

Las clases sociales: fenomenología e historicidad

*Héctor León Moncayo**

Trataré, en estas notas¹, de un tema, ciertamente medular, que resulta de la lectura del *Manifiesto Comunista* cuya publicación primera conmemoramos en este año: las clases sociales. Abundante es la literatura al respecto y éstas son apenas algunas observaciones, por lo cual el título resulta algo pretencioso; sin embargo, las he considerado pertinentes porque ha sido uno de los temas de mayor debate y el lugar de algunas de las más socorridas refutaciones de la teoría marxista. Al parecer, Marx, desde una concepción esencialista y teleológica, habría previsto una clase obrera en capacidad de llevar adelante una misión histórica –la revolución social o comunista– deducida de esa “esencia”. Dicha capacidad resultó inexistente, a juzgar por todo lo ocurrido durante el siglo que va a terminar, y en cambio han sido muchísimas y variadas otras luchas sociales y políticas o movimientos (el feminismo, el ecologismo, etc.). Ese es, supuestamente, el gran desmentido histórico.

Recientemente, algunos sociólogos, de regreso del marxismo, o desde otros enfoques, han decidido, como intento de solución, abandonar la categoría o concepto de clase social. Eliminan o minimizan el de proletariado, buscan nuevos parámetros para categorizar, y encuentran sucedáneos, tales como los “movimientos sociales”, o los “actores sociales”, en la tradición de la sociología norteamericana o de la sociología de la acción, y en busca

* Profesor, Universidad Externado de Colombia.

1. Es una versión revisada y ampliada de la Conferencia que presenté en el Seminario “Marx Vive” que se llevó a cabo en Bogotá, del 26 al 28 de agosto de 1998.

de las explicaciones o descripciones de la “acción colectiva”². Otros más, llevando al extremo su refutación del pretendido esencialismo, niegan cualquier determinación –confundida entonces con determinismo– o categoría de “necesidad histórica”, y aunque reconocen la existencia de “agentes sociales empíricos” ven en ellos solamente la posibilidad de un conjunto, débilmente integrado, de “posiciones de sujeto” donde no habría unidad preexistente y mucho menos referida a un concepto análogo al de clase social en cuanto ubicación en las relaciones sociales de producción. La constitución de identidades colectivas sólo puede ser resultado de la articulación externa (¿episódica?) de dichas posiciones de sujeto (derivadas de múltiples y diversos antagonismos) a través de una práctica discursiva³.

En mi opinión, la mayoría de estas corrientes cambian algunos de los términos del problema pero dejan intacta su formulación, cuya principal falencia reside en la noción de sujeto, aplicado a la clase social –o a cualquier sucedáneo–, con atributos de unicidad, racionalidad, voluntad y libertad para transformar la sociedad intencionadamente. Es la pretensión de encontrar tales atributos imposibles, lo que ha llevado a falsear el debate. La noción de sujeto ha llevado, entonces, a fundamentar las propuestas de Partido, ese sí consciente, verdadero sujeto que representa y finalmente sustituye a la clase, cual Estado mayor que, según se pretende, ordena y dirige al “ejército proletario”. Las consecuencias prácticas de ello han sido deplorables. Este falseamiento del debate es aplicable, inclusive y paradójicamente, a quienes, desencantados, se vieron obligados a intentar demoler todas las premisas del pensamiento marxista para poder negar la existencia de sujetos sociales trascendentales⁴.

-
2. Existen en Colombia dos buenas reseñas de estas corrientes teóricas. Una en Leopoldo Múnera, “Rupturas y continuidades”, Ed. IEPRI, CEREC, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998. Otra de Mauricio Archila N., “Poderes y Contestación”. Rev. *Controversia*, No. 173, Dic. de 1998, CINEP, Bogotá.
 3. Creo que casi no necesito mencionar el texto ya casi bíblico de Ch. Mouffe y E. Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
 4. Varios comentaristas de Laclau y Mouffe (ver Múnera y Archila, por ejemplo) han observado acertadamente que el objetivo de estos autores no es propiamente el análisis de los movimientos sociales sino la fundamentación de una política, la de la “nueva izquierda”, que ellos sintetizan en la “lucha por la democracia radical”. Es en cierto modo una posición de Partido. Y qué mejor para esta pretensión que reducir la sociedad y la historia a pura subjetividad. Entre las posibles “prácticas articuladoras hegemónicas” ellos escogen una deseable: la democrática.

Es necesario, pues, un replanteamiento radical. Y el punto de partida es un enfoque renovado de las clases sociales, que dé cuenta de sus formas de expresión tal como realmente se encuentran en los procesos históricos. Es muy probable que la noción de sujeto pueda desprenderse legítimamente del pensamiento de Marx. Hace parte de lo que en otro lugar llamé sus flancos débiles, a partir de los cuales se han construido los dogmatismos⁵. Pero esta pesquisa no es nuestro objeto; se trata más bien de mostrar que, desde entonces, el trabajo en las ciencias sociales ha vuelto obsoletas muchas conceptualizaciones. Aquí me limitaré a exponer algunas inquietudes de orden teórico o metodológico. Y algunos desarrollos, que serían indispensables, quedarán solamente enunciados en la parte final. Sin duda, para quienes se desenvuelven fácilmente en los inquietantes arcanos de la filosofía estas consideraciones podrán parecer harto conocidas y hasta triviales, pero mi propósito no es de orden filosófico sino político.

La falacia del sujeto de la historia

La formulación original del problema

En términos simples, la pregunta por el sujeto de la historia (o los sujetos) nace de haber supuesto un cierto tipo de determinismo en la historia. Si en ésta podían encontrarse “leyes objetivas”, había que introducir, entonces, algún espacio para las realizaciones de la humanidad que parecían proceder de las libres voluntades de los seres humanos. En el fondo se trata de un eco de aquella discusión teológica acerca del “libre albedrío” del hombre. O, en un terreno epistemológico, de la diferenciación entre sujeto y objeto del conocimiento, que conduce a plantearse problemáticamente la sociedad, la cual sería a la vez sujeto y objeto.

La síntesis del pensamiento convencional del marxismo diría: una vez definida la existencia de clases sociales, lógico es concluir que la subjetividad reside en ellas. El problema, por supuesto, está en que el desenlace de la lucha, el triunfo de una de ellas, debería coincidir con la determinación impuesta por la estructura. La coincidencia sólo podría ser posible en la medida en que esa clase triunfante *conociera* el dictamen de las leyes objetivas y hubiera hecho lo posible por su cumplimiento. Un poco como si yo tuviera mi destino ya escrito y en lugar de contradecirlo, lo cual sería insensato, hiciera lo necesario para apresurar su verificación.

5. “Lo que el viento se llevó”, Revista *Resonancias*, No. 1, Bogotá, 1998.

Buena parte de los debates, dentro de las corrientes comunistas posteriores a Marx, ha girado en torno a la problemática del peso que habría de otorgársele ya sea a lo objetivo ya a lo subjetivo en la marcha de la historia. Una vertiente, llamémosla leninista para abreviar, escogió una solución de compromiso: *La subjetividad ingresa para hacer posible lo objetivo*. Para decirlo sencillamente, a propósito del fin del capitalismo: las condiciones objetivas de la revolución pueden existir todas las veces que se quiera, pero si no existe un proletariado consciente y capaz de hacer la tarea —es decir en cuanto sujeto histórico—, ésta se aplazará una y otra vez.

La búsqueda de subjetividad, responsable de la dinámica de la historia, inevitablemente toma a las clases como *unidades sociales dotadas de voluntad y razón*. Una vez “personificadas”, procede por analogía. Llega a lo mismo que se predicaba antes del sujeto individual, en cuanto ser consciente, libre y por tanto responsable. Una idea, como sabemos, muy apreciada desde el Renacimiento, consagrada por la filosofía de Descartes como primacía del Hombre en cuanto sujeto de conocimiento. En este sentido se encuentra siempre asociada con el culto a la razón: posibilidad de conocimiento, en principio como dominio sobre la naturaleza. Es así como resuelve el viejo problema de la libertad, enfrentada a la necesidad. Tiene, en principio, una factura individualista, pero no forzosamente pues ya sabemos que Hegel lo aplica a la totalidad.

Naturalmente, aun en sentido individual, los atributos del sujeto no están dados de por sí. Recuérdese la simpática disquisición sobre la “edad de la razón”. Todavía hoy, en el Derecho, es la base del concepto de “menores” (antes se aplicaba también a las mujeres). En el derecho penal se habla de la inimputabilidad para ciertas personas y en el mismo sentido, en el derecho civil, se niega la capacidad de contratar a quienes no se encuentran en “pleno uso de sus facultades”. Llevada esta reflexión al campo de las clases sociales, en el intento de “personificarlas”, a la dificultad de concebirlas como unidades de voluntad colectiva, se agrega la de suponer también una “razón” colectiva. En la solución tradicional aportada por el marxismo se trata de un proceso, sólo que de manera simple y dicotómica.

Refiriéndose a la clase obrera remite a la cuestión del paso de la clase “en sí”, aquella que es porque está ubicada en un lugar de las relaciones sociales de producción, a la clase “para sí” porque ha adquirido conciencia de ese lugar. Nuevamente el principio cartesiano del autorreconocimiento, de la conciencia de sí mismo, aunque en este caso en clave hegeliana. Pero eso no nos resuelve el problema sino que añade otro. Se tratará de examinar cómo llega o cómo se “introduce” en la clase, la razón, la conciencia, el conocimiento ya no sólo de su situación sino de las leyes de la historia.

¡Bastantes dolores de cabeza, como se dijo al principio, nos ha acarreado la pretensión de resolverlo en la práctica!

El sujeto individual y las revoluciones en la psicología

Pero ha pasado ya un siglo de nuevas reflexiones. No es posible volver a una psicología ingenua, que siguiera considerando la persona en una simple relación entre animalidad y razón. Desde finales del siglo XIX, Wundt, el padre de la psicología experimental, había encontrado muchas otras cosas. El problema del conocimiento ha sido replanteado, descubriéndolo en toda su complejidad. Como bien lo dice Piaget:

En la historia de las epistemologías clásicas sólo las corrientes empiristas recurrieron a la psicología... Pero como las filosofías empiristas, sensualistas, etc., nacieron mucho antes que la psicología experimental, tuvieron que contentarse con unas nociones procedentes del sentido común...

En cuanto a las epistemologías platónicas, racionalistas o apriorísticas, cada una de ellas creyó encontrar algún fundamental instrumento de conocimiento que fuera ajeno, superior o anterior a la experiencia. Pero no pasaron de su preocupación por caracterizar las propiedades que atribuían al citado instrumento (reminiscencia de las ideas, el poder universal de la razón, el carácter previo y necesario a la vez de las formas *a priori*) al negarse a verificar si éste se hallaba realmente a disposición del sujeto⁶.

Pero, el problema no se encuentra propiamente en el campo de las disciplinas psicológicas sino en sus implicaciones filosóficas, especialmente respecto al tema de la conciencia y la libertad. Si algo, por ejemplo, demostró el psicoanálisis, es que en la conducta del ser humano no todo es producto de la intención, de una conciencia transparente, sino de una actividad psíquica inconsciente. (Lo cual no quería decir que fuese inexplicable; por el contrario, todo el esfuerzo, desde Freud, ha estado encaminado a tal explicación), una verdadera revolución que despoja a la razón del lugar preeminente, de “gobierno”, que hasta entonces había tenido en el pensamiento moderno.

Esta revolución no fue aceptada fácilmente. La última gran confrontación al respecto se dio en la primera mitad de este siglo. En algún momento la corriente de la fenomenología, y especialmente el existencialismo (Sartre), negó airadamente este principio. Su concepción de que el mundo ob-

6. J. Piaget, *Psicología y epistemología*, Ed. Ariel, Barcelona, 1979.

jetivo es de alguna manera un mundo construido por el sujeto, les hacía poner todo el énfasis en la intencionalidad del “proyecto de vida” de cada quien. (Recíprocamente, la mayoría de los psicoanalistas, se enfrentaron a la fenomenología)⁷. Sin embargo, al final, estas dos corrientes encontraron una posibilidad de intercambio y beneficio mutuo. En realidad, para el psico-análisis también era cierto que lo verdaderamente relevante del mundo objetivo es que el sujeto le asigna un sentido y que, en cuanto tal, forma parte de un orden simbólico. A su vez la fenomenología reconocía que no se trataba de intenciones “conscientes”. Como ilustración, vale la pena citar a M. Merleau-Ponty en su libro *Fenomenología de la percepción* de 1945: “El proyecto existencial es la polarización de una vida hacia un objeto determinado/indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo reconoce en el momento de alcanzarlo”⁸.

Ahora bien, lo más importante, volviendo al psicoanálisis, es que, como consecuencia, al descubrir el inconsciente se hizo necesario redefinir la conciencia. Y así se problematizó la noción misma de sujeto. Lejos ya de toda simpleza de la “edad de la razón” e incluso de la pretensión de unicidad, Freud, transformó la pareja consciente-inconsciente en la tríada Ello-Yo-Superyo. Pero fueron otras corrientes posteriores las encargadas de desarrollarla. Lacan, por ejemplo, disocia completamente el tema de la conciencia del de la subjetividad. El Yo tampoco se identifica con esta última. Y dice lo siguiente: “Quisiera darles una definición posible de subjetividad, formulándola como sistema organizado de símbolos que busca abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido”⁹.

Como bien comenta Tabouret, Lacan termina con la idea de una conciencia que produce el sujeto como su propia evidencia. La subjetividad procedería, entonces, de un sistema organizado de símbolos que es la lengua. Pero se manifiesta a la vez en la palabra, de la cual es su soporte singular.

Hoy es posible discutir esta aproximación, digamos estrictamente lingüística, pero queda el sentido profundo del cuestionamiento. El sujeto individual se construye (socialmente, por lo demás): en un conjunto de relaciones interhumanas, comenzando por las que definen los objetos y figuras primordiales. La identidad aparece como problema, como un proceso de construcción, como un resultado dinámico necesariamente

7. Ver Estanislao Zuleta, *El pensamiento psicoanalítico*, Ed. Percepción, Medellín, 1985.

8. M. Merleau-Ponty.

9. J. Lacan, citado por Andrée Tabouret-Keller, “La conscience détrônée: de Freud à Lacan”, en *La Pensée*, No. 229. Sept-Oct., 1982.

complejo. Podemos decir, por lo menos, que el camino que conduce a la llamada “conciencia de sí”, es un drama interminable que significa algo más que autorreflexión y conocimiento.

El sentido de esta digresión es solamente mostrar que la teoría de los sujetos sociales, en buena parte no hace más que buscar analogías con un análisis del sujeto individual que ya está superado. Si se quisiera proseguir con las analogías, ahora actualizadas, diríamos que tendría que indagarse en *procesos de formación de la identidad social* y llegaríamos a dinámicas complejas que incluso forman parte de la misma historia, la cual, según se nos había dicho, era el resultado de la acción de los sujetos previamente conscientes. En verdad, la conciencia, interpretada como conocimiento, no tiene cabida. Y menos como conocimiento “científico”. Mucho más importantes son las formas de representación, las construcciones simbólicas (donde lo que menos cuenta es el grado de “verdad” del objetivo), siempre parciales pero de orden colectivo, que se alimentan y retroalimentan justamente con las acciones originadas en el antagonismo social.

De todas maneras, al final, la identidad social no llegará nunca a significar esa unidad dotada de voluntad y razón. Maurice Merleau-Ponty aludió a esta problemática en la obra que se citaba antes. A su juicio, el “en sí” y el “para sí”, a los cuales habría que añadir el “para el otro”, constituyen una móvil síntesis social. Allí encontramos esta luminosa afirmación: “El proyecto revolucionario *no* es el resultado de un juicio deliberado, la proposición explícita de un fin”¹⁰.

La razón en la historia, más allá de Hegel

En el fondo, antes que con el estatuto teórico de las clases sociales, la cuestión de la subjetividad tiene que ver con una reflexión sobre la historia. El debate, como se dijo, arranca en Hegel para quien la presencia de la razón en la historia es indiscutible. Pero no a la manera de los historiadores que ven solamente pura subjetividad y por tanto contingencia. La razón revela la necesidad interna del movimiento histórico, en oposición al azar. La reflexión inicial versa sobre el mundo natural: el movimiento del sistema solar, por ejemplo, se realiza según leyes invariables que son su razón. Pero hay una advertencia: ni el sol ni los planetas tienen conciencia de ellas¹¹. La clave está entonces en el concepto

10. *Ibíd.*

11. La referencia es de J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.

“conciencia de sí”. Y es de suponerse que, en la historia, hecha por los hombres, dicha conciencia estaría implícita. ¿Pero cómo? La alternativa que encuentra es que no se trata de la simple racionalidad –conciencia de sí– de los individuos, sino la de la totalidad.

Hegel utilizó la expresión “astucia del hombre”, para referirse al hecho de que utiliza las leyes de la naturaleza para ponerla a su servicio. Y también la metáfora de la “astucia de la razón”. Cada hombre en sus acciones tiene conciencia de sí pero es también utilizado en la realización de la necesidad histórica. La conciencia individual está subordinada al espíritu del pueblo (o nación) y los espíritus de los pueblos, al espíritu universal.

Pero no se trata de una voluntad trascendental, ni supone una conciencia exterior sobre las “leyes” de la historia. Es inmanente y es un proceso: el espíritu universal se realiza en cada uno de los momentos de su desarrollo. La razón absoluta estaría expresada en el arte, la religión y la filosofía, en permanente desarrollo hacia la libertad y la racionalidad. La historia es precisamente la historia del espíritu absoluto que cada vez adquiere mayor conciencia de sí. Muchas discusiones, como se sabe, ha generado esta “fenomenología del espíritu”. Se admite, en general, que el propio Hegel no resolvió cabalmente los desafíos filosóficos que él mismo se había propuesto. En particular, si hay un momento de plena y definitiva conciencia de sí. La objeción del fin (final) de la historia apareció desde entonces. Ya Nietzsche comentaba irónicamente que, para Hegel, la historia había terminado cuando obtuvo su cátedra en Berlín. Y es verdad que Hegel celebró la revolución francesa casi como el triunfo definitivo de la razón.

No es necesario recordar que Marx no tomó de Hegel esta fenomenología del espíritu. No podía hacerlo. Es bien conocida su declaración de que el secreto habría de encontrarse en la “anatomía de la sociedad civil”. Y a pesar de que, para algunos, su dialéctica fuerzas productivas/relaciones de producción ocupa el mismo lugar de “viejo topo” que el espíritu absoluto, lo cierto es que la problemática de la conciencia de sí no es su preocupación. La subjetividad tiene otro lugar. Es difícil deducir la idea de que una parte de la humanidad, una clase, llegaría a conquistar por fin dicho atributo, resolviendo, supuestamente, la misma dificultad que se planteó Hegel¹². En verdad, hay que tomar con precaución sus metáforas hegelianas.

Todo esto a pesar de que recogió su noción de trabajo, no sólo en cuanto dominio sobre la naturaleza sino en cuanto permite que la humanidad del hombre se objetivice (sus fines subjetivos se realizan en el objeto producido). De allí se desprende una teoría del fetichismo de la mercancía y de la enajenación. Pero allí la cuestión de la subjetividad tendría un conten-

ido completamente diferente; estaría negada por la totalidad social. Es la mayor refutación de la doctrina hegeliana de la astucia de la razón¹³.

Hasta allí no dice nada, por tanto, de la problemática de la “conciencia de clase” y en ese orden de ideas, de su “subjetividad social” que sería otra cosa. Pero ya volveré sobre este punto. La cuestión está en que no tenemos por qué buscar en Marx una filosofía de la historia. En su indagación de la anatomía de la sociedad burguesa se aplica, como bien lo dice el subtítulo de *El Capital*, a la crítica de la economía política. De allí puede salir una primera teoría de las clases, pero solamente y a partir del examen del movimiento del capital global, en el lugar que abre la relación entre circulación y reproducción. (Recuérdese el reconocimiento que hace al carácter precursor de la doctrina fisiocrática). La teoría de la reproducción, sin embargo, lo que hace es abrir las puertas a una investigación sobre la historia que ha de desarrollarse *en otro plano*, en el de lo concreto real¹⁴.

La discusión sobre la Historia

Pero no estamos tampoco obligados a seguir a Marx; los desarrollos en la teoría de la historia alcanzados en este siglo avanzan en el mismo sentido.

-
12. Es cierto que algunos como G. Lukács parecen hacer este tipo de lectura. Ver *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, México, 1971. Curiosamente, opositores radicales a la posibilidad misma de una teoría científica del desarrollo histórico, como K. Popper, hacen depender ésta de una supuesta capacidad predictiva que resultaría de la identificación de leyes, las cuales a su vez permitirían proponer cambios sociales fundamentados en construcciones racionales. Obviamente así resulta fácil la refutación: “Las revoluciones sociales no las traen los planes racionales, sino las fuerzas sociales, como por ejemplo los conflictos de intereses”. *La miseria del historicismo*, Ed. Alianza-Taurus, Madrid, 1994.
 13. Hegel no estuvo exento de recurrir al argumento del mercado, igual que la Economía Política Clásica: “Vicios privados convertidos en virtudes públicas”. Ver J. D’Hondt, *op. cit.*
 14. Desde este punto de vista, la acusación de esencialismo que se le endilga a Marx es del todo injustificada. –Aunque muchos de sus seguidores sí la merezcan–. Él mismo se anticipó a hacer la crítica de la razón especulativa, en su *Contribución a la crítica de la economía política*, precisamente a propósito de Hegel. No tenía sentido un conocimiento que pretendiese reducirlo todo a su idea abstracta sin avanzar hacia la diversidad de lo concreto real. Ya lo había señalado con su proverbial ironía en *La sagrada familia*: “El mineralogista cuya ciencia íntegra se limitase a la comprobación de que todos los minerales son en realidad *el mineral*, sería un mineralogista... en su imaginación”.

Pudiera tomarse como punto de referencia a F. Braudel, para quien el objeto de estudio es precisamente la complejidad social en su dimensión temporal. Como se sabe, él encontró la clave en la multiplicidad de los tiempos. Aunque aspira, como todo historiador, a la reconstrucción más viva del pasado, rechazó la idea de una historia “sin problemas”. Una base habría de tenerse en las ciencias sociales. Por cierto, reconoce en Marx su aporte a la interpretación de los procesos de “larga duración”¹⁵. Aquí cabría una inquietud acerca del papel, en este orden de ideas, de lo que se llamarían los “modelos”. Hoy en día continúa la discusión sobre la relación entre la historia y las ciencias sociales y dista mucho de haber concluido¹⁶.

Respecto a esto último, no deja de ser curioso que, después de tanta artillería teórica destinada a demoler el supuesto determinismo económico de Marx, como su gran pecado, las corrientes contemporáneas más importantes sean tan burdamente economicistas. Un ejemplo es Douglass North, premio Nobel de Economía, 1993, el autor más mencionado de la corriente neoinstitucionalista de la economía. Ofrece una conceptualización de las “instituciones” —en cuanto “reglas de juego” o conjunto de normas, formales e informales— como el elemento faltante en los modelos de cooperación social basados en un equilibrio que fallaría en presencia de la incertidumbre. La historia sería entonces la historia del cambio institucional.

Pero, ¿cómo cambian las instituciones? Los precios relativos, los cuales guían las elecciones individuales, crean incentivos para construir instituciones más eficientes. Se introduce entonces otro concepto, en este caso de acción colectiva, el de *organismos*, los cuales son creados para aprovechar esas oportunidades; conforme evolucionan los organismos se alteran las instituciones¹⁷. Es sorprendente encontrar de nuevo el supuesto de los sujetos sociales racionales, en este caso como agregados (organismos) de racionalidades individuales. Marx jamás hubiera imaginado en semejante simpleza mecánica las relaciones entre “economía” e historia.

La cuestión de la subjetividad en la historia tiene que plantearse, entonces, muy lejos de los enfoques de la racionalidad y la intencionalidad, individual o social, para lo cual habremos de recurrir a ciertas discusiones contemporáneas en la sociología. En particular es útil la consideración del

15. F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1995.

16. Ver “Segundas Jornadas Braudelianas”, París, enero de 1994, Ponencias publicadas por Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1995.

17. D. North, *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, Ed. Fondo de Cultura Económica.

mundo cultural en la formación de las identidades sociales, a condición, claro está, de echar raíces en una teoría de las relaciones sociales cuya necesidad, como se ha visto, es reconocida por los historiadores¹⁸.

¿Por qué una teoría de las clases sociales?

Contra el individualismo metodológico

El derrumbe de la teoría del sujeto no arrastra consigo la categoría de clase social. No le era indispensable. Como he dicho, lo fundamental es encontrar la conceptualización adecuada para distinguir las *formas de expresión de las clases*. Esta perspectiva no es de fácil aceptación. La tendencia predominante es, por el contrario, prescindir de las clases para poder encontrar verdaderos sujetos¹⁹. Pero tampoco se trata de prescindir de la subjetividad para reivindicar la existencia de las clases. Sería volver al determinismo, probablemente en su forma estructuralista que, en los años sesenta, se ocupó largamente de postular a las clases como “soportes” (¿pasivos?) de las relaciones sociales. La cuestión consiste en que no necesitamos de aquella noción de subjetividad, de inspiración racionalista, para “probar” la existencia de las clases sociales.

El concepto de clases sociales responde verdaderamente a otra necesidad teórica, aquella que se deriva de la búsqueda de una interpretación de la sociedad. Se levanta, principalmente, en contra del *individualismo metodológico*. Una definición útil es la de K. Arrow: “El punto de partida del paradigma individualista consiste en el simple hecho de que todas las interacciones sociales pueden remitirse a interacciones entre individuos”²⁰.

18. No se me escapa, desde luego, que este tema ha sido planteado por varios autores en otro sentido, como reacción contra el extremo estructuralismo. En Toni Negri, por ejemplo, la reacción se orienta además contra cierta dialéctica, según la cual la lucha de la clase obrera sólo contribuiría a la reestructuración de las relaciones de producción y los mecanismos de poder (absolutización de la reproducción). Es decir, como parte del desarrollo capitalista (la contradicción que le daría movimiento). Al contrario, Negri postula la emergencia de una subjetividad social, completamente opuesta, en una relación de guerra, con voluntad destructiva, en cuanto poder constituyente. Es una perspectiva promisorio que se ubica en la discusión sobre los límites de la reproducción. Pero la crítica del determinismo no es mi tema. Ver T. Negri, *Fin de siglo*.

19. En efecto, la solución de los sociólogos de la acción que buscan “la subjetividad en la historia” pero sin que los “sujetos” coincidan con la definición de clase, continúa aspirando al mismo tipo de función para ellos, aunque con un resultado de tipo *probabilístico*.

20.

El paradigma individualista, sin embargo, no excluye forzosamente el reconocimiento de la existencia de agrupamientos sociales. En primer término, porque son empíricamente innegables. Se los supone formados por intereses comunes. Y llegan hasta admitirse acciones y confrontaciones, como en North y en varias de las corrientes de la sociología norteamericana y de la acción. Curiosamente, como se vio, recaen en el postulado de racionalismo propio de las ideologías del sujeto. Bien lo dice A. Giddens: “El fracaso de la filosofía anglonorteamericana de la acción en elaborar un interés por el análisis institucional se refleja en su excesiva concentración en la conducta intencional”²¹.

Pero, otra cosa es hablar de *relaciones*. Y de *contradicciones* o *antagonismos*. Es aquí donde encontramos la pertinencia de una teoría de las clases sociales. El capital, decía Marx en forma lapidaria, es una relación social. Significa un antagonismo en el cual se encuentran los seres humanos. Una *relación de poder*. Esa es la explicación, en la sociedad moderna, de su distribución necesaria en clases sociales. No resultan de la agrupación contingente de individuos con base en la identificación de intereses comunes. Toda reestructuración del proceso de acumulación es una reestructuración de la relación social que implica confrontaciones. De este modo, el producto social crece y la sociedad se transforma no a pesar de, sino gracias a ese antagonismo. La llamada estructura no es más que una abstracción de la ciencia social, *sólo existe, construida y reconstruida en la confrontación social* y no hay por qué preguntarse por la relación entre ésta y la primera; se trata de dos planos distintos del conocimiento.

Sin embargo, el proceso de individualización en la sociedad capitalista no es un simple “velo ideológico” sino una “ficción real”, necesaria en su estructuración. La particularidad de la determinación de las clases en el capitalismo es que, a diferencia de sociedades anteriores, se ubican en relaciones puramente de mercado. Muy diferente de la antigua sociedad estamental donde éstas son visibles, donde la diferencia social es abiertamente base de subordinación y aun de explotación. Por ello no es extraña la tendencia a ubicarlas en lo “económico”.

En síntesis: no es que las clases sociales salten de su idealidad –esencia– a una forma de ser que coincida –esa sí y por fin– con la esencia dada por las es-

Kenneth J. Arrow, “Methodological Individualism and Social Knowledge”, en *The American Economic Review*, mayo, 1994.

21. A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.

estructuras. El famoso paso del “en sí” al “para sí”. Se trata más bien de que las formas de expresión –históricas, concretas, vividas– son ya “la esencia” (no existe ninguna otra trascendental), una “esencia” dinámica, móvil, sin duda relacional si recordamos la expresión “para el otro”. Un poco, en los términos de la fenomenología.

La introducción de la historia real es una forma de recuperar la totalidad. Es claro que la complejidad del proceso de acumulación, visto en su conjunto, no se deja reducir a la noción de industria o de “fábrica” y ni siquiera a la de la relación salarial. Por ello la expresión del antagonismo conducirá a variados agrupamientos sociales y necesariamente tomará las formas más imprevistas. Además, en cualquier sociedad históricamente determinada, encontraremos otras relaciones (de producción) y otras contradicciones. La sociedad capitalista es no sólo una relación de poder políticamente estructurada (Estado) sino un orden cultural y de civilización.

Los retos de la sociología

Estoy convencido, sin embargo, que no es deseable ni necesario limitarse a lo sugerido por Marx, fuente de incontables dogmatismos. Durante el siglo XX los diversos desarrollos de las ciencias sociales nos ofrecen no pocos indicios para reconceptualizar el tema de las formas de expresión de las clases sociales. La fenomenología, en sus muy variadas vertientes, fue una fuente de inspiración importante para algunas de ellas, principalmente la que podría denominarse fenomenología descriptiva y su impacto sobre las sociologías comprensivas²². Centradas en el examen de lo que piensan del mundo social quienes viven en él, y a pesar de su rechazo explícito a tratar de encontrar algo más como conocimiento “objetivo”, nos ofrecen un camino interesante, en especial como precaución frente a las recaídas en el esencialismo o el estructuralismo.

El objetivo de la comprensión a través de una reconstrucción vívida de la sociedad resulta, en mi opinión, de la mayor utilidad, a pesar de que son muchas las críticas que pueden dirigírseles, en algunas por sus acentos en la intencionalidad de los sujetos, en otras por su reducción a la interacción (intersubjetividad) mediada por el lenguaje, y en general por su omisión de la cuestión del poder.

22. Ver A. Giddens, *op. cit.*

Sin duda, como lo señala Giddens, la principal debilidad de estas corrientes sociológicas consiste en que son “fuertes en acción pero débiles en estructuras”, todo lo contrario de las funcionalistas y estructuralistas. Pero en ambos casos es claro que su paradigma básico es la dualidad individuo-sociedad. En las últimas, por cierto, la estructura aparece como el conjunto exterior de normas y valores que articulan la sociedad. En ese orden de ideas, si nos atenemos al principio de una sociedad dividida en clases, antagónicas de acuerdo a sus intereses, donde el principio de integración es la relación de poder, la fenomenología de lo social que se buscaría aprehender estaría acotada por este antagonismo. “Los hombres hacen la historia pero no en las condiciones por ellos escogidas”. Fenomenología descriptiva, de todas maneras fundamental si se quiere escapar a la tentación de suponer sujetos sociales racionales para encontrar, en cambio, *las formas como se representan su propia acción de construcción de la sociedad*.

Pero, debe añadirse que cualquier investigación tiene que suponer la sociedad en movimiento, esto es, un principio de historicidad. Las condiciones no escogidas de que se hablaba antes, en cualquier momento, son también heredadas. Sólo por razones de la práctica investigativa podríamos fijar una situación social y en ese caso sería un corte transversal en el tiempo. Una aproximación apropiada, en mi opinión, debería tomar en cuenta, además, los siguientes aspectos, que constituyen apenas una suerte de programa abierto de investigación:

a) Un principio de *unidad social*. Tomar como punto de partida la unidad de la sociedad humana y, a la vez, la multiplicidad de relaciones sociales. Remite a un punto de discusión muy antiguo de la sociología: ¿Es posible considerar la sociedad como un todo? Se diría que el principio de unidad es el capitalismo. Pero Giddens, por ejemplo, señala que, habitualmente, el sociólogo cuando habla de sociedad, en el fondo está suponiendo el Estado-nación²³. Pero, es también factible un espacio cultural común, un espacio de orden simbólico, basado en una estructura de intercomunicación. *En cada momento es un presupuesto de la diferenciación de clase*. Podría hablarse de diversidad cultural; ¿pero cabría distinguir subculturas de clase? En todo caso, la contradicción social sólo logra expresarse verdaderamente si acarrea rupturas culturales.

b) Un principio de *asimetría*. Hace referencia a la dominación. Las clases sociales en el capitalismo (como en todas las sociedades) no existen

23. A. Giddens, “The consequences of Modernity”, Policy Press, Cambridge, U.K. 1990.

de la misma manera. Estamos hablando de un terreno ya dado. De una construcción que es ya obra de la burguesía, comenzando por el mercado, pero también el Estado nacional, el conjunto de relaciones políticas, y todo tipo de relaciones en el plano cultural. Se parte entonces de la individualización. Para la diferencia y la confrontación ofrece como terreno de expresión la política, en su forma representativa. Las clases sólo pueden expresarse indirectamente. Pero ello sólo sirve a las fracciones burguesas. O si acaso, pequeño burguesas. No a las clases explotadas. No es su terreno. Existen sólo como resistencia.

c) Un principio de *diferenciación de las formas de expresión*. De acuerdo con lo que se acaba de decir, será conveniente distinguir entre: expresiones de resistencia, manifestaciones episódicas abiertas y expresiones de ruptura. Como se señaló antes, se trata en estas últimas de una escisión fundamental de la sociedad. Momentos excepcionales en que se disputan por lo menos dos opciones de sociedad. La oposición se manifiesta en un nuevo proyecto hegemónico. Supone, por tanto, un orden simbólico alterno, que se manifiesta en mentalidad revolucionaria de masas²⁴. Es, a la vez, una crisis de Estado en la cual la política se presenta como abierta lucha de clases. Desde luego, el lado de la “oposición” es un conjunto complejo, probablemente mayoritario, no reductible a un grupo social predeterminado como clase obrera.

d) Un principio *antievolucionista y de no linealidad*. Éste es fundamental para escapar de la tentación que surgiría de la anterior diferenciación. No hay inventario ni jerarquía de formas; siempre serán nuevas e imprevistas. La marcha de la historia, por supuesto, no es en vano: hay procesos de acumulación, es cierto, pero no de “aprendizaje”; las huellas que quedan en la memoria social son rearticuladas y cargadas de un nuevo sentido. Por ello convendría intentar periodizaciones. No podría entenderse, por ejemplo, el drama actual de la clase obrera sin tener en cuenta esas construcciones específicas del siglo XX que se llamaron “Estado de bienestar” y “Estado socialista”, ambos hoy derrumbados, los cuales le significaron una particular forma de ser y de expresarse.

Finalmente insistiría en que el punto de vista desde el que se analiza es fundamental: al final de cuentas toda esta atribución que se le hace a la clase obrera de ser un sujeto (colectivo) dotado de voluntad y racionalidad, tiene que ver con atribuirle libertad y por tanto responsabilidad. Facilita el repro-

24. M. Vovelle, *La mentalidad revolucionaria*, Ed. Crítica, Barcelona, 1989.

che, el enjuiciamiento. Es una reacción moralista típica de la intelectualidad y corresponde al malestar de fin de siglo. La clase obrera era libre de hacer o no hacer la revolución. No la hizo o la hizo mal. En consecuencia es culpable. De esta rabia sale la búsqueda de hoy. Como la clase obrera no fue capaz, entonces será mejor buscar otro sujeto. Otros actores... nuevos movimientos sociales.