, ha hecho surgir mayoritariamente una infinidad de movimientos luchando más por la subsistencia básica (como consecuencia de las nuevas formas de contradicción capital-trabajo) que por enfrentarse a las problemáticas derivadas del acceso a las condiciones de producción, salvo en los últimos años en donde las luchas feministas han tomado un protagonismo tan alto que han desplazado de la escena a casi cualquier otra forma de manifestación de las contradicciones y antagonismos. Haciendo esta salvedad, es que los llamados "nuevos movimientos sociales" pueden definirse como luchando para evitar que las condiciones de producción se conviertan en mercancía, como por ejemplo (y esta vez desde la periferia) el movimiento de la Asambleas

de Vecinos Autoconvocados contra la Megaminería, luchando para evitar la destrucción total del entorno ambiental y social a partir de la instalación de explotaciones mineras de oro en base al uso de cianuro⁶⁶; y las ya citadas luchas feministas de los últimos años.

Esta conceptualización de los llamados nuevos sujetos colectivos y movimientos sociales, implica adoptar una estrategia de análisis claramente más dialéctica, en términos de intereses y de la lucha por estos intereses, pues la lucha típica por defender o redefinir las condiciones de producción como condiciones de vida, lleva al movimiento hacia el estado representado por sus múltiples organismos. Como el estado es precisamente el encargado de regular el acceso del capital hacia las condiciones de producción, los reclamos se dirigen necesariamente al estado. Y las estrategias para llevar adelante esta lucha pueden ser, por lo menos, de tres tipos. La primera, es la estrategia anarquista de rechazar al mercado y crear contra-autoridades locales (como la ecología social de Murray Bookchin o la propuesta de la democracia inclusiva de Fotopoulos). Una segunda es tratar de reformar el estado liberal, como por ejemplo, lo viene intentando el ambientalismo convencional. Y una tercera estrategia, podría ser la de democratizar el estado y es la que adopta O'Connor pensando que no hay posibilidades de una unidad perdurable entre las fuerzas progresistas si no existe una meta específicamente política (bajo una concepción decididamente de carácter transicional como primera etapa hacia el socialismo ecológico y aprovechando la emergencia de estos nuevos movimientos sociales). Una cuarta, sería una revisión de la estrategia de la revolución socialista, integrando el conjunto de contradicciones y antagonismos, abriendo así el reducido espectro que implica trabajar solo desde la contradicción capital-trabajo, como es tradición.

Contradicciones político-culturales: entre la igualdad, los derechos y la libertad

La modernidad resignifica y reinstala en un lugar destacado toda una serie de principios políticos, éticos, culturales y de antropología filosófica, que si bien están presentes obviamente desde que la especie humana se define como tal, será en los últimos siglos que han adquirido una posición claramente des-

66. Pensar estos procesos de despojo en forma dialéctica implica necesariamente salirse del fetiche conceptual, hoy en boga, como es el concepto un tanto vacío de extractivismo, que no solo peca de sumamente endeble desde el punto de vista teórico (al entender al extractivismo como un modo de producción en sí mismo, cuando solo es una fase del mismo), sino también muy cuestionables desde el punto de vista político, por cuanto minimiza las implicancias negativas de un sistema productivo y social histórico que excede largamente a las expresiones más exageradas del presente.

tacada. Tanto es así que no solo irrumpen como parte de los distinguos de la propia modernidad, sino que a lo largo de toda ella han jugado un papel claramente importante en el pleno de luchas, disputas y batallas varias, tanto en lo ideológico cultural como así también en la llevada al plano material de enfrentamientos entre pueblos, naciones, además de entre grupos e individuos.

Como componentes destacados de esta época y que tiene especial relevancia, está el hecho de la afirmación del sujeto individual formalmente libre y pensante, es decir del sujeto racional. Es el sujeto, el individuo por sí solo, por su sola razón, por sus propias fuerzas, independiente de toda autoridad religiosa, sociológica y política, el que debe encontrar la verdad entendida como correspondencia con la realidad. Es decir, hay una lucha, una afirmación del racionalismo, una afirmación de la autonomía del individuo, de lo que el individuo puede hacer por sí solo. Correlativo con esto, la búsqueda de riqueza, el afán de lucro, se van constituyendo no solo en un fin digno de ser perseguido por sí mismo, sino en un fin que va a ir excluyendo a todos los otros. La búsqueda de la riqueza, lo que podemos llamar la mentalidad mercantilista se va imponiendo cada vez más en este mundo. Es decir, estamos ante dos expresiones paralelas de la misma modernidad, la definición filosófica y la definición socio-económica. De aquí nace la lucha por la libertad y la igualdad, categorías que obviamente no son neutrales y objetivas, sino que responden precisamente a lo que define a la modernidad en su desarrollo mayoritario, es decir, libertad de mercado, libertad individual en términos políticos, en términos de igualdad jurídica y de oportunidades formales e igualdad formal ante las reglas y leyes de todos los individuos, a partir de los cual cada individuo es un ciudadano.

Será a partir de estas dos categorías claves que surgirán una diversidad de contradicciones. Tanto en lo que implica cada categoría por sí sola, así como la correlación entre ambas. La noción de libertad está indisolublemente asociada con lo individual, y obviamente se correlaciona en oposición a la falta de la misma. El individuo debe ser libre en términos normativos para que pueda participar con todo su potencial en las instancias económicas y políticas que definen al presente. Libertad ante el poder, para poder así construir y legitimar una forma de gobierno más extendida y que se basa en la "libre elección" de cada ciudadano respecto al gobierno que considere más pertinente, y ya no como imposición jerárquica y divina del mismo. Y libertad de tránsito e intercambio material para poder participar en la construcción del sostén económico fundamental de la modernidad, constituido por el mercado. Vale aclarar que estas justificaciones se dan en el plano de la formalidad normativa, para luego en la práctica social cotidiana terminar mediadas por infinidad de matices y variables. Esto hace que en lo concreto de la vida política y económica, esta libertad e igualdad se configuran sólo como pilares de efectividad parcial, pero que sí

justifican y legitiman el statu quo de la dominación e incluso de la explotación.

Pero más allá de esto último, son miles las luchas entabladas en los últimos siglos en nombre de la libertad e igualdad, y muy variados los enfrentamientos y oposiciones que se materializan colectivamente a partir de movimientos, organización, partidos, facciones, etc. Si bien nada de todo esto guarda una independencia absoluta con los procesos de la lucha de clases, si podemos decir que aquí tenemos una serie de contradicciones que guardan una autonomía relativa y en que en muchos casos se legitiman y fundamentan por sí mismos.

Una de las contradicciones que vienen generando una enorme cantidad de luchas, altamente difundidas a lo largo del tiempo y el espacio, es aquella que se presenta entre democracia (formal) y autoritarismo. Se la representa comúnmente como libertad y falta de libertad. La democracia representativa es la forma de gobierno que ha cuajado a partir de estos principios. Se fundamenta justamente a partir de la igualdad y libertad de todos los individuos en participar en la elección del gobierno, característica que estaría ausente en toda forma autoritaria. Sólo estas serían las facetas que asumen libertad e igualdad, pero antes que nada se habla de libertad económica asociada con libertad política. En la segunda guerra mundial, estas luchas estuvieron claramente presentes, por cuanto de un lado se presentaban como la democracia moderna “plena de libertad e igualdad para todos los individuos”, y del otro el poder autoritario que excluía estos dos principios. La historia latinoamericana está plagada de esta contradicción, a partir de la recurrente interrupción que han sufrido las diferentes experiencias de democracia representativa por parte de dictaduras militares hasta los años ‘80 del siglo XX, y por nuevas formas más complejas e indirectas de autoritarismo como son los llamados “golpes blandos” del siglo XXI.

Con esta misma figuración es que desde occidente se representaba y representa la diferencia entre la democracia del “mundo libre”, liderada por EEUU y el autoritarismo que estaba personificado por la URSS, imagen que llega hasta el presente, ya desaparecida la URSS, a partir del uso peyorativo del término “comunismo”. La Venezuela del proceso Bolivariano es acusada de comunismo y autoritarismo, e incluso se define de esta manera al gobierno pasado de Cristina Kirchner en Argentina. Esta grieta es clara en términos de aglutinar una de las contradicciones más palpables del presente, con posiciones de fuerzas, organizaciones, movimientos y partidos políticos que se ubican a uno y otro lado. Los enfrentamientos cotidianos a partir de esta contradicción se suceden uno tras otro construyendo un antagonismo que interpenetra casi todos los ámbitos de la sociedad. Estos enfrentamientos tienen una relación diversa con la contradicción capital-trabajo, aunque distintas izquierdas lo vinculan única e indefectiblemente con una simple antinomia de clases. Está

claro que la división “mundo libre” vs. “autoritarismo comunista” representa la expresión política de la contradicción fundamental. Pero todas los conflictos generados a partir del clivaje libertad/falta de libertad por fuera de esta división, poco tienen que ver de forma directa. La acusación de todo el espectro liberal hacia cualquier expresión política de tono “nacional y popular”, como por ejemplo el peronismo, tiene una relación muy mediada con la lucha de clases y el antagonismo explotadores/explotados. Ni los primeros, ni los segundos de estos posicionamientos políticos objetan la vigencia del capitalismo y la división de la sociedad entre clases antagónicas, salvo la diferencia de matices en el tono y grado de la explotación. Algo similar, con las diferencias del caso, ocurre en toda expresión con componentes fascistas y dictatoriales. Incluso los posicionamientos de los distintos sujetos y factores de poder puede variar en cada coyuntura de acuerdo que otros intereses entren a terciar. Es claramente conocido el hecho de que la burguesía de capital concentrado ha promovido tanto golpes de estado autoritarios como gobiernos democrático-representativos. Las clases explotadas han variado su apoyo hacia uno u otro lado, en consonancia muchas veces con el clima político imperante. Durante los '60 y '70 la lucha por la democracia formal se confundía muchas veces con la lucha por la liberación de clase, por cuanto los golpes de Estado explícitamente conservadores estaban a la orden del día. A partir del nuevo ciclo democrático latinoamericano desde los '80 hasta el presente, esta asociación perdió fuerza hasta casi desaparecer, en consonancia también con un clima político más desdibujado en término de principios claros y ante la vigencia y difusión del individualismo entre todas las capas, sectores, clases y fracciones de clase.

Juntamente con esto, se viene dando en gran parte de Occidente una identificación cada vez más fuerte entre libertad individual y seguridad; en el sentido del miedo a perder la libertad individual que se encontraría amenazada tanto por el otro cultural –inmigración– fuertemente presente en Europa y EEUU ante los llamados “extracomunitarios” y “latinos”; como por el ataque a la propiedad privada ante la sensación de un delito creciente que inundaría toda la sociedad. Como ejemplos de esto podríamos citar a La “Asociación del Rifle”, de fuerte presencia en EEUU especialmente durante el gobierno de Donald Trump. O también las campañas intensas en Argentina que movilizan a cientos de miles de ciudadanos de diferentes clases en favor de mayor seguridad, la cual se definiría como mayor represión policial al “chorro”, identificando a este siempre con los sectores marginales y de clases más desposeídas (sin importar ninguna otra clase de delito, especialmente aquellos llamados de “guante blanco”)

Me parece importante mencionar también aquí la larga serie de conflictos, protestas y movimientos sociales creados alrededor de la lucha por los dere-

chos humanos, clave en el período post-dictaduras en América Latina, pero también en la actualidad a nivel de todo el planeta como consecuencia de los efectos, ahora más visibilizados desde ciertas aristas, de las políticas de concentración de la riqueza y las políticas de colonización y pauperización (migraciones, hambrunas, catástrofes sanitarias, etc.). Estos conflictos se asientan básicamente sobre la contradicción clásicamente moderna entre las libertades y derechos consagrados por los principios de la democracia liberal representativa y las necesidades de dominación y explotación económicas del desarrollo del capitalismo. Esta tensión es permanente y variable según los casos y los procesos históricos. No dejan obviamente de estar atravesados por las contradicciones de clases, de género y étnicas, pero claramente no son estas el fundamento primordial de su accionar. Las estrategias desde los poderes concentrados alternan entre el respeto relativo a estos derechos (con todas las limitaciones que el régimen impone pero legitimado a partir de la construcción de unas “verdades hegemónicas” que son aceptadas por las mayorías) o por el contrario, a partir de represiones y violaciones varias, como las desapariciones, los fusilamientos y las torturas (cuya mayor presencia se haya dado quizás en los gobiernos militares de los años '60 y '70 en América Latina). Se trata fundamentalmente de violaciones a lo que fuera establecido como derechos humanos esenciales y que tuvieran su origen en la propia Revolución Francesa. De esta contradicción se generan conflictos a partir de los cuales surgen múltiples y diversos movimientos sociales y en ocasiones también acciones generadas por fuerzas sociales. Están constituidos obviamente de manera policlasista, con diversas fracciones de clase, pero con predominancia casi absoluta de trabajadores acomodados del sector servicios, hasta distintas porciones de la pequeña burguesía. La lucha de clases los atraviesa a todos, pero no aparece como el punto de clivaje que los define. Los movimientos de derechos humanos que reclaman justicia por la falta de libertad o directamente la desaparición de una vida, responden primordialmente a los emergentes generados por las contradicciones de base político-culturales. No se vinculan directamente con la contradicción capital-trabajo, aunque obviamente esta sea la contradicción fundamental a partir de la cual se generaron las violaciones a esos derechos. Entonces las luchas por los derechos humanos no pueden ser entendidas como una expresión directa de la lucha de clases, pero ni tampoco negar el hecho de que indefectiblemente están atravesadas por ella, por cuanto aparece más nítidamente en las motivaciones originarias que promovieron las violaciones a esos derechos, ya sea mayoritariamente en gobiernos autoritarios, aunque también, en menor medida en gobiernos democráticos.

Y será la misma democracia representativa aquella que ha comenzado a ser

cuestionada nuevamente en las últimas décadas, por lo menos por algunos sectores más críticos. La tradición libertaria vuelve a aparecer aquí. Buena parte de los llamados movimientos sociales contemporáneos, independientemente cual sea la contradicción sobre la cual se asientan, están cuestionando la limitación de la democracia representativa. Intentan poner en práctica en su propia gestión como organización social, formas alternativas basadas en democracia directa y participativa, que se asientan en el respeto a la amalgama de derechos más allá de la restringida formalidad de la democracia representativa (llamada en otros años como “democracia burguesa”).

El debate y las luchas por nuevas formas de democracia ampliada, ejemplificadas en los escritos, entre otros, de Toni Negri, John Holloway, y Takis Fotopoulos (1997), se plantea en base a la contradicción libertad-igualdad. La propuesta implica superar las limitaciones de la democracia liberal dominante para ocupar así un lugar auténtico en los proyectos de liberación, una vez caído el muro de Berlín y sus imaginarios. Puede ubicarse a la concepción de la democracia inclusiva/directa/asamblearia como inscrita en este renovado debate, intentando profundizar y conjugar las visiones de la liberación individual junto a la colectiva, en el sentido de alcanzar la tan prometida autonomía plena de las posiciones anti-sistemas del siglo XX. Esto último, coloca a esta teoría en los renovados senderos, explorados en los últimos años, que aproximan nuevamente los ideales de la democracia radical socialista con el socialismo libertario, y en donde la salida no está ubicada en la fortaleza del Estado (o en su democratización), sino en la autonomía de los seres humanos, respecto de cualquier forma de concentración del poder. Dado el origen político-teórico de estas tendencias, la cuestión de la lucha de clases está aquí claramente explicitada, conformando una asociación íntima en pos de retomar los idearios originarios del planteo liberador.

7.5 Una discusión sobre la jerarquización entre las contradicciones

Entender la conflictividad moderna implica por lo tanto, atender tanto a la contradicción primaria y fundamental entre el capital y el trabajo como a todas estas series de contradicciones, pues es a partir de todas ellas se construyen y emergen las diferentes series de procesos de conflicto montados sobre un soporte básico de una sociedad regida por la lucha de clases en tanto está constituida por clases antagónicas. Es entonces importante retomar aquellas consideraciones esbozadas por Althusser (1967) respecto a la contradicción y la sobredeterminación que quiebra precisamente la tradicional concepción monista, comenzando en cambio a registrar una diversidad de contradiccio-

nes con orígenes diferentes, pudiendo así advertir las especificidades y las diferencias, examinando las múltiples determinaciones para así dar cuenta de las particularidades en tiempo y espacio. Vale acotar que, pensar la diferencia no implica adoptar el desplazamiento en boga que traslada el eje de la práctica al discurso, tal la tónica dominante en el deconstruccionismo, sino pensar la diferencia en consonancia con la unidad en términos de estructuras complejas de dominación y consenso, y en consonancia con los niveles de abstracción en el camino que va de lo abstracto a lo concreto. Es decir que será clave el proceso de pensar en pos de una articulación como reemplazo del esquema antinómico “diferencia – unidad”. Esta noción de articulación es la que destaca Stuart Hall (2010) respecto de las ideas de Althusser (1967) en relación a la contradicción y la sobredeterminación, en tanto mérito por poder pensar a partir de aquí la unidad y la diferencia de manera dialéctica, dado que si bien es cierto lo del continuo desplazamiento que diferencia la particularidad, al mismo tiempo no podemos negar los procesos de fijación a ejes de generalidad. De aquí la noción de articulación.

Es fundamental, en consecuencia, considerar que la multiplicidad de contradicciones no implica considerarlas todas en un mismo plano de igualdad. ¿Cómo se evidencia entonces la relación jerárquica entre las contradicciones? En el marco de la sociedad capitalista la mayor parte de las contradicciones no fundamentales, y haciendo un ejercicio intelectual de abstracción, podrían ser eliminadas o cuanto menos llevadas a su mínima expresión, lo cual de ninguna manera implicará la superación de la sociedad de clases, por cuanto seguirá persistiendo la contradicción fundamental, a pesar de haber disminuido la desigualdad en muchas dimensiones (esto, convengamos, es lo que en teoría se propone, aunque más no sea de manera muy parcial, la socialdemocracia en todas sus múltiples versiones). Es decir, que pensar la realidad a partir de una multiplicidad de contradicciones no equivale a imaginarse un modelo al más puro estilo sistémico en el cual todos los componentes son equivalentes (funcionalismo), ni tampoco un sistema atomizado gobernado por la individualidad. Es que el conjunto diverso de contradicciones mantiene una relación diferencial con la estructuración del colectivo social y sus expresiones en lo subjetivo, poseyendo una alambicada correlación dialéctica jerarquizada, en donde las contradicciones no tienen todas el mismo nivel de importancia a la hora de definir y/o condicionar el proceso dinámico de la continuidad socio-histórica. Así, si bien todas las contradicciones tienen la capacidad de generar conflictos y procesos de alienación parciales, y por lo tanto sujetos colectivos (e individuales) que emergen en consecuencia, cada una ocupará una relación diferencial respecto a la posibilidad de limitar o condicionar la continuidad de las relaciones de explotación y dominación asentadas en el antagonismo de clase, quedando la contradicción

capital-trabajo como aquella absolutamente necesaria, aunque no absolutamente suficiente, en tanto pivote clave para la superación de la sociedad de clases.

Es que mientras la contradicción fundamental es inherente tanto en el plano teórico (nivel de lo abstracto) como en el plano práctico (nivel de lo concreto) al desarrollo *sine qua non* del capitalismo -es decir que el capitalismo no podría existir sin la presencia clara de la contradicción fundamental-; el resto de las contradicciones podrían dejar de existir en el plano teórico (abstracto) y disminuirse drásticamente (o hasta cuasi eliminarse) en el plano de la práctica social (concreto) a partir de múltiples reformas, sin que esto implique ni la crisis ni la superación del capitalismo. Es decir que el capitalismo, desde un plano teórico y práctico, seguiría existiendo igual aunque el resto de las contradicciones pudieran ser anuladas. Es que como vengo diciendo, la lucha de clases está presente, en mayor o menor medida, en la multiplicidad de las relaciones sociales en el contexto del capitalismo, pues subyace como condición fundamental en una sociedad de clases (claramente visible en un nivel de abstracción más alto). Donde más cabalmente se expresa al nivel de lo concreto y cotidiano de la existencia, es en el plano de la contradicción fundamental capital-trabajo, por cuanto es esta la que aporta el contenido y la definición primaria en la definición de las clases sociales. Entonces, no está de más repetir que, si bien podemos rastrear la contradicción fundamental en la diversidad de formas de las relaciones sociales, de ninguna manera esta contradicción puede explicar todos los procesos de conflictividad social. De lo que se deduce, por lo tanto, es que se vuelve indispensable analizar la complejidad dialéctica del conflicto, para poder así descubrir la incidencia y presencia de una o más contradicciones en tanto núcleo condicionante/determinante de la conflictividad. Y en este análisis concreto de los conflictos, de lo que se trata entonces es antes que nada entender la o las contradicciones en juego en cada caso y su nivel y forma de participación en la emergencia y desarrollo de la conflictividad.

Antes que nada entonces, la conflictividad social no puede ser explicada ni a partir de considerar la existencia de una sola contradicción, ni tampoco suponiendo que el conflicto emerge solo como resultado de diferentes intereses individuales. A su vez, así como no puede excluirse el proceso de lucha de clases que permea y subyace a toda relación social, tampoco es ni el único ni siempre el principal factor de detonación de la conflictividad social. Pero además, la lucha de clases no se expresa todo el tiempo como tal en su faceta más explícita en donde a cada clase le corresponde necesariamente siempre una conciencia determinada ni en donde la única o casi predominante contradicción es aquella planteada entre el capital y el trabajo; sino que está permeada y articulada en forma permanente por estas múltiples contradicciones, expresándose diferencialmente una o alguna de ellas de

acuerdo tanto a la constitución social de que se trate como del proceso histórico de constitución de la misma. Y es así entonces que podemos reconocer, además de las clases (con toda su complejidad que no se termina en una simple división binaria y maniquea) toda otra serie de sujetos colectivos -de diferente densidad tanto ontológica como sociológica-, entre los cuales los movimientos sociales quizás hayan emergido en las últimas décadas como los más característicos. Sujetos colectivos que interaccionan dialécticamente con y en la constitución de la sociedad de clases y con el proceso subyacente de lucha de clases. Esto implica tener que reconocer toda una serie compleja de procesos de construcción de identidad y subjetividades que caracterizan tanto a las diferentes clases y fracciones de clases como a los sujetos colectivos y expresiones de la individualidad, que se montan entre y sobre los procesos políticos de dominación y construcción de hegemonía.

Es importante dejar claro que los procesos de construcción de subjetividades e identidades, así como los procesos ideológicos y culturales asentados en la dialéctica coerción-consenso atraviesan la multiplicidad de contradicciones, tanto la contradicción primaria capital-trabajo como el resto de las contradicciones. Es que el proceso de subjetivación, así como el de construcción de hegemonía en tanto reproducción de las relaciones de poder desigual, implica no solo la reproducción de las relaciones de producción, explotación y plusvalía, sino toda una serie compleja de valores y construcciones ideológico-culturales que legitiman y crean consenso en relación a la identidad en colectivos diversos, así como respecto a la división en clases de la sociedad. Se naturalizan así muchas relaciones de alienación y de desigualdad por simple diferencia de poder (lo que suele generar alguna forma de dominación) y un individualismo egoísta al crear un consentimiento colectivo que hace que el statu quo básico ni se cuestione ni se modifique. Esto se visualiza más claramente post década de los '70 del siglo XX, a partir de la cual los valores individualistas y del fin de la historia han ido cooptando cada vez en mayor intensidad tanto a los sujetos como a las masas. Acompañando este proceso, nos encontramos frente a una cada vez mayor capacidad de los medios de comunicación masivos y las redes digitales de penetrar las conciencias y construir procesos de subjetivación en los cuales, la explotación, la dominación y la alienación social se naturalizan más y más, no pudiendo generar por tanto una reacción y mucho menos un proceso de rebeldía, salvo ante agravios puntualizados que afectan solo ciertas variables de vida de los individuos. Protestas focalizadas ante acontecimientos y condiciones adventicias, por más intensas y feroces que puedan ser, van reemplazando a las revueltas sociales que cuestionan las bases del sistema.

No está de más repetir entonces que solo interpelando a la diversidad de

contradicciones y entendiendo la jerarquía que puede establecerse en cada caso y en cada momento de la historia -dependiendo, claro, del nivel de abstracción-, es como pueden entenderse la multiplicidad cambiante de conflictos de la sociedad moderna y la diversidad de sujetos actuantes que interaccionan, de manera más directa o más mediada, siempre con el proceso estructurante de la lucha de clases. Esto implica tanto dejar de lado las posiciones que pueden caer en un reduccionismo clasista como única explicación del conflicto, como aquellas otras que negando la lucha de clases, decretan la muerte de las contradicciones fundantes y construyen sujetos colectivos contingentes y temporarios en tanto un caso especial de acción colectiva.

Capítulo 8

Concluyendo: de la contradicción capital-trabajo a una dialéctica contradicción-conflictividad

“Porque afirma su individualismo y dice que, precisamente por ser individualista, se siente profundamente comunista porque sólo la sociedad comunista puede ofrecer al individuo todos los elementos para su desarrollo sin trabas de las diferencias de clase, de la injusticia social”.

Raúl González Tuñón, Prólogo a La Rosa Blindada (1era edición, 1935)

La disputa teórica en pos de neutralizar o bien la categoría clase (y su antecedente/consecuente lucha de clases) o bien la categoría movimiento social (y su antecedente/consecuente acción colectiva) en el marco de miradas ajustadas a solo algunas premisas de la realidad, no ha generado hasta el momento explicaciones capaces de abarcar la complejidad dialéctica de los procesos sociales. La anulación, por otro lado, de la inherente conflictividad estructural presente en sociedades construidas sobre la desigualdad material y de poder, y su reemplazo por “entredichos” focalizados a partir de agravios puntuales y la puesta en común de intereses individuales, no solo representa una obturación política hacia cualquier instancia superadora, sino que al mismo tiempo imposibilita comprender la multiplicidad y profundidad de las relaciones sociales y sus entramados de antagonismos y contradicciones.

Los conflictos y las luchas deben entenderse entonces en el marco de un juego siempre dialéctico, en donde la preminencia configurativa de la lucha de clases como soporte de las relaciones sociales, debe significar poder asumir la existencia de diferentes agentes colectivos. Por un lado considerar obviamente a las clases, indispensables a la hora de entender las sociedades modernas, pero para nada suficientes para explicar las múltiples expresiones del antagonismo. Esta lucha de clases a su vez puede asumir características arquetípicas de la reproducción ampliada (conflictos del mundo del trabajo, clase obrera, salarios, desocupación, etc.) o de la persistencia de los mecanismos y componentes de la acumulación originaria (privatización de bienes y derechos comunes); o de las diversas combinaciones complejas entre ambos.

Pero los conflictos, son a su vez contruidos socialmente en términos de su significación y de su legitimación identitaria y simbólica en el intercambio (desigual) político y socio-cultural de las relaciones de hegemonía y dominación. Todo conflicto aparece siempre en el marco de dispositivos relacionales y de poder, que exceden y complejizan la caracterización habitual y predominante, entendida desde el marxismo ortodoxo como “lucha de clases” a secas, en tanto burguesía vs. proletariado. La estructura económico-política es fundacional y fundante en el capitalismo, pero nunca suficiente para motorizar los procesos sociales, que se encuentran siempre atravesados dialéctica, y por lo tanto complejamente, por relaciones de identificación cultural y colectiva y tensiones alrededor del poder, en tanto jerarquías pero también en tanto rizomas interpersonales y colectivos. Así, será insustituible entender también los intereses particulares de los sujetos integrantes de clases y colectivos, que devenidos en intereses generales operan por sobre las variadas estrategias de protesta, lucha y deconstrucción de las hegemonías establecidas, que interaccionan dialógicamente con las identidades, sujetos y estructuras de poder.

Siendo la contradicción capital-trabajo aquella contradicción fundamental de toda formación social con predominancia capitalista, y aquella que precisamente distingue al capitalismo de otros modos de producción, esto no determina que las únicas conflictividades posibles o relevantes sean aquellas fundadas en el mundo de la producción. Ni tampoco que sean aquellas con las cuales se hace suficiente entender toda la expresión de la conflictividad inmersa en los antagonismos existentes en las relaciones de dominación y explotación. Es que la contradicción fundamental ni anula ni desconoce otras contradicciones, por cuanto cada una de estas nunca opera de manera aislada y encapsulada, sino que se interpenetra con ellas y complejiza la trama de antagonismos, generando así una dinámica histórica de formas y características diversas en la que se dan los modos de protesta y lucha, así como las razones más específicas que motivan los conflictos. Esto nos obligará siempre a descubrir la jerarquía de contradicciones que definirá y orientará prioritariamente cada expresión particular. Por otro lado, es muy distinta la conflictividad social en un contexto político-ideológico-cultural que potencia la construcción colectiva de herramientas de cambio, que cuando lo que prima es la máxima hobbesiana de la supervivencia individual. Los antagonismos que afloran no tienen por qué ser siempre los mismos, más allá de la permanencia de la contradicción fundamental. Existe ciertamente una legitimación hacia aquello que puede ser o no objeto de protesta, aunque obviamente esta legitimación se construye históricamente a partir de la interacción entre el entramado complejo de las relaciones de producción

y los procesos de subjetivación y construcción de sentidos, que en una sociedad de clases estarán siempre mediados por los dispositivos relacionales de poder y los procesos de dominación y hegemonía. Así, cualquiera sea el caso particular, si bien la norma general será el conflicto en el marco de la pervivencia de la lucha de clases, es imprescindible entender a ésta en términos claramente dialécticos, dinámicos y complejos. Cada clase no solo se construye a sí misma y lucha, sino que a su vez, se manifiesta de múltiples maneras, junto también a otras formas de organización colectivas mediadas por factores y variables diversas.

Este análisis complejo de considerar la lucha de clases y la conflictividad en su conjunto, a partir de la observación de una diversidad de contradicciones nos conduce necesariamente a un estudio dialéctico del problema, tal cual he intentado demostrar a lo largo de todos los capítulos anteriores. De lo que se trata es valorar y examinar los distintos ángulos en que se presenta la existencia en la diversidad de antagonismos, tanto desde el plano de lo material como de lo simbólico cultural. Estos antagonismos se expresan a partir de la presencia y la acción tanto de las clases, de las fuerzas sociales, así como de los movimientos y organizaciones sociales, cada uno en términos de su diferente disposición en el proceso socio-histórico, y casi siempre interactuando a partir de sus distintas propiedades en tiempo y espacio, siempre a partir de la articulación entre estructura y sujeto. Acumulación y hegemonía pueden ser dos categorías-resumen de estos aspectos, razón por la cual le dedicaré unos próximos párrafos, retomando mucho de lo dicho anteriormente. Y será especialmente útil para situar la aparición y desarrollo de sujetos diferentes a las clases y fuerzas sociales, que la interpretación dominante en el presente asocia a algún fenómeno equivalente al fin de la historia y de las clases. Una cosa es reconocer la existencia de movimientos sociales. Otra muy distinta es usarlos como avanzada de playa para desacreditar y hasta negar a la lucha de clases.

El reconocimiento actualizado de la persistencia en el presente de varios de los componentes de la acumulación originaria, nos obliga a establecer ciertos puntos centrales que nos permitan identificar y al mismo tiempo diferenciar procesos, para de esta manera poder establecer correlaciones con tipologías de conflictos, sujetos y demandas. Tanto en la reproducción ampliada (acumulación propiamente dicha) como en la llamada acumulación originaria, se produce la separación entre productores y medios de producción, pero mientras la primera implica la reproducción (continua) a escala ampliada de dicha separación, en la acumulación originaria podemos hablar de la creación ex novo de dicha separación (de una vez y para siempre). A su vez, mientras en la reproducción ampliada esta separación se da y se mantiene

“naturalmente” en base al juego conjunto consenso-coerción impuesta por las relaciones económico-políticas; en la acumulación originaria la separación es creada, principalmente, por fuerza directa extraeconómica (que se complementa y/o transforma en indirecta, por vía político-legal, en la continuidad de los mecanismos de este modo de acumulación). Y por último, podríamos establecer también que mientras en la reproducción ampliada lo que predominan son los mecanismos de explotación (extracción de plusvalía como componente esencial) en la acumulación originaria sería el mecanismo de expropiación (vía la fuerza) el predominante. La continuidad de los mecanismos de la acumulación originaria hace que esta conviva actualmente con los procesos de la reproducción ampliada, manifestándose de esta manera algunas de las contradicciones diversas ya mencionadas, de tal forma que es posible identificar correlaciones con la conflictividad social, que vayan bastante más allá de una simple tipología de sujetos (nuevos o viejos movimientos sociales, por ejemplo) complejizándose también los procesos de construcción de hegemonía. Esta continuidad hace para el presente, qué la aparición de procesos y componentes de la acumulación originaria respondan a una estrategia del capital con la intención de avanzar sobre aquellas áreas de las relaciones sociales todavía no del todo incorporadas al mercado, en lugar del papel “primitivo” pre-capitalista que le otorga la teoría clásica. Es aquí donde se genera unas de las más visibles contradicciones, causa de origen de una gran vastedad de procesos de conflicto, y germen a su vez de una gran diversidad de movimientos sociales, Fundamentalmente aquellos anclados en la defensa de los bienes comunes, sean estos naturales o culturales; pero también de fuerzas sociales como en muchas de las llamadas “puebladas” en donde los diferentes estratos de “vecinos” se enfrentan a fuerzas económico-empresariales y políticas. Los mecanismos de la acumulación originaria representan en el presente, no ya aquello que ocurre antes de la emergencia del modo de producción capitalista, sino que son más bien la base y la precondición para que la reproducción ampliada (o acumulación propiamente dicha) pueda llevarse a cabo con mayor amplitud, con todos los dispositivos y relaciones que esto implica a nivel político, cultural y en el plano de lo individual. Los bienes comunes deben dejar su cualidad de bienes colectivos para ser bienes privados, para que las relaciones sociales capitalistas fluyan mucho más libremente. Podemos apelar al concepto de “doble movimiento” de Karl Polanyi, en el sentido de resistencia por parte de las instituciones sociales de protección, ante el continuo embate del mercado por avasallar aquello todavía no mercantilizado. De esta manera, el proceso de cercamiento propio de la acumulación originaria, puede fácilmente ser identificado en todas las políticas neoliberales (tanto en la periferia como en los países

centrales) que se llevaron por delante las áreas de protección en términos de derechos comunes creadas tanto por el Estado de Bienestar europeo como por los programas populares-reformistas de la periferia.

Todo proceso de explotación social implica a su vez, procesos de dominación y hegemonía, que se componen con la presencia de variadas formas de sujetos colectivos más o menos organizados y que atraviesan tanto momentos de lucha como de avenencia. Consenso-coerción correspondiéndose con la combinación hegemonía-dominación en tanto dos facetas simultáneas del poder y la correlación de fuerzas, se integran como guías rectoras en una serie continua de mecanismos de graduación y combinación entre ambos. Es que resulta muy difícil visualizar a la coerción sin su complemento el consenso, y viceversa, remarcando así el carácter fuertemente dialéctico del par antinómico, en desmedro claro de cualquier interpretación mecanicista. Clases y fuerzas sociales, más la aparición, en infinidad de escenarios de los movimientos sociales, se mueven siempre en situaciones de conflictividad, a partir de estas condiciones que imponen los mecanismos de construcción de hegemonía y su contrario, de resistencia y contrahegemonía.

Será por lo tanto esta complejidad político-cultural-económico-material la que diseñe en cada caso el cuadro complejo de contradicciones, antagonismos y sujetos partícipes de todo proceso de conflictividad, descartando así toda interpretación simple que lo reduzca o bien a la clásica lectura clasista acotada (burguesía-proletariado) o bien a la actualmente en boga interpretación individualista de la acción colectiva, en donde los movimientos sociales aparecen como los exclusivos “actores” en tanto sujetos centrados únicamente en la identidad y la organización.

La complejidad dialéctica de la conflictividad la trataré de ilustrar ahora a partir de un breve recorrido por las últimas décadas (síntesis de lo visto en capítulos previos). Años marcados por toda una diversidad de protestas, rebeliones, alzamientos, revueltas, movilizaciones tanto contra la tendencia dominante de dominación capitalista primero y neoliberal después, así como de restauración conservadora. En este contexto es donde debemos situar a la representativa década “larga” de los ‘60, que de alguna manera llega a condensar el punto de llegada de más de un siglo de rebeliones y revoluciones. Década caracterizada tanto por su impronta anti-capitalista, así como por su demanda y llamada de atención respecto a las limitaciones con las cuales se venía construyendo el así llamado “socialismo”, por cuanto se lo concibió no mucho más que como una inversión en el mundo de las relaciones de producción. Fueron entonces los ‘60 los años en los cuales se intentó demostrar y luchar por una liberación que implicara atender también, y nunca como tarea secundaria, todos los diversos planos y sentidos

involucrados en otras múltiples contradicciones, además de la fundamental contradicción capital-trabajo.

Rebeliones y protestas, que sin descuidar la explotación que emana de los procesos de acumulación, incursionaban más fuertemente en el plano de la dominación política, ideológica y cultural vinculada a los procesos de hegemonía, tanto en el ámbito de lo público como de lo privado. Esto implica, no considerar a la hegemonía en tanto vinculada exclusivamente a la política y al ejercicio estatal, como mayoritariamente se la identifica en los círculos marxistas gramscianos. Hablamos entonces de un fuerte proceso de ebullición y enroque de sujetos colectivos, con miles de ejemplos diversos en donde las clases, fuerzas sociales y movimientos sociales se hicieron presentes en procesos constantes de mutación, poniendo muchas veces en jaque a los tradicionales partidos políticos. Entre las condiciones de emergencia más relevantes podemos mencionar a la ampliación de las clases medias, y la fragmentación de la clase obrera junto a un proceso de des-concientización de amplias franjas de la población oprimida, que bajo los efectos de un proceso de alienación cada vez más perfeccionado daba como resultado clivajes de identidades satisfechas a partir de la profundización de patrones de consumo, que ponían al éxito individual egoísta como el objetivo a conseguir. Licuación de los opuestos, tal la definiera Marcuse a la sociedad unidimensional del capitalismo industrial avanzado. El Mayo francés fue uno de los hitos en donde se intentó, de diferentes maneras, iniciar un camino de conjunción entre la lucha de clases y la liberación de otras múltiples contradicciones. Pero no demasiado más, pues luego la identidad de clases fue quedando atrás, mientras emergían, como excluyentes, otras contradicciones y antagonismos, sin un diálogo fructífero entre unas y otras.

Es que sin negar ciertos procesos obreros característicos (como el Otoño caliente italiano), la tónica fue la cooptación de los trabajadores en la sociedad de consumo; lo que permitió el afloramiento de renovados sujetos colectivos como los movimientos sociales, pero en parte desenraizados de las cisuras de clase. Por fuera de la crítica materialista a las formas de opresión generadas por las relaciones de producción, es que surgieron ecologistas, feministas, pacifistas, etc., y ocuparon nichos que venían dejando vacíos los movimientos obreros, siempre despreocupados por estas otras oposiciones. La contrapartida fue que la concepción clasista de la rebelión fue quedando atrás, posicionándose otras contradicciones en un juego dicotómico, no dialéctico. Lo que llamamos la crítica a la "colonización del mundo de la vida" surge finalmente, pero abandonando la contradicción fundamental, quedando así atrapada hasta el presente en un horizonte de corto alcance, pudiendo lograr sí, múltiples mejoras, pero sin la capacidad de una verdadera y pro-

funda liberación, dado que la contradicción básica ha quedado olvidada, por lo menos en este presente de los inicios del tercer milenio.

América Latina en los años '60 y '70 lejos estaba de las protestas de países desarrollados, y estaba más bien embarcada como subcontinente en una intensa rebelión anticapitalista desde el subdesarrollo. Proceso liderado por la exitosa revolución Cubana y multiplicado a lo largo de buena parte del continente a partir de partidos y organizaciones políticas diversas y movimientos guerrilleros, tanto rurales como urbanos. Varios siglos de procesos de acumulación ligados a la dependencia, más un fuerte proceso de hegemonía con fuerte presencia de la coerción, fueron el caldo de cultivo efectivo para este ciclo de resistencia y revueltas. Al mismo tiempo, en algunos pocos países, los más industrializados como Argentina, la clase obrera vivía un momento de intensa radicalización, así como también los estudiantes y los intelectuales. El Cordobazo en Argentina y la movilización de Tlatelolco en México son dos claros exponentes, con algunos puntos en común con ciertos procesos del primer mundo, pero con muchas particularidades de esta región del planeta. Clases, fuerzas sociales y movimientos sociales convivían al calor de la dialéctica de la conflictividad y la rebelión, interaccionado en diverso grado y con nula preocupación por la conceptualización intelectualista del fenómeno.

Esta realidad latinoamericana y de toda la periferia, nos muestra sin tapujos una confrontación abierta entre sectores y bloques sociales ligados más directamente al mundo productivo, en donde la vieja contradicción capital-trabajo (reproducción ampliada) se conjuga más abiertamente con la contradicción capital-condiciones de producción (acumulación originaria). Tanto es así que este ciclo de revoluciones, revueltas y rebeliones se termina cerrando vía los mecanismos de dominación más duros, en donde la coerción directa y abierta se expresará claramente en la serie diversa de dictaduras militares genocidas de los años setenta que llegarán hasta los ochenta. Muy poco puede hacer en estos casos cualquier perspectiva que solo apunte a los análisis subjetivistas, identitario y organizacionales de los sujetos colectivos, mucho más si estos solo son entendidos exclusivamente como movimientos sociales en tanto "entidades discretas" y sustancializadas. Más hacia el presente, el enfrentamiento abierto por modelos de sociedad, que hace eje en la contradicción capital-trabajo, se va licuando, quedando en latencia por debajo de la superficie. Emergen entonces formas de protesta y organizaciones a tal fin, que centrarán sus reclamos fundamentalmente en derechos e identidades, a partir de otras múltiples contradicciones. Dado que la contradicción fundamental ya no aparece tan evidente (lo cual de ninguna manera implica que haya desaparecido, ni mucho menos menguado), se abre un campo de

cultivo, en América Latina también, para la emergencia de las teorías ligadas al individualismo metodológico, amén de la crisis de las lecturas vinculadas al paradigma marxista, presas de sus reduccionismos materialistas y obreristas. Esto va de la mano con la caída y desaparición del “socialismo real” y la vuelta al capitalismo en aquellos países, otrora emblemáticos.

Derrotados los intentos de transformación social profundas, y con las dictaduras iniciadas a mediados o finales de los años '70, el capital en su faceta más explícita -y sin intermediaciones de recetas de “bienestar masivo”- termina por reorientar el rumbo económico, social, político y cultural. De la mano de recetas neoliberales, restituye el orden periférico volviendo a imponer para la región latinoamericana, el papel de exportadora de materias primas, y va instalando con éxito casi pleno, el valor supremo del individualismo como el leitmotiv de todo sujeto en el entramado social (que más que nunca impondrá la teoría de la competencia en casi todos los ámbitos de la vida, terminando así en su cénit el proceso de colonización del mundo de la vida, contra el cual se intentó luchar en los '60).

Los bienes comunes naturales y sociales comienzan a ser un eje de interpretación que enriquece el debate -aunque bajo la ingenua categoría de “extractivismo”⁶⁷-, reapareciendo en escena e intercalándose, como siempre ocurre en la periferia, con los conflictos y antagonismos característicos de la reproducción ampliada. Serán estos bienes comunes naturales como la tierra y los recursos naturales o los bienes sociales conquistados los que son “expropiados” vía mecanismos de la acumulación originaria (“nuevos” cercamientos), al entrar en vigor el modo de acumulación neoliberal. Se profundiza la separación, por un lado entre algunas poblaciones y trabajadores y sus medios de producción originales, y también, entre trabajadores y fracciones de clases diversas y sus condiciones de vida mejoradas gracias a la conquista de los bienes comunes sociales. Crece la desocupación y pauperización del trabajo en forma exponencial. Al trastocarse las identidades previas, se reconstruyen parcialmente estas y se va logrando una organización mínima de lucha, solidaridad y nuevas formas de auto-sustentación, que tendrán diferentes historias de acuerdo a variables diversas de las regiones en cuestión (organizaciones de desocupados, campesinos sin tierra, asambleas de vecinos, etc.). Ni clases por la liberación, ni movimientos sociales por un cambio más allá del conflicto puntual. Las nuevas relaciones hegemónicas generaron mayoritariamente excluidos del trabajo que pasaron a luchar por ser incluidos nuevamente (o sea explotados), y solo en algunos pocos casos, por cambiar las relaciones de dominación.

67. Ver al respecto mi crítica al ingenuo concepto de extractivismo, acuñado hoy en día para soslayar el devenir fundamental de los procesos de la historia, cfr. Galafassi, 2020b.

Los conflictos generados a partir de la movilización de trabajadores desocupados y los de fábricas recuperadas en los años '90 y principios del 2000, que involucran a las clases fundamentales de la contradicción primaria, podríamos situarlos, dada la casi ausencia de una lucha anti-capitalista, en tanto luchando por la recuperación de su única fuente de ingresos al estar condicionados a ser proletarios. Las demandas consideraban al trabajo como un "derecho" (tal como lo definen los principios liberales), oficiando en concordancia con los efectos de un "bien social común", por cuanto la condición de trabajadores es lo que les permitía subsistir, aunque sean explotados. A su vez, actuaba como la condición básica para constituirse en asalariado, para constituirse como clase (más allá que mucha veces la subjetividad e identidad no acompañe necesariamente a su condición social de base, proceso en el cual intervienen, entre otros, los diversos dispositivos culturales y políticos generados a partir de la construcción ramificada y compleja de hegemonía por parte de las fracciones de clase dominantes y sus aliadas). A pesar de ser el trabajo asalariado sinónimo de creación y transferencia de valor, es el único medio de subsistencia para los trabajadores en las sociedades capitalistas, y de ahí que su ausencia vía la desocupación (despojo) origina el reclamo por recuperar la única fuente de ingresos, un "derecho" perdido vía la política de la privatización.

Por su parte, las movilizaciones de campesinos y de pueblos originarios que se vienen gestando a lo largo de toda América Latina desde el mismo momento de la conquista, así como los más recientes movimientos policlasistas para oponerse a los proyectos mega-extractivos, intentaron e intentan poner un freno al "saqueo" del territorio que afecta de modo directo la continuidad de la vida de cientos o miles de comunidades. Se posicionan, en tanto expresión mediada de la compleja dialéctica de la lucha de clases, tomando a la naturaleza y al territorio como un bien común, adoptando de esta manera el papel histórico más tradicional en la argumentación sobre los fenómenos de despojo por la fuerza, vinculados a los procesos de la clásica acumulación originaria. Territorio y naturaleza, en tanto bienes comunes, remiten directamente a los postulados de Marx y Luxemburgo, pero también al tratamiento que hiciera el ecologismo crítico de los años '60 sobre el tema, o los planteos actuales que recuperan la discusión sobre la pervivencia de los mecanismos ligados a la acumulación originaria.

Desde la misma dictadura y hasta el presente, son muy importantes para Argentina, la larga serie de reivindicaciones, demandas y movimientos sociales creados alrededor de la lucha por los derechos humanos. A partir de la lucha política radicalizada de los años '70 de toda una serie de organizaciones con propuestas socialistas, superadoras del capitalismo, se gestan

posteriormente organizaciones de familiares primero y que luego se van ampliando, con reivindicaciones por la aparición con vida de aquellos militantes, desaparecidos por la política de feroz represión del gobierno dictatorial. De la contradicción fundamental anti-capitalista, se pasa a una contradicción por los derechos a la vida (uno de los principios básicos de la modernidad), por cuanto se entiende que todo ciudadano tiene derecho a elegir libremente su destino y sus ideales, y no puede ser castigado, y mucho menos reprimido por esto desde el poder. Es decir que estos conflictos actuales se asientan básicamente sobre la contradicción clásicamente moderna entre las libertades y derechos consagrados por los principios de la democracia liberal. La lucha por los derechos humanos, si bien es una lucha como consecuencia de aquellos movimientos anticapitalistas, al focalizarse en los derechos individuales, trastoca aquella impronta adscribiéndose a contradicciones político-culturales por la igualdad, los derechos y la libertad en su peor escenario, por cuanto implica el demandar por la vida en toda su integridad, violada vía torturas, fusilamientos y desapariciones. Estos movimientos por los derechos humanos se caracterizan por una constitución policlasista, con diversas fracciones de clase, desde trabajadores acomodados hasta distintas porciones de la pequeña burguesía, podríamos incluso asimilarlos, en cierta manera, a fuerzas sociales. Si bien, como en todas las otras contradicciones, la lucha de clases los atraviesa a todos, no aparece, sin embargo, como el punto de clivaje que los define.

De todo este derrotero podemos fácilmente deducir que la tan central lucha de los trabajadores durante más de un siglo, desde mediados del XIX, a partir de la cual el marxismo construye su argumentación sociológica y política, corrió toda neblina liberal desempeñando la perspectiva para dejar al desnudo la contradicción fundamental de la sociedad moderna capitalista. La relación dialéctica entre las clases sociales en la cruda ecuación de la explotación social, está claramente marcada por la clásica contradicción capital-trabajo, la cual define los flujos y posiciones de los sujetos individuales y colectivos en la estructura social. Marx expuso de manera clara y categórica ese desacople entre el carácter social de la producción y la apropiación privada de los beneficios, que llevaría justamente al fin de la relación capitalista, no sin intervención de la clase explotada como sujeto liberador. Luego de más de 150 años y con varias revoluciones “socialistas” sucedidas, el capitalismo no parece estar sufriendo mucho deterioro, mostrando cada vez más profundamente su capacidad de penetrar con sus garras, dejando sufrimiento, alienación y muerte a su paso. Y esto se evidencia no solo sobre la multiplicidad de sujetos oprimidos de alguna u otra forma, sino también sobre las condiciones de la producción que son base y sustento tanto de la condición humana

como de la propia vida sobre el planeta. Es que el capitalismo característicamente industrial, en donde los antagonismos de clase y los mecanismos de explotación eran transparentes, ha dejado paso, luego de muy complejas transformaciones, a un capitalismo en donde las formas de acumulación se han multiplicado y diversificado, y el circuito financiero ha crecido de tal modo que ocupa hoy en día un porcentaje más que significativo en los procesos de maximización de ganancias. Por otro lado, las estrategias políticas, ideológicas y culturales de dominación se han perfeccionado hasta niveles nunca antes sospechados, lo cual contribuye fuertemente a sostener el esquema de explotación capitalista, a pesar de los vaticinios de profunda crisis que se hace desde el marxismo más económicamente estructuralista.

De un clásico capitalismo fordista y su sociedad de masas, se pasa al post-fordismo, a partir de la crisis de los años 70 y la emergencia del neoliberalismo y la concepción posmoderna. Doctrinas que entronan, hegemónicamente, a la incertidumbre en el plano filosófico y al individualismo en el plano socio-subjetivo y cultural, con consecuencias directas en las relaciones de poder y en la posibilidad de la construcción de alternativas contestatarias. Claro está que todo esto no podría haber avanzado de no ser por la crisis terminal en la que entró el llamado "socialismo real", no solo en Europa oriental, sino en todo el orbe, en donde el capitalismo vuelve a instalarse (salvo Cuba y Corea del Norte). Podemos hablar de un relativo proceso de "emancipación" de la producción, a partir del cual el capitalismo industrial va siendo trascendido y cada vez más guiado por mecanismos financieros de valorización del capital, que se construyen con una lógica de parcial "divorcio" de la economía real o productiva.

Frente a este panorama es que no podemos seguir manejándonos rígidamente respecto de las clases, fuerzas sociales y movimientos sociales tal cual se lo venía haciendo varias décadas atrás. La modernidad y el capitalismo se asientan en el cambio constante de muchas variables, sobre la permanencia de reglas específicas fundantes que no mutan en lo sustancial. Esto implica que tanto las posiciones que validan exclusivamente lo segundo (lecturas obreristas) pecan, dejando afuera una parte importante de la realidad; como aquellas otras que sólo validan el cambio contingente (lecturas de la acción colectiva). La aparición, en las últimas décadas, de toda una serie de prácticas socio-laborales y culturales nuevas, que podríamos considerar en germen hace desde hace unas décadas, no pueden seguir pasando desapercibidas para seguir ateniéndonos exclusivamente a las interpretaciones que hacen foco en el proletariado tradicional.

Podemos entonces hablar también de una economía de lo "intangibles", que incluye toda una serie de cuidados y servicios básicos no remunerados y que

generalmente es reproducido a nivel familiar. Presenciamos también el incremento de un riesgo tecnológico que afecta la vida sobre el planeta, afectando entonces la propia vida humana, lo que descentra el foco clásico más allá de la fábrica y el puesto de trabajo. Porque si bien la mundialización y globalización son consustanciales al capitalismo mismo, en las últimas décadas han adquirido un nivel de aceleración tal, que en este presente nos encontramos efectivamente, y por primera vez en la historia, ante problemas globales que necesitan respuestas globales, y ante los cuales los estados-nación quedan desbordados. Tampoco podemos soslayar el ejército de trabajadores formales e informales del sector servicios, cooperativistas y de la economía social que se ha sumado a la explotación del capital creciendo de manera extraordinaria, pero asumiendo en muchos casos un nivel de precarización o bien transformación de las condiciones laborales y de contrato que ya no condicen con el asalariado básico. Y menos aún podemos pasar desapercibidos ante la continuidad en la escena y la manifestación diversa de sometimiento y opresión hacia miles de realidades étnicas que perviven a pesar de la igualación de la cultura racional moderna, y que comenzaron, cada vez con más fuerza a reclamar un lugar en el abanico de las demandas y derechos.

Es entonces que a la contradicción entre los poseedores de los medios de producción y los que producen la riqueza sin disfrutarla que sigue vigente sin más, se vienen sumando toda otra serie de contradicciones y antagonismos, que comenzaron a propalar sus voces, cada vez con más fuerza, a partir de las rebeliones y manifestaciones diversas de los años '60. El marxismo clásico no ha sabido dar respuesta a estas situaciones, amparándose en la centralidad de la contradicción fundamental y tratando a todas las demás como accesorias. En la vereda de enfrente y disputando hegemonía intelectual con el marxismo, viene dominando la escena el paradigma del individualismo metodológico que anula y niega toda lectura basada en la lucha de clases, y pone su mirada solamente en los sujetos y acciones circunstanciales, tal que cada protesta aparece como contingente a partir de una lectura fenoménica y particularista.

Contradicciones y antagonismos serán entonces las categorías claves para poder entender toda la complejidad de la conflictividad, como dimensiones de interrelación entre lo estructural y lo relativo a los sujetos en una trama procesual y por lo tanto histórica. Complejidad procesual, que a su vez atraviesa la realidad construida en base a la tensión unidad-diferencias, en base a la ya mencionada diversidad jerárquica de contradicciones. Solo en este entramado dialéctico puede entenderse la emergencia de sujetos colectivos diversos que hacen carne la conflictividad. La clase como categoría esencial en toda sociedad dialécticamente diseccionada entre dominadores y subor-

dinados define la guía que sin embargo no se acaba en ella. Y que permite, a su vez, la coexistencia y superposición de organizaciones y movimientos sociales que remiten, necesariamente, a la dinámica de clases pero que a su vez pueden guardar una autonomía relativa. Así, mientras las clases están estructuralmente definidas y subyacen a toda sociedad basada en relaciones de dominación y explotación, las fuerzas sociales, organizaciones y movimientos sociales y políticos son particulares a cada momento histórico (guardando una relación precisa con este) y remiten a la expresión compleja de la conflictividad en base a la multiplicidad de contradicciones, siempre en interrelación, más o menos mediada, con el proceso de la lucha de clases. Vale agregar que en buena parte de los casos, lo político, la organización y lo subjetivo-cultural suelen ser caracterizaciones más importantes que lo económico-estructural a la hora de dimensionar la existencia y el accionar de estos sujetos colectivos. Esto implica que un análisis de la conflictividad que descansa en no mucho más que en las relaciones de producción resulta demasiado acotado para entender la complejidad a la que me estoy refiriendo.

Y además, la historia ha demostrado que no es cierto que resolviendo o comenzando a resolver la contradicción fundamental, y por lo tanto el germen promotor más importante de conflictividad nodal del capitalismo, se resuelvan los temas de explotación, alienación, opresión, y dominación. Sí, probablemente se nos abra el camino para superar la explotación material en el plano de la producción, pero esto de ninguna manera implica el abrirse a una sociedad sin desigualdad en las relaciones de poder y sin alienación, por cuanto esto obedece no solamente a la contradicción fundamental sino también a la multiplicidad de contradicciones y antagonismos vistos a lo largo de los capítulos previos. De aquí la importancia de, ni centrarse exclusivamente en la contradicción capital-trabajo y los antagonismos consecuentes, y ni mucho menos de manera exclusiva en las emergentes otras contradicciones, tal simple conflicto de intereses individuales. El desafío que tenemos por delante, tanto desde el plano intelectual como político es enorme, con un bagaje importantísimo de lecciones que nos viene dando la historia y en un momento particular de reflujo de toda fuerza radical y antisistémica. Absorber los fracasos nunca es fácil, pero solo de su reflexión y asimilación podremos recomenzar tanto en la tarea de comprensión de la realidad, así como en aquella otra dialécticamente indispensable que es la de cambiarla. Una no puede ocurrir sin la otra.

Bibliografía

- ADORNO, T. W.: **Introducción a la dialéctica**. Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013 (1958).
- ADORNO, Theodor y Max HORKHEIMER: **La sociedad. Lecciones de sociología**. Buenos Aires, Proteo, 1969.
- ADORNO, Theodor y otros: **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Grijalbo, Barcelona, 1973
- ADORNO, Theodor, Else FRENKEL-BRUNSWIK, Daniel LEVINSON, Nevitt SANFORD: **The Authoritarian Personality**. New York, Harper & Bros., 1950.
- ADORNO, Theodor: **Dialéctica negativa**. Madrid, Editorial Nacional, 2002 (1966).
- ADORNO, Theodor: **Introducción a la sociología**. Barcelona, Gedisa, 2006.
- ADORNO, Theodor: **Mínima Moralia**. Caracas, Monte Avila, 1975.
- ADORNO, Theodor: Prismas. **La crítica de la cultura y la sociedad**. Barcelona, Ariel, 1962 (1955).
- ADORNO, Theodor: **Sociológica**. Madrid, Taurus, 1966.
- ADORNO, Theodor: **The authoritarian personality**. New York, 1950
- AGULHON, Maurice: **El círculo burgués, la sociabilidad en Francia 1810-1848**. Buenos
- AGULHON, Maurice: **Historia Vagabunda: Etnología y Política en la Francia Contemporánea**. México, Instituto de Investigaciones José María Mora, 1988.
- Aíres, Siglo XIX, 2009 (1977).
- ALMEIDA BOSQUE, Juan: **Crónicas de la Revolución Cubana**. Buenos Aires, Memphis, 1997.
- ALTHUSSER, Louis: **Ideología y aparatos ideológicos del Estado**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1974 (1969).
- ALTHUSSER, Louis: **La soledad de Maquiavelo**. Madrid, Akal, 2008.
- ALTHUSSER, Louis: **Pour Marx**. Paris, Maspero, 1968 (traducción castellana: *La revolución teórica de Marx*; México, Siglo XXI, 1988).
- AMIN, Samir: **El desarrollo desigual**. Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 (1973)
- ANDERSON, Perry: **Los fines de la historia**. Barcelona, Anagrama, 1996.
- ANDERSON, Perry: *Neoliberalismo, un balance provisorio*. En, SADER y GENTILI, **La trama del neoliberalismo, mercado, crisis y exclusión social**. Buenos Aires, CLACSO, 1997.
- ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica: **América Latina: la construc-**

ción del orden, Tomo II: de las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración. Buenos Aires, Ariel, 2013.

ARISTÓTELES: **Metafísica**. (Edición trilingüe a cargo de Valentín García Yebra). Madrid, Gredos, 2018.

ARISTÓTELES: **Política**. Barcelona. Gredos, 2000.

AVINERI, Shlomo: **The Social & Political Thought of Karl Marx**. Cambridge, Cambridge University Press, 1968

BACON, F.: **Novum Organum**. Madrid, Sarpe, 1984.

BACHOFEN, Johann Jakob: **El derecho materno. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica**. Stuttgart, 1861.

BALESTRINI, Nanni e Primo MORONI: **L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, política ed esistenziale**. Milano, Feltrinelli, 2005 (1988)

BARTRA, Roger: **El poder despótico burgués**. México, Era, 1978.

BASCETTA, M.; S. BONSIGNORI; S. PETRUCCIANI Y F. CARLINI (ed.): **Una revolución mundial**. Madrid, Akal, 2001 (1968).

BAUDRILLARD, Jean: **Cultura y Simulacro**. Barcelona, Kairos, 1978.

BAVASTRO, R. y C. SZUSTERMAN: *The 2001 Mid-Term Legislative Election in Argentina: Elections without Government Candidates and the 'voto bronca'*. En, **Electoral Studies** nº 22, pp. 325-95, 2003.

BECKENBACH, Frank: "Social costs in modern capitalism". En, **Capitalism, Nature, Socialism**, nº 3, noviembre de 1989.

BEINSTEIN, Jorge: *Estados Unidos en el centro de la crisis mundial*. En, **Enfoques Alternativos**, nº 27, Buenos Aires, noviembre de 2004.

BELL, Daniel, Dwight MACDONALD, Edward SHILS, Teodor ADORNO, Max HORKHEIMER, y Paul LAZARFELD: **Industria cultural y sociedad de masas**. Caracas, Monte Avila Editores, 1979.

BELL, Daniel: **The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting**. New York, Basic Books, 1973.

BENJAMIN, Walter: **Discursos interrumpidos I**. Madrid, Taurus, 1973.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN: **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires, Amorrortu, 2015 (1967).

BERGSON, Henri: **Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia**. Salamanca, Ed. Sígueme, 2006.

BERGSON, Henri: **La evolución creadora**. En Obras Escogidas. Madrid, Aguilar, 1963.

BERMAN, Marshall: **Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad**. Madrid, Siglo XXI, 1998.

BERMAN, Marshall: *El beso de la muerte. Brindis por la modernidad*. México,

Nexos, mayo de 1985, <https://www.nexos.com.mx/?p=4481>

BIANCO, Lucien: **Los orígenes de la revolución china (1915-1945)**. Barcelona, Bellaterra, 1999.

BIDET, Jacques: **Teoría de la modernidad**. Buenos Aires, Ed. Letra Buena – Ed. El Cielo por Asalto, 1993.

BLUMER, Herbert : *Collective Behavior*, in A. M. Lee, ed., **Principles of Sociology**. New York, Barnes & Noble, 1951, pp. 67-121.

BOGLICH, José: **La cuestión agraria**. Buenos Aires, Ed. Claridad, 1937.

BONAVENA, Pablo: **El concepto de fuerza social política en el marxismo**. Mimeo, 1992.

BONEFELD, Werner: *The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution*. En, **The Commoner**, nº 2, September 2001, <http://www.thecommoner.org>

BEAUVOIR, Simone: **Le deuxième sexe**. Paris, Gallimard, 1949.

BOOKCHIN, Murray: **Ecología y pensamiento revolucionario**. Barcelona, Calumnia, 2019

BOOKCHIN, Murray: **The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy**. Palo Alto, Cheshire Books, 1982.

BORÍSOV, Evgeni, Vitalli ZHAMIN y María MAKÁROVA: **Diccionario de Economía Política**. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1965.

BOURDIEU, Pierre: *El espacio social y la génesis de las clases*. En, **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, septiembre, año/vol. III, num. 7, 1989, pp. 27-55; Universidad de Colima, México, 1989.

BOURDIEU, Pierre: **Poder, derecho y clases sociales**. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2000.

BOURDIEU, Pierre: **Sociología y cultura**. Editorial Grijalbo, México, 1990.

BUJARIN, Nicolai: **La teoría del materialismo histórico: un manual de sociología popular**. Madrid, Cenit, 1933 (1921)

BUSH, George W.: **On The Issues Energy**, 4president.org, 2000; <http://www.4president.org/issues/bush2000/bush2000energy.htm>

BUTLER, Judith: **El género en disputa**. Barcelona, Paidós, 2007.

CALDERÓN, Fernando y Elizabeth JELIN: **Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades**. Buenos Aires, Estudios CEDES, 1987.

CAMPBELL, J.: **En diálogo con Bill Moyers. El poder del mito**. Barcelona, Emecé, 1991.

CANTOR, Norman: **La era de la protesta**. Madrid, Alianza, 1973 (1969).

CAPUTO Leiva, Orlando; Juan RODRIGÓN ARAYA y Graciela GALARCE VILLAVICENCIO: **Manifiesto del Cobre**. Santiago de Chile, Centro de Estudios sobre Transnacionalización, Economía y Sociedad

(CETES), 2001.

CASTORIADIS, C.: **El Desarrollo. De su apología a su crisis**. Buenos Aires, Docencia, 1986.

COUTURAT, L.: **La Logique de Leibniz: d'après des documents inédits**. Félix Alcan, Paris, 1901.

CHARRY, Manuel: "*Totalidad y dialéctica. El concepto de totalidad en Adorno y Hegel.*" **Estudios de Filosofía**, 56, 2017, pp. 119-135.

CIUFFOLINI, María Alejandra: *El hilo rojo: subjetivación o clase. Crítica y Resistencias*. **Revista de conflictos sociales latinoamericanos**, N° 1. Año 2015, <http://criticayresistencias.com.ar>

CIUFFOLINI, María Alejandra: *La dinámica del neoliberalismo y sus desplazamientos. Para una crítica inmanente en orden a su superación*. **Studia Politicae**, núm. 40, verano 2016-2017, FCPyRI-UCA, Córdoba.

COCKBURN, Alexander y Robin BLACKBURN: **Poder estudiantil. Problemas, diagnóstico y acción**. Caracas, Tiempo Nuevo, 1970

COHEN, Jean: *Strategy or identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*. En, **Social Research**, vol. 52, n° 4, 1985.

COHEN, Robert: *Rebelión en los Estados Unidos*. México, Siglo XXI, 1969.

COMPOSTO, Claudia y Mina Lorena NAVARRO: *Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencias en torno a la minería a gran escala en América Latina*. En, **Revista Theomai** n° 25, pp. 58-78, 2012; http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2025/contenido_25.htm

CONKEY, M. Y TRINGHAM, R. E.: *Cultivar el pensamiento para desafiar a la autoridad: algunos experimentos de pedagogía feminista en arqueología*. En, Colomer, González Marcén, Montón y Picazo (comp.) **Arqueología y teoría feminista.**, Barcelona, Icaria, 1999.

CONSTANT, Benjamin: **Acerca de la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos**. Paris, 1819.

COSER, Lewis: **Las funciones del conflicto social**. México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

COSER, Lewis: **Nuevos aportes a la teoría del conflicto social**. Buenos Aires, Amorrortu, 1970 (1967).

COX, Robert W: **Production, Power, and World Order: Social Forces in the Making of History**. New York, Columbia University Press, 1987.

CRAIG JENKINS, J.: *La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales*. En, **Zona Abierta**, n° 69, 1994, pp. 5-47.

CRIVELLI, Karina: *Los programas de empleo a desocupados como respuesta a la crisis por la privatización de empresas estatales. El caso de la privatización de la petrolera YPF en*

CROCE, Benedetto: **Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel**. Buenos

Aires, Imán, 1943 (1907)

CURRAN, James; Michael GUREVITCH y Janet WOOLLACOT: **Mass communication and society**. London, Open University, 1977.

DAHRENDORF, Ralf: **Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial**. Madrid, Rialp 1962.

DALLA COSTA, Mariarosa y Selma JAMES: **El poder de la mujer y la subversión de la comunidad**. México, Siglo XXI, 1972.

DAVIES, James: **When Men Revolt and why: A Reader in Political Violence and Revolution**. New York, Free Press, 1970.

de MIGUEL, Ana: *Los feminismos a través de la historia*. En, Amorós, Celia (Coord.), **Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración**, 1988-92. Madrid, Dirección General de la Mujer, 1993.

FEDERICI, Silvia: **Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.

DEBORD, Guy: **La Société du spectacle**. Paris, Buchet-Chastel, 1967.

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI: **El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia**. Barcelona, Barral, 1973.

DIERCKXSENS, Wier: **Siglo XXI: Crisis de una civilización**. Quito, IAEN, 2011.

DOMINGUES, José M.: *Talcott Parsons. Conflictividad, normatividad y cambio social*. **Conflicto Social**, año 1, nº 0, 2008, pp. 132-155.

DOS SANTOS, Theotonio: **El nuevo carácter de la dependencia**. Santiago de Chile, Centro de Estudios Socio-Económicos, 1967.

DRAPER, Hal: **La revuelta de Berkeley**. Buenos Aires, RR, 2014 (1965).

DUEK, Celia y Graciela IND: *Individualismo metodológico y concepción del Estado en Max Weber. La acción individual como productora del orden político*. **Universum. Revista de humanidades y ciencias sociales**, núm. 20, vol. 1, Chile, Universidad de Talca, 2005.

DUEK, Celia: *Individuo y sociedad: perspectiva teórico-metodológicas en la sociología clásica*. **Argumentos**, vol. 22, núm. 60, mayo-agosto, 2009, UAM-X, México, pp. 9-24.

DUEK, María C.: *Ralf Dahrendorf: crítica e implicancias de sus teoría ecléctica de las clases*. **Trabajo y Sociedad**, nº 14, vol. XIII, 2010.

DURKHEIM, Emile: *La división del trabajo social*, vvee. Prefacio a la primera edición, Libro I (cap. 2, pto. 4; cap. 3, pto. 4; cap. 7, pto. 4)

DURKHEIM, Emile: **Las reglas del método sociológico**. Madrid, Alianza, 1988.

ECHOLS, A.: **Daring to Be Bad. Radical feminism in América (1967-1975)**. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

EISENSTEIN, Sergei: **La forma del cine**. México, Siglo XXI, 1986 (1949)

ELSTER, John: *Entrevista de Esther Hamburger a John Elster*. **Novos Estudos**, n.º 31, CEBRAP, San Pablo, 1991.

ELSTER, Jon: **Tuercas y Tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales**. Barcelona, Gedisa, 1993.

ENGELS, Federico: **La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring (“Anti-Dühring”)**. Moscú, Editorial Progreso, 1973 (1878)

ENGELS, Friedrich: **Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring**. Madrid, Fundación Federico Engels, 2014 (1878).

ENGELS, Friedrich: **Carta a Jose Bloch en Königsberg**. Londres, 21 de septiembre de 1890.

ENGELS, Friedrich: **El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado**. Barcelona, Plnaeta-De Agostini, 1986 (1884).

ESCOBAR DE PAVÓN, Silvia: *Ajuste y liberalización, las causas del conflicto social*. En, **OSAL** nº 12, pp. 47-56, 2004.

EYERMAN, Ron y Andrew JAMISON: **Social Movements: A Cognitive Approach**. Cambridge, Polity Press, 1991.

FANON, Franz: **Los condenados de la tierra**. México, FCE, 1963.

FAVARO, Orieta, et al.: *La conflictividad social en Neuquén. El movimiento cutralquense y los nuevos movimientos sociales*. En, **Realidad Económica**, nº 148, pp. 13-27; 1997.

FERNANDEZ DURAN, Ramón y Miren ETXEZARRETA: **Globalización capitalista, luchas y resistencias**. Barcelona, Virus, 2001.

FIGES, Orglando: **La Revolución Rusa (1891-1924)**. Madrid, Edhasa, 1996.

FIRESTONE, Shulamit: *The Dialectic of Sex*. New York, William Morrow and Co. 1970.

FISHER, Mark: **Realismo capitalista ¿No hay alternativa?** Buenos Aires, Caja Negra, 2016.

FITZPATRICK, Sheila: **La Revolución Rusa**. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

FLICHMAN, Guillermo: **La renta del suelo y el desarrollo agrario argentino**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1977.

FOTOPOULOS, Takis: **Towards an Inclusive Democracy**. London, Cassell, 1997.

FOUCAULT, Michel: **Discurso, poder, subjetividad**. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

FOUCAULT, Michel: **Estética, Ética, Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III**. Barcelona, Paidós, 2010.

FOUCAULT, Michel: **Historia de la sexualidad. I.- La voluntad de saber**. México, Siglo XXI, 1987 (1976).

FOUCAULT, Michel: **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1968 (1966)

FOUCAULT, Michel: **Microfísica del poder**. Madrid, de la Piqueta, 1979.

FOUCAULT, Michel: **Nacimiento de la biopolítica**. Buenos Aires, FCE, 2007.

FOURIER, C.: **Teoría de los cuatro movimientos**. Barcelona, Barral, 1974.

FRAISSE, G.: **Musa de la razón**. Madrid, Cátedra, 1991.

FREUD, Sigmund: **Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos**. Obras Completas de Sigmund Freud, Tomo VIII. México, Ed. Iztaccíhuatl, 2019 (1913).

FRIEDAN, Betty: **The feminine mystique**. New York, Norton & Co., 1963.

FROMM, Erich: **Psiconálisis de la sociedad contemporánea**. México, FCE, 1964 (1955)

GAGGERO, Alejandro: *Algunos por la autonomía, otros por la estatización*. En, **Página 12**, 8 de setiembre de 2002.

GALAFASSI, Guido: *“La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”*. **Contribuciones desde Coatepec**, Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Nueva época, año 1, nº 2, enero-junio 2002 (pp. 4-20).

GALAFASSI, Guido: **Naturaleza, Sociedad y Alienación. Ciencia y proceso social en la modernidad**. Montevideo, Nordan-Comunidad, 2006.

GALAFASSI, Guido (comp.): **Acumulación y Territorio, elementos conceptuales y dinámica actual en Argentina** Bernal, UNQ Posgrado, colección Intercambios, 2017.

GALAFASSI, Guido (comp.): **Apuntes de Acumulación. Capital, Estado, procesos socio-históricos de (re) producción y conflictividad social**. Buenos Aires, Extramuros Ediciones - Theomai Libros, 2014.

GALAFASSI, Guido (comp.): **Ejercicios de Hegemonía**. Buenos Aires, Herramienta, 2011.

GALAFASSI, Guido y Sonia PURICELLI: *Conflictividad Social y Política en América Latina contemporánea. Reflexiones preliminares*. **Revista de Ciencias Sociales**, segunda época, UNQ, año 9, num. 31, 2017

GALAFASSI, Guido: *De la mediación social de la naturaleza a la construcción histórica del territorio*. En, G. Barrios y E. Acsebrud (comp.). **Naturaleza, Territorio y Conflicto en la trama capitalista contemporánea**. Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, 2019.

GALAFASSI, Guido: ¿Qué hay de nuevo viejo? Procesos de movilización y conflictos socio-ambientales. **Conflicto Social**, vol. 8 (2012), pp. 8-40. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

GALAFASSI, Guido: *“Contorno”*: *compromiso y denuncia en los años 50*. **Prosódica** 1, 2018. <https://www.prosodica.com.ar/articuloNota.php?id=16>

GALAFASSI, Guido: *Acumulación y hegemonía en las tres Patagonias. Una*

lectura crítica sobre la historia regional. En, Guido GALAFASSI (comp.) **Ejercicios de Hegemonía. Lecturas de la Argentina contemporánea a la luz del pensamiento de Antonio Gramsci.** Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2011, pp. 15-82.

GALAFASSI, Guido: **Ambiente, Sociedad y Naturaleza. Entre la teoría social y la historia.** Bernal, Editorial UNQ, 2002.

GALAFASSI, Guido: *Argentina on Fire: People's Rebellion Facing the Deep Crisis of the Neoliberal Market Economy.* **Democracy & Nature**, Vol.8, Nº 2, 2002b, pp. 331-336, London, UK.

GALAFASSI, Guido: *Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales.* En Galafassi y Puricelli (comp.): **Perspectivas críticas sobre la conflictividad social.** Buenos Aires, Extramuros Ediciones – GEACH – Theomai Libros, 2017, pp. 55-76, (disponible en: <http://theomai.unq.edu.ar/GEACH/Index.htm>)

GALAFASSI, Guido: *Construcción social de los conflictos y modos de acumulación. Una correlación necesaria.* En: GALAFASSI (comp.), **Apuntes de Acumulación**, Bs. As., Theomai Libros, 2014.

GALAFASSI, Guido: *Cuando el árbol no deja ver el bosque. Neofuncionalismo y posmodernidad en los estudios sobre movimientos sociales.* En, **Revista Theomai**, nº 14, segundo semestre 2006, pp. 37-58.

GALAFASSI, Guido: *De la mediación social de la naturaleza a la construcción histórica del territorio.* En, G. Barrios y E. Acsebrud (comp.). **Naturaleza, Territorio y Conflicto en la trama capitalista contemporánea.** Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, 2019, pp. 13-50.

GALAFASSI, Guido: *La dialéctica alienación – liberación. Milcíades Peña y John William Cooke: desde, pero más allá del proceso de trabajo.* En, AAVV, “**Dirán hubo gigantes aquí**”. **Izquierda, peronismo y clase obrera en los años '60 y '70.** Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, 2017, pp. 13-34,

GALAFASSI, Guido: *No hay hegemonía y dominación sin antagonismo. La lucha de clases entre la estructura y el sujeto.* En, Galafassi, Guido et al, **Disputas, hegemonía y subjetividad.** Buenos Aires, Extramuros-Theomai-GEACH, 2019, pp. 15-48.

GALAFASSI, Guido: *Reflexiones en torno a la mediación social de la naturaleza.* **Revista Iberoamericana de Economía Ecológica**, Vol. 33, No. 1: 18-36, 2020^a.

GALAFASSI, Guido: *Renovadas versiones de un proceso histórico en marcha. La predación del territorio y la naturaleza como acumulación.* **Revista Theomai** nº 25, pp. 1-14, Buenos Aires, 2012a, <http://www.unq.edu.ar/revista-theomai>

GALAFASSI, Guido: *Tribulaciones lamentos y ocasos de un tonto país imagina-*

rio. *El mercado como único y último sentido posible*. **Revista Theomai**, número especial otoño 2002a, pp. 125-135, Buenos Aires, Argentina.

GALAFASSI, Guido: *Vicisitudes y ambigüedades del concepto "extractivismo"*.

Una revisión necesaria. **Cuadernos de Trabajo Theomai**, n° 4, Extramuros ediciones, 2020b. http://revista-theomai.unq.edu.ar/Cuadernos_de_TRABAJO/Cuaderno_4.pdf

GAMERO, Amalia: **Antología del feminismo**. Madrid, Alianza, 1975.

GARAUDY, Roger: **Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel**. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1973 (1962)

GARGARELLA, Roberto: *Marxismo analítico. El marxismo claro*, en **Doxa**, num. 17-18 (1995), pp. 231-255.

GERMANI, Gino: **Sociología de la Modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina**. Buenos Aires, Paidós, 1969

GIDDENS, Anthony: **Sociología**. Madrid, Alianza, 1992

GÓMEZ TABANERA, José María: *"El enigma de las Venus paleolíticas"*. **Historia** 16, n° 17, Año II.- Septiembre, 1977; pp. 65-78.

GOMEZ, Marcelo: *Crisis del capitalismo, formas de conciencia y resurgir de la acción colectiva*. En, **Revista Theomai**, número especial 2002, Buenos Aires, <http://www.unq.edu.ar/revista-theomai/numespecial2002>

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: **Historia política de los campesinos latinoamericanos**. México, Siglo XXI, 1985.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo: **Imperialismo y liberación**. México, Siglo XXI, 1978.

GOODMAN, Paul: **Growing up absurd: problems of youth in organized society**. New York, Random House, 1960.

GORZ, André: **Estrategia obrera y neocapitalismo**. México, Ed. Era, 1969 (1964)

GRAMSCI, Antonio: **Cuadernos de la Cárcel**, edición crítica a cargo de Valentino Gerratana. México, Editorial Era, 1981 (1932-1934).

GRAMSCI, Antonio: **Introducción a la filosofía de la praxis**. Barcelona, Península, 1970 (1948)

GRAMSCI, Antonio: **Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno**. México, Juan Pablo Editor, 1975

GRELA, Plácido: **El Grito de Alcorta. Historia de la rebelión campesina de 1912**. Rosario, Ed. Tierra Nueva, 1958.

GUARNACCIA, Matteo: **Almanacco Psichedelico**. Torino, Nautilus, 1996.

GUEVARA, Gustavo: **Sobre las Revoluciones Latinamericanas del siglo XX**. Buenos Aires, Newen Mapy, 2013.

GURR, Ted: **Why Men Rebel**. Princeton, Princeton University Press, 1970.

GURVITCH, Georges: **La idea del derecho social**. Granada, Comares, 2005 (1932)

HABERMAS, Jurgen: **Ciencia y técnica como ideología**. Madrid, Tecnos, 1986.

HABERMAS, Jurgen: **Conocimiento e interés**. Madrid, Taurus, 1982 (1968).

HABERMAS, Jurgen: **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid, Taurus, 1992.

HALL, Stuart: **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Popayán, Enviñon Editores, 2010.

HANISCH, Carol: **The personal is political**. Disponible en: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> , 2009 (1969)

HARNECKER, Marta: **Los conceptos elementales del materialismo histórico**. México, siglo XXI, 1969.

HARVEY, David: **El nuevo imperialismo**. Madrid, Akal, 2004.

HAWKES, J. y WOOLLEY, S. L.: **Prehistoria y los comienzos de la civilización**. Barcelona, Planeta, 1977.

HEGEL, G.W.F.: **Fenomenología del espíritu**. México, Fondo de cultura económica, 2008.

HEGEL, G.W.F.: **Ciencia de la lógica**. Buenos Aires, Solar-Hacette, 1968 (1816).

HEGEL, G.W.F.: **Ciencia de la Lógica**. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976.

HEGEL, G.W.F.: **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. Madrid, Alianza, 2005 (1817)

HELLER Agnes: **Teoría de las necesidades en Marx**. Bercolan, Península, 1978 (1974)

HELLER, Agnes: **Sociología de la vida cotidiana**. Barcelona, Península, 1977 (1970)

HIRSCH, Joachim et al: **Los estudios sobre el Estado y la reestructuración capitalista**. Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1992.

HOBSBAWM, Eric: **Revolution. XIV International Congress of Historical Sciences**, San Francisco, 1975.

HOBSBAWN, Eric: **Naciones y Nacionalismo desde 1780**. Barcelona, Crítica, 1991.

HOLLOWAY, John: **Change the world without taking power**. Londres, Pluto Press, 2002.

HOLLOWAY, John: **Clase \cong Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico**. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

HORKHEIMER, Max & FLOWERMAN, Samuel: **Studies in Prejudice**. New

York, Harper & Bros., 1949.

HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO: **Dialéctica del Iluminismo**. Buenos Aires, Sudamericana, 1969 (1947)

Horkheimer, Max.: **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires, Sur, 1969 (1967).

HORKHEIMER, Max: **Crítica de la Razón Instrumental**. Buenos Aires, Sur, 1969 (1947).

HORKHEIMER, Max: *Egoísmo y movimiento liberador*. En, **Teoría Crítica**, Buenos Aires, Amorrortu, 2008 (1936).

HORKHEIMER, Max: **Estado autoritario**. México, Itaca, 2006*

HORKHEIMER, Max: **Historia, metafísica y escepticismo**. Madrid, Alianza, 1982 (1930).

HORKHEIMER, Max: **La función de las ideologías**. Madrid, Taurus, 1976.

HORKHEIMER, Max: *Notes on Institute Activities*. **Studies in Philosophy and Social Sciences**, IX, 1, 1941.

HORKHEIMER, Max: **Autoridad y familia, y otros escritos**. Barcelona, Paidós, 2001 (1936)

HORKHEIMER, Max: **Ocaso (Dämmerung)**. Barcelona, Anthropos, 1986 (1934)

HUNT, L.: **Politics, Culture and Class in the French Revolution**. London, 1986.

HUSSERL, Edmund: **La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

IANNI, Octavio: **La formación del Estado populista en América Latina**. México, Era, 1980.

INDA, Graciela y Celia DUEK: *El concepto de clases en Bourdieu ¿nuevas palabras para viejas ideas?* **Aposta, revista de ciencias sociales**, n° 23, diciembre 2005.

IÑIGO CARRERA, Nicolás y María Celia COTARELO: *Argentina, diciembre de 2001: hito en el proceso de luchas populares*. En, SEONE, José (comp.), **Movimientos sociales y conflicto en América Latina**. Buenos Aires, Clacso, pp. 209-222; 2003.

JAMESON, Fredric y Slavoj ŽIŽEK: **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires, Paidós, 1998

JAMESON, Fredric: **Ensayos sobre el posmodernismo**. Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

JAY, Martin: **La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt**. Madrid, Taurus, 1991.

JAY, Martín: **La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt**. Madrid, Taurus, 1974.

- KOFLER, Leo: **Contribución a la historia de la sociedad burguesa**. Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (1948).
- KOHAN, Nestor.: **De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano**. Buenos Aires, Biblos, 2000.
- KOLLONTAI, A.: **Memorias**. Madrid, Debate, 1979.
- KORSCH, Karl: **Marxismo y filosofía**. México, Ediciones Era, 1971 (1964)
- KOSIK, Karel: **Dialéctica de lo concreto**. México, Grijalbo, 1967 (1963)
- KOSTANTINOV, Fedor Vasilievich: **Los fundamentos de la filosofía marxista**. México, Grijalbo, 1959.
- KROPOTKIN, Piotr: **Historia de la revolución francesa**. Buenos Aires, Ediciones B, 2004 (1909).
- KRUSE, Thomas: *La guerra del agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas*. En, Enrique de la GARZA TOLEDO (comp.), **Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina**., Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- KUSH, Rodolfo: **América profunda**. Buenos Aires, Biblos, 1999 (1962).
- LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE: **Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia**. Madrid, Siglo XXI, 1987.
- LANDER, Edgardo: *Venezuela: proceso de cambio, referéndum revocatorio y amenazas territoriales*. En **OSAL**, n° 13, pp. 57-66, 2004.
- LARAÑA, E.: **La construcción de los movimientos sociales**. Madrid, Alianza, 1999.
- LEBOWITZ, Michael: **Más allá de El Capital. La economía política de la clase obrera en Marx**. Madrid, Akal, 2005.
- LEFEBVRE, H, y N. GUTERMAN: *¿Qué es la dialéctica?* Buenos Aires, Daldal, 1964.
- LEFEBVRE, Henri: *La notion de totalité dans les sciences sociales*. **Cahier Internationaux de Sociologie**, n° 18, 1955, pp. 55-77.
- LEIBINZ, Gottfried Wilhelm.: **Dialogus de connexione inter res et verba**. Zurich, Grin, 2000.
- LEIBNIZ, Gottfried: **Nuevos ensayos sobre el entendimiento**. 1765
- LENIN, Vladimir Ilich: *En torno a la cuestión de la dialéctica*. En, **Obras Completas**, tomo 42. México, Akal, 1987 (1915)
- LIPOVETSKY, Gilles: **La era del vacío**. Barcelona, Anagrama, 1986
- LOCKE, John: **Segundo tratado sobre el gobierno civil**. Madrid, Alianza, 1990 (1689).
- LOCKETT, Fernando: **Las organizaciones de productores y trabajadores rurales de la región NEA**. Buenos Aires, CFI, 1975.
- LOPEZ MAYA, Margarita: *Movilización, Institucionalidad y legitimidad en Venezuela*. **Congreso de Economía y Cs, Sociales**, vol 9. n° 1 enero- abril 2003,

pp. 211-226.

LORDON, Frédéric: **Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza**. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015 (2010)

LOWENTHAL, Leo: **Literature and Mass Culture**. New Jersey, Transaction Books, 1984.

LUDIN, Pavel y Mark ROSENTAL: **Diccionario de filosofía y sociología marxista**. Buenos Aires, Séneca, 1959-

LUKACS, Georgy: *Historia y conciencia de clase*. Madrid, Sarpe, 1984 (1923)

LUXEMBURG, Rosa: **Escritos políticos**. Barcelona, Grijalbo, 1977.

LUXEMBURGO, Rosa: **Huelga de masas, partido y sindicatos**. México, Siglo XXI, 2015.

MADDISON, Angus: **Historia del desarrollo capitalista. Sus fuerzas dinámicas**. Barcelona, Ariel, 1998.

MALACH, Manlio: *La Rosa Blindada. Arte comprometido y proyecto emancipador*. **Prosódica** 3, 2019. <https://www.prosodica.com.ar/index.php?revista=3>

MALDONADO, Tomás: **Il futuro della modernità**. Milano, Feltrinelli, 1987.

MALLIMACI, Fortunato: *Crisis terminal, pobreza y sentidos en la Argentina contemporánea*. En, **Revista Theomai**, número especial 2002, Buenos Aires, <http://www.unq.edu.ar/revista-theomai/numespecial2002>

MANN, Michael: **Las fuentes del poder social**. Madrid, Alianza, 1997.

MAO TSE-TUNG: *Sobre la contradicción*. En, **Obras escogidas de Mao Tse-Tung**, edición en lenguas extranjeras. Pekín, 1968 (1937)

MARCUSE, Herbert: **El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada**. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985 (1964).

MARIÁTEGUI, José Carlos: **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima, Amauta, 1958 (1928)

MARIÁTEGUI, Jose Carlos: *Mensaje al Congreso Obrero*. **Revista Amauta**. Lima, 1927.

MARÍN, Juan Carlos: **La noción de polaridad en los procesos de formación y realización de poder**. Buenos Aires, Cuaderno 8 CICSO, 1981.

MARINI, Ruy Mauro: **Subdesarrollo y revolución en América Latina**. La Habana, Montly Review en castellano, septiembre 1968.

MARTÍN-CANO ABREU, Francisca: **Estudio de las sociedades matrilineales**. Nómadas. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, nº 12/2, Madrid, 2005

MARTÍNEZ, Josefina L. y Cynthia Luz BURGUEÑO LEIVA: **Patriarcado y capitalismo: feminismo, clase y diversidad**. Madrid, Akal, 2019.

MARTÍNEZ, Manuel, DUSCIO, Paula e Ignacio Vázquez (comp.): **El**

Mayo Francés de 1968. Buenos Aires, Antídoto, 1998.

MARX, Karl y Friedich ENGELS: **La ideología alemana.** Barcelona, L´Eina editorial, 1988 (1846)

MARX, Karl y Friedich ENGELS: **Manifiesto del Partido Comunista.** Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 1969 (1848).

MARX, Karl: **Carta a Weydemeyer** (Londres 5/3/1851). Marx, K y Engels, F. (1973) **Obras escogidas**, Tomo 8. Buenos Aires: Ciencias del Hombre.

MARX, Karl: **Contribución a la crítica de la economía política.** México, Siglo XXI, 2008 (1859).

MARX, Karl: **El capital.** Buenos Aires, Siglo XXI, 1988 (1867).

MARX, Karl: **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858.** México, Siglo XXI, 2001 (1858).

MARX, Karl: *Glosas marginales al 'Tratado de Economía Política' de Adolfo Wagner.* Apéndice a **El Capital**, tomo I, México, FCE, 1974.

MARX, Karl: **Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.** 1843

MARX, Karl: **Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P.J. Proudhon.** México, Siglo XXI, 1970.

MARX, Karl: **Trabajo asalariado y capital.** En, Marx-Engels, *Obras escogidas*, vol. 1. Madrid, Akal, 2016 (1849).

MARX, Karl: **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.** *Obras escogidas* 1. Madrid, Akal, 1975.

MÁSMELA, Carlos: *Totalidad y temporalidad en Platón.* **Thémata: Revista de filosofía**, nº18, 1997, pp. 103-120.

McADAM, Doug: **Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970.** Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

McCARTY, John y Mayer N. Zald: *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory.* En, **American Journal of Sociology**, vol. 82, nº6, May 1977, pp. 1217-1218

MELUCCI, A.: **Challenging Codes: Collective Action in the Information Age.** Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

MELUCCI, Alberto: ¿Que hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales? En, E. Laraña y J. Gusfield (ed.) **Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad.** Madrid, CIS, 1994, pp. 119-150.

MELUCCI, Alberto: **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.** El Colegio de México, 1999, pp. 46

MELUCCI, Alberto: **Vivencia y convivencia. Una teoría social para la era de la información.** Madrid, Trotta, 2001.

MEZZADRA, Sandro: **La cocina de Marx. El sujeto y su producción.** Buenos Aires, Tinta Limón, 2014.

MILLET, Kate: **Sexual Politics**. New York, Doubleday and Co., 1970

MIRES, Fernando: **La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina**. México, Siglo XXI, 2001.

MOSCOVICI, Serge: **La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas**. México, FCE, 1985.

MOYO, Sam & Paris YEROS: **Reclaiming the land**. New York, ZedBooks, 2005.

MUÑOZ, Blanca: *Escuela de Frankfurt*, en, Román Reyes, **Diccionario crítico de Ciencias Sociales**. Madrid-México, Plaza y Valdés, 2009; https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/E/ef_1generacion.htm

MURDOCK, Graham y Peter GOLDING: *Capitalismo, comunicaciones y relaciones de clase*. En, Curran, Gurevitch y Woollacott (edit.), **Sociedad y comunicación de masas**. México, FCE, 1981.

MURILLO, Susana: Construcción de hegemonía y procesos de subjetivación en el arte de gobierno neoliberal. En, GALAFASSI y FERRARI (comp.), **Disputas, hegemonía y subjetividad**. Buenos Aires, Extramuros Ed.-Theomai, 2019.

MURILLO, Susana: *El conflicto social en Michel Foucault*. **Revista Conflicto Social**, año 1, nº 0, noviembre 2008; www.conflictosocial.fsoc.uba.ar

MURILLO, Susana: **Posmodernidad y neoliberalismo**. Buenos Aires, Luxemburg, 2012.

NAISHTAT, Francisco: *Acción colectiva y regeneración democrática del espacio público*. En, VERMEREN, QUIROGA y VILLAVICENCIO (comp.), **Filosofías de la ciudadanía: sujeto político y democracia**. Rosario: Homo Sapiens, 1999.

NAISHTAT, Francisco: *Las tensiones del individualismo metodológico en Max Weber*. En F. Naishtat (comp.), **Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales**. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

NASSER, Gamal; Hassan RIAD, Alí SALIM, Luciano ROMAGNOLI, Anuar MALEK y Maxime RODINSON: **Nasserismo y marxismo**. Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1965.

NEGRI, Antonio: **Los libros de la autonomía obrera**. Madrid, Akal, 2004.

NEGRI, Toni: **Dominio y sabotaje**. Barcelona, El Viejo Topo, 1979.

NEGRI, Toni: **Del obrero masa al obrero social**. Barcelona, Anagrama, 1981.

NEGRI, Antonio y Michael HARDT: **Asamblea**. Barcelona, Akal, 2017.

NEGRI, Antonio: **Time for revolution**. Londres, Continuum, 2003.

NIEVAS, Flabián: **Lucha de clases. Una perspectiva teórica-epistemológica**. Buenos Aires, Imago-Mundi, 2016.

NIEVAS, Flabian: **Lucha de clases. Una perspectiva teórico metodológica**.

Buenos Aires, Imago Mundi, 2016.

NUN, José: **Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?** Buenos Aires, FCE, 2000.

O'CONNOR, James: **Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico.** México, Siglo XXI, 2001.

O'CONNOR, James: *Capitalism, nature, socialism: a theoretical introduction.* En, **Capitalism, Nature, Socialism**, nº 1, otoño de 1988.

O'CONNOR, R.: *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica.* En, **Ecología Política** 1. Barcelona, ICARIA, 1992.

OFFE, Claus: "New social movements: challenging the boundaries of institutional politics". **Social Research**, vol. 52, nº 4, 1985

OFFE, Claus: **Partidos Políticos y Nuevos Movimientos Sociales.** Madrid, Ed. Sistema, 1996.

OFFE, Claus: **Contradicciones en el Estado de Bienestar.** Madrid, Alianza, 1990.

OLSON, Mancur: **The Logic of Collective Action.** Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, (1965).

ORREGO, Juan Pablo y Patricio RODRIGO: **Patagonia Chilena sin represas.** Santiago de Chile, Ocho Libros Ed., 2007

PAGURA, Nicolás: *Trabajo e interacción: problemas de la crítica de Habermas a Marx.* **IX Jornadas de Sociología.** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

PARK, Robert E.: **Introduction to the Science of Sociology.** Chicago, University of Chicago Press, 1921.

PARSONS, Talcott: **El sistema social.** Madrid, Alianza, 1980 (1951).

PARMÉNIDES: **Sobre la naturaleza.** (Traducción y paráfrasis de Constantino Lascaris Comneno), San José de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 1970

PARMÉNIDES; ZENÓN; MELISO; HERÁCLITO. **Fragmentos.** Barcelona, Orbis, 1983.

PARSONS, Talcott: **Sociological Aspects of Fascist Movements.** 1942

PASQUINI, L. y C. REMIS. *La lógica política del corte de ruta en la Argentina. Estrategias de lucha e identidad.* **Estudios del Trabajo**, nº 24, Buenos Aires, pp. 3-37, 2001.

PEÑA, Milciades: **El peronismo. Selección de documentos para la historia.** Buenos Aires, Ed. Lorraine, 1986

PEÑA, Milciades: **Industria, burguesía industrial y liberación nacional.** Buenos Aires, Ed. Fichas, 1974

PEÑA, Milciades: **Introducción al pensamiento de Marx.** Rosario, Último Recurso, 2007 (1958)

PEREZ LEDESMA, Manuel: *Cuando lleguen los días de la cólera. Movimientos sociales e historia*; en **Zona Abierta** n° 69 (1994), pp.51-120.

PERICOT, Luis y Ricardo MARTÍN: **La Prehistoria**. Barcelona, Ed. Salvat, 1973.

PIERRE, M.: **Una vez más sobre las contradicciones en la sociedad socialista**. Tiempos Rojos, <https://tiemposrojos.wordpress.com/2013/11/30/una-vez-mas-sobre-las-contradicciones-en-el-socialismo/>; 30 noviembre de 2013

PETRAS, James y Henry VELTMEYER: **La Globalización desenmascarada. El Imperialismo en el siglo XXI**. México, Porrúa-UAZ, 2004.

PIQUERAS, Andrés: **Movimientos sociales y capitalismo. Historia de una mutua influencia**. Valencia, Ed. Germania, 2002.

PIVANO, Fernanda: **Beat, hippie, yippie**. Madrid, Jucar, 1975.

PLA, Alberto: **Introducción a la historia general del movimiento obrero**. México, Tierra del Fuego, 1984.

PLATON: **República**. (Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen IV: República). Madrid, Gredos, 2003.

PLEJÁNOV, Georgi: **Fundamental Problems of Marxism**. New York, Marxist Library vol. 1, International Publishers, 1928.

PLEJÁNOV, Gerogi: **El significado de Hegel**. Fourth International, Vol.10, Nos.4 & 5, April & May 1949 (1891)

PONIATOWSKA, Sonia: **La noche de Tlatelolco**. México, Era, 2015.

POPPER, Karl: **Misere de l'historicisme**. Paris, Pion, 1956.

PORTANTIERO, Juan Carlos y Emilio De ÍPOLA: **Estado y sociedad en el pensamiento clásico**. Buenos Aires, Cántaro, 1987.

POULANTZAS, Nicos: **Estado, poder y socialismo**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1986

POULANTZAS, Nicos: **Hegemonía y dominación en el Estado moderno**. México, PyP, 1969.

POULANTZAS, Nicos: **Las clases sociales en el capitalismo actual**. México, Siglo XXI, 1976.

POULANTZAS, Nicos: *Las clases sociales*. En, AAVV - UNAM, **Las clases sociales en América Latina**. México, Siglo XXI, 1978

POULANTZAS, Nicos: **Poder político y clases sociales en el Estado capitalista**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1998 (1968).

PRIESTLAND, David: **Bandera Roja. Historia política y cultural del comunismo**. Barcelona, Crítica, 2010.

PRIETO, Alberto: **Las guerrillas contemporáneas en América Latina**. Bogotá, Ocean Sur, 2007.

PUCCIARELLI, Alfredo R.: **La democracia que tenemos. Declinación econó-**

mica, decadencia social y degradación política en la Argentina actual. Buenos Aires, Libros del Rojas UBA, 2002.

PUCCIARELLI, Alfredo: **El capitalismo agrario pampeano, 1880-1930.** Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

RASCHKE, Joachim: *Sobre el concepto de movimiento social.* En, **Zona Abierta** n° 69 (1994), pp. 121-134.

REICH, Wilhem: **La psicología de masas del fascismo.** México, Roca, 1973 (1933)

ROSEBERRY, William: **Hegemonía y el lenguaje de la contienda.** Lima, IEP, 2002.

Revista **THEOMAI 25:** Modos de acumulación, recursos naturales y dominio colonial en América Latina <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2025/Index.htm>

RIECHMAN, Jorge y Francisco FERNÁNDEZ BUEY: **Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales.** Barcelona, Paidós, 1995.

RIGGS, Fred W. (Editor): *Ethnicity. Intercoccta Glossary. Concepts and Terms uses in Ethnicity Research.* **International Conceptual Encyclopedia for the Social Sciences**, v. I. Honolulu, Department of Political Science, University of Hawaii, 1985.

ROSENAL, Mark y Pavel LUDIN: **Diccionario filosófico marxista.** Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1946 (1939)

ROBERTS, Warren: **Jacques Lous David, Revolutionary Artist: Art, Politics and the French Revolution.** Chapen Hill, 1989.

RODRÍGUEZ, José Miguel: *Razón y totalidad en Horkheimer y Adorno.* **Revista de Filosofía**, Universidad de Costa Rica, 1982; XX (52), pp. 101-139.

ROEMER, John: **A General Theory of Exploitation and Class.** Cambridge, Harvard University Press, 1982.

ROMERO, Ricardo: **Democracia participativa, una utopía en marcha. Reflexiones, experiencias y un análisis del caso porteño.** Buenos Aires, GEDEP – RedCienciaPolitica, 2004.

ROSTOW, Walt Whitman: **The Stages of Economic Growth. A non-communist manifesto.** New York, Cambridge University Press, 1960.

RUIZ GARCÍA, Enrique: **Subdesarrollo y liberación.** Madrid, Alianza, 1973.

RULLI, Javiera (comp.): **Repúblicas Unidas de la Soja. Realidades sobre la producción de soja en América del Sur.** Buenos Aires, GRR, 2007

SÁNCHEZ-PINILLA, Mario Dominguez: *Obrero masa – obrero social.* En, Román REYES (dir.), **Diccionario crítico de ciencias sociales.** Madrid-México, Plaza y Vladés, 2009.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: **Filosofía de la praxis**. México, Siglo XXI, 2003 (1967)

SARTRE, Jean Paul: **Colonialismo y neo-colonialismo**. Buenos Aires, Losada, 1965.

SARTRE, Jean Paul: **Crítica de la razón dialéctica**. Buenos Aires, Losada, 2004 (1960)

SARTRE, Jean Paul: **El ser y la nada**. Buenos Aires, Losada, 1993 (1943).

SCHUTZ, Alfred y Thomas LUCKMANN: **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires, Amorrortu, 2001 (1973) (manuscrito de Schutz de 1959, editado póstumamente por Luckmann)

SCHUTZ, Alfred: **El problema de la realidad social**. Buenos Aires, Amorrortu, 1962,

SCHÜTZ, Alfred: **La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva**. Barcelona, Paidós, 1993 (1932).

SIMMEL, Georg: **Cuestiones Fundamentales de Sociología**. Barcelona, Gedisa, 2002 (1917).

SIMMEL, Georg: **Filosofía del dinero**. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976 (1907)

SIMMEL, Georg: **Sobre la individualidad y las formas sociales**. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002b.

SIMMEL, Georg: **Sociología: estudios sobre las formas de socialización**. México, FCE, 2014 (1908).

SMELSER, Neil: **Teoría del comportamiento colectivo**. México, FCE, 1995 (1963).

SMITH, Adam: **Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones**. Madrid, Alianza, 1994 (1776).

SPINOZA, Baruch: **Ética, demostrada según el orden geométrico**. Madrid, Ediciones Orbis, 1984 (1677).

SPINOZA, Baruch: **Tratado teológico-político**. Madrid, Alianza, 2004 (1670).

STANNARD, Jerry: *Parmenidean Logic*. **The Philosophical Review** 69 (4), 1960: 526-533.

STAVENHAGEN, Rodolfo: *Ethnodevelopment: a Neglected Dimension in Development Thinking*. En, Raymond Apthorpe y A. Krahl (Editores), *Development Studies: Critique and Renewal*. Leiden, Netherland, A. J. Brill, 1986.

STAVENHAGEN, Rodolfo: *Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional*. **RICS**, vol. XLIII, nº 1, 1991.

TARROW, Sidney: **El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política**. Madrid, Alianza, 1997 (1994).

THERBORN, Goran: ¿Cómo domina la clase dominante? Aparatos de

estado y poder estatal en el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. México, Siglo XXI, 1989.

THERBORN, Göran: **La ideología del poder y el poder de la ideología**. México, Siglo XXI, (1991).

THIRSK, Joan: **The agrarian history of England and Wales**. Cambridge University Press, 1967.

THOMPSON, Edward Palmer: **La formación de la clase obrera en Inglaterra**. Madrid, Capital Swing, 2012 (1963).

THOMPSON, Edward Palmer: *La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?* En: **Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial**. Barcelona, Editorial Crítica, 1984.

THOMPSON, Edward Palmer: **Miseria de la teoría**. Barcelona, Crítica, 1981(1978)

TILLY, Charles: *Acción Colectiva*, en, **Apuntes de Investigación del CECyP** nº 6, 2000, pp. 9-32.

TILLY, Charles: **From mobilization to revolution**. New York, Random House, 1978.

TILLY, Charles: **Los Movimientos Sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Factbook**. Barcelona, Critica, 2010

TOCQUEVILLE, Alexis: **La democracia en América**. México, FCE, 1985 (1835).

TÖNNIES, Ferdinand: **Comunidad y Sociedad**. Barcelona, Península, 1979.

TOURAINÉ, Alain: **Los Movimientos Sociales**. Bs.As., Almagesto, 1991

TOURAINÉ, Alan: ¿Nuevos movimientos sociales? En, **Como salir del liberalismo**. México, Ed. Paidós, 1999.

TOURAINÉ, Alan: **Producción de la sociedad**. México, UNAM, 1995 (1973)

TRONTI, Mario: **Obreros y Capital**. Madrid, Akal, 2001 (1966)

ROTSKY, Leon: **Historia de la Revolución Rusa**. Madrid, Sarpe, 1985.

VALCARCÉL, A: ¿Es el feminismo una teoría política? **Desde el feminismo**, nº 1, 1986.

VAN CHI, Hoang: **Vietnam Norte: del colonialismo al comunismo**. Buenos Aires, Sur, 1965.

VATTIMO, Gianni: **El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna**. Barcelona, Gedisa, 1994.

VELTMEYER, Henry: *New Social Movements in Latin America: the Dynamics of Class and Identity*. En, **Journal of Peasant Studies**, vol. 25, nº 1, 1997.

VEZZETTI, Hugo: *Escenas de la crisis*. En, AAVV, **Qué son las asambleas populares**. Buenos Aires, Peña Lillo, 2002.

VILAS, Carlos M.: (1995). *Actores, sujetos, movimientos: ¿Dónde quedaron las clases?*. **Sociológica. Actores, clases y movimientos sociales II**. México, año 10, n° 28.

VILLEGAS QUIROGA, Carlos: *Rebelión popular y los derechos de propiedad de los hidrocarburos*. En, **OSAL** n°12, pp. 27-34, 2003.

VITIELLO, Vincenzo: **Genealogía de la modernidad**. Buenos Aires, Losada, 1998.

VOLÓSHINOV, Valentín Nikólaievich: **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Buenos Aires, Godot, 2009 (1929).

VOLOSHINOV, Valentín: **El marxismo y la filosofía del lenguaje**. Madrid, Alianza, 1992.

VOLOSHINOV, Valentin: **El signo ideológico y la filosofía del lenguaje**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.

WAGNER, Peter: **Sociología de la modernidad**. Barcelona, Herder, 1997.

WALLERSTEIN, Emmanuel: *Los dilemas de los movimientos antisistémicos*. En: Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins y Immanuel Wallerstein, **Movimientos antisistémicos**, Madrid, Akal, 1999.

WALLERSTEIN, Emmanuel: *New Revolts Against the System*. **New Left Review**, núm. 18, 2002.

WEBER, Max: **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México, FCE, 1974

WEBER, Max: **El político y el científico**. Madrid, Alianza, 1993.

WEBER, Max: **Ensayos sobre metodología sociológica**. Buenos Aires, Amorrortu, 1973

WEBER, Max: **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Madrid, Alianza Ed., 2001 (1905)

WEBER, Max: *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía*. **El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales**. Madrid, Tecnos, 1992.

WEBER, Max: *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*. **Ensayos sobre metodología sociológica**, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

WESTERGAARD, John: *El poder, las clases y los medios*. En, Curran, Gurevitch y Woollacott (edit.), **Sociedad y comunicación de masas**. México, FCE, 1981.

WILLIAMS, Raymond: **Marxismo y literatura**. Barcelona, Península, 2000.

WOMACK Jr., John: **Posición estratégica y fuerza obrera. Hacia una nueva historia de los movimientos obreros**. México, FCE, 2007.

WOMACK Jr., John: **Zapata y la Revolución Mexicana**. México, Siglo XXI, 1969.

WOOD, Gordon: *The American Revolution*. En, Lawrence Kaplan (edit.),

Revolution: A Comparative Study, New York, Vintage Books, 1973.

WRIGHT, Erik Olin: **Clase, Crisis y Estado**. Madrid, Siglo XXI, 1983 (1978).

WRIGHT, Erik Olin: **Class Counts: comparative studies in class analysis**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

WRIGHT, Erik Olin: **Interrogating Inequality: essays on class analysis, socialism and Marxism**, Londres, Verso, 1994 (Preguntas a la desigualdad: ensayos en análisis de clase, socialismo y Marxismo, Bogotá, Universidad del Rosario, 2010)

La disputa teórica en pos de entronar en forma exclusiva/casi-exclusiva o bien la categoría clase (y su antecedente/consecuente lucha de clases) o bien la categoría movimiento social (y su antecedente/consecuente acción colectiva) en el marco de miradas ajustadas a solo algunas premisas de la realidad no ha generado hasta el momento explicaciones capaces de abarcar la complejidad dialéctica de los procesos sociales. La anulación, por otro lado, de la inherente conflictividad estructural imposibilita comprender la multiplicidad y profundidad de las relaciones sociales y sus entramados de antagonismos y contradicciones. La ecuación opuesta de negar las diferencias culturales y la impronta de la subjetividad nos lleva al mismo resultado frustrante.

Los conflictos y las luchas deben entenderse entonces, en el marco de un juego siempre dialéctico, en donde la preminencia configurativa de la lucha de clases como soporte de las relaciones sociales debe significar poder asumir la existencia de diferentes agentes colectivos. Pero los conflictos, son a su vez contruidos socialmente en términos de su significación y de su legitimación identitaria y simbólica en el intercambio (desigual) político y socio-cultural de las relaciones de hegemonía y dominación. Todo conflicto aparece siempre en el marco de dispositivos relacionales y de poder, que exceden y complejizan la caracterización habitual y predominante de lucha de clases “a secas” (es decir, aquella maníquea reducción a la simple oposición material entre burguesía y proletariado). La estructura económico-política es fundacional y fundante en el capitalismo, pero nunca suficiente para motorizar los procesos sociales, que se encuentran siempre atravesados dialéctica, y por lo tanto complejamente, por relaciones de identificación cultural y colectiva y tensiones alrededor del poder en tanto jerarquías pero también en tanto rizomas interpersonales y colectivos.

Esta obra intenta comenzar a despejar ciertas ojerás teóricas para iniciar un difícil camino de interpretación, inspirado en la complejidad dialéctica de la existencia.

Extramuros
ediciones

