

IDENTIDAD COLECTIVA Y CLASE SOCIAL

Marcelo Altomare

*Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
Universidad de Buenos Aires, Argentina
maltomare@uvq.edu.ar*

Juan Carlos Seoane

*Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
jseoane@unq.edu.ar*



Biblioteca Virtual
OMEGALFA
2023

Identidad colectiva y clase social

Marcelo Altomare

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Universidad de Buenos Aires, Argentina

maltomare@uvq.edu.ar

Juan Carlos Seoane

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

jseoane@unq.edu.ar

Fuente:

Universitas humanística

Nº. 65, enero-junio 2008

Bogotá, Colombia.

Maquetación:

Demófilo

2023

Edición digitalizada con finalidad educativo / cultural



Biblioteca Virtual

OMEGALFA

2023

Identidad colectiva y clase social ¹

Marcelo Altomare ²

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

Universidad de Buenos Aires, Argentina

maltomare@uvq.edu.ar

Juan Carlos Seoane ³

Universidad Nacional de Quilmes, Argentina

jseoane@unq.edu.ar

Resumen

El artículo versa sobre la constitución de las identidades sociales y la impronta que ha tenido la clase social en su comprensión. Se recorren distintos enfoques sobre el tema y su debate con la idea marxista del sujeto social. Finalmente se llega a las conceptualizaciones más actuales en donde aparece un doble juego entre la desaparición de los sujetos marxistas por el cambio de época (diferencias en lo económico, político y laboral), y las perspectivas teóricas nuevas que suponen un punto de vista radicalmente diferente sobre la constitución de los sujetos sociales.

Palabras clave: identidades sociales, sujetos, marxismo.

Palabras clave descriptores: identidad colectiva, sujeto (filosofía), marxismo.

¹ Este artículo es producto del proyecto de investigación «Espacio público y políticas: representaciones, prácticas y actores» cuyo director es el Dr. Martín Becerra, del Departamento de Ciencias Sociales, de la Universidad Nacional de Quilmes, años: 2007-2008.

² Doctor en sociología por la Universidad de Campinas, Brasil.

³ Licenciado en sociología. Doctorando en Ciencias Sociales en el Programa UNGS-IDES, Docente- investigador.

LA figura de Marx aparece a mediados del siglo XIX generando una gigantesca ruptura que hizo girar en su derredor prácticamente todo el debate intelectual de occidente en el siglo posterior. Con la denominada crisis de los grandes relatos, uno de los debates se orientó hacia la revisión crítica de la perspectiva marxiana de la *clase social* y de las condiciones en que se constituyen las identidades colectivas.

De las primeras críticas es aquella que realiza Gorz (Gorz, 1993) al modo en que Marx explica la relación entre identidad de clase y cambio social. Al rechazar explícitamente de su análisis cualquier *comprensión subjetiva de la acción* llevada a cabo por los miembros de la clase sobre sus *objetivos*, Marx reconoce la existencia de un *curso objetivo de la historia* que rige el modo de constitución de la acción colectiva del proletariado. Según Gorz, esta concepción de la temporalidad hace de la acción colectiva de la clase una misión histórica ordenada a partir de un *telos* específico que informa sobre su devenir. En este punto Marx piensa la constitución de las identidades colectivas desde el marco de una filosofía de la historia importada desde la concepción teleológica hegeliana. Así, Gorz sostiene que existe en Marx un análisis de la identidad de la clase social de carácter deontológico, lo cual tiende a subrogar el análisis de la situación empírica a la impronta axiológica.

Además los cambios producidos en el proceso de trabajo -argumenta Gorz- han promovido una nueva forma de agrupamiento colectivo que reemplaza a la formación de clase: la «no clase de no trabajadores». Esta mutación se debe a que la industria inaugura una modalidad de producción creadora de una categoría de desempleados de carácter permanente; éstos ya no forman ningún *ejército industrial de reserva* en condiciones de reingresar al proceso de acumulación del capital cuando éste

retorne a su ciclo expansivo. De esto se desprende que las condiciones del capitalismo de fin de siglo, que anticipa el pasaje a una «sociedad post-industrial», crean una forma novedosa de excedente laboral. Sin embargo, este excedente laboral no es el resultado necesario del ciclo de acumulación capitalista; por el contrario, los cambios tecnológicos operados en el proceso de producción han efectuado una profunda transformación sobre las articulaciones entre *trabajo* y *no-trabajo* a partir de las modificaciones sufridas en la composición orgánica de capital. Al extenderse la «esfera del no-trabajo» colapsa la representación asentada sobre una moral productivista, lo que supone «una subversión radical de la ideología» capitalista (Gorz, 1993).

La centralidad de la identidad colectiva conformada sobre el modelo de la clase obrera, la noción de un cambio radical del orden capitalista a cargo de ésta y el concepto de lucha de clases son seriamente cuestionadas. Las tareas actuales de la teoría social están delimitadas por las consecuencias que la introducción de una nueva tecnología crea sobre la formación de una *esfera de no trabajo*, la que no sólo subvierte toda ideología productivista sino que asimismo permite la constitución de un tipo de identidad colectiva desagregada completamente del proceso de trabajo y valorización.

Ante el modelo marxiano del conflicto de clases, que supone la constitución de identidades sociales integradas a través de la representación de intereses comunes contrapuestos, Przeworski (Przeworski, 1990-91) -en un enfoque totalmente distinto al anterior- argumenta que dicha maqueta conceptual es «tanto lógicamente no válida como empíricamente falsa». El problema de la concepción marxiana del conflicto reside en el supuesto sobre el cual se sustenta, esto es, que «los intereses de trabajadores y asalariados constituyen un juego de suma nula tanto estática como dinámicamente». El mencionado

enunciado es verdadero si se considera que el «producto social es por definición constante, [y, consecuentemente,] la ganancia de una persona es la pérdida de otra». El análisis difiere, sin embargo, si consideramos la existencia de acciones colectivas racionales orientadas mediante el *cálculo de probabilidades* realizado sobre *expectativas futuras*. Przeworski pretende demostrar que la ponderación de las expectativas de comportamiento basadas en la «existencia de un futuro» inhibe un cálculo llevado a cabo únicamente sobre las *expectativas presentes*. Si el incremento del salario se presenta como el resultado esperado de una acción colectiva intencional de carácter racional -*expectativas futuras*-, si el cálculo sobre expectativas futuras de comportamiento supone, a la vez, un aumento de la inversión y, por ende, de la ganancias de los empresarios capitalistas en la actualidad - *expectativas presentes*- los obreros organizados tienen la probabilidad de optar por estrategias de compromiso. De este modo, Przeworski demuestra que son plausibles las acciones colectivas de clase que escapen a la aporía del *juego de suma cero* -base de la lógica de la enemistad de clase-, abriendo la «posibilidad de compromisos entre capitalistas y obreros organizados», tal como aquellos que caracterizaron al *estado de bienestar*. La concepción marxiana del conflicto que supone identidades contrapuestas basadas en intereses antagónicos de suma cero es seriamente criticada. Contrariamente a la constitución de identidades sociales estructuradas mediante la lógica amigo-enemigo, surge la posibilidad de *acciones colectivas de clase* orientadas por *estrategias de compromiso* sustentadas en cálculos de expectativas con base en la probabilidad de obtención de *bienes futuros*.

Otra línea de reflexión crítica de la interpretación de Marx sobre las identidades colectivas está representada a través del análisis de la modernidad ejecutado por Giddens (Giddens, 1993). A causa de comprender la modernidad desde una

perspectiva asociada únicamente al desarrollo del capitalismo -argumenta- el pensamiento marxiano tendió a definir el «movimiento obrero» como el «movimiento social *par excellence*». De allí que su concepción del conflicto y del cambio social estuviera sustentada sobre la idea de la «lucha de clases como fuente del cisma fundamental en el orden capitalista» (Giddens, 1993). En consecuencia, la descripción e indagación conceptual de movimientos sociales organizados sobre clivajes no clasistas carecen de interés en su obra. Este desinterés por el estudio de otros movimientos sociales se debe a que Marx comprende la modernidad desde una perspectiva institucional unidimensional, donde el capitalismo aparece como la «única fuerza dinámica significativa involucrada en la modernidad». En cambio, si estudiamos la modernidad desde una perspectiva multidimensional -propone Giddens- las diversas dimensiones institucionales que la componen nos ofrecen una pluralidad de identidades colectivas -v. g. movimientos democráticos y de libertad de expresión, movimientos pacifistas, movimientos ecológicos y, finalmente, movimientos obreros. De este modo, Giddens propone interpretar a la modernidad como una articulación compleja de cuatro dimensiones institucionales. Estos conjuntos organizacionales están centrados sobre el funcionamiento de la acumulación de capital en el contexto de la competencia, en el mercado de pro funcionamiento de la «acumulación de capital en el contexto de la competencia en el mercado de productos y trabajo» -*capitalismo*-, del «control de los medios de violencia en el contexto de la industrialización de la guerra» -*poder militar*-, del «control de la información y supervisión social» -vigilancia ejercida por el *estado-nación*- y, por último, de la «transformación de la naturaleza» -*industrialismo*-. Giddens argumenta, pues, en favor de un análisis de la modernidad anclado en la investigación de sus dimensiones institucionales, a fin de poder comprender la constitución de

una pluralidad de identidades colectivas en tanto que ellas están asociadas a los problemas suscitados en cada una de las esferas mencionadas.

Touraine instala el problema de las identidades colectivas en el centro de las preocupaciones de la sociología actual, reemplazando el concepto de «sociedad» por la noción de «sujeto», el cual adquiere la forma de «movimiento social». El espacio social está poblado por una pluralidad de movimientos sociales que imposibilita «visualiza[r] con claridad lo que unifica a estos múltiples conflictos»; esta multiplicidad de sujetos sociales cuestiona la tesis marxiana de la existencia del «rol central de un movimiento social como agente de transformaciones históricas» (Touraine, 1987). Resulta necesario entonces rechazar la hipótesis del pensamiento marxiano que proponía concebir la constitución de los sujetos colectivos en el marco del devenir temporal desarrollado teleológicamente, esto es, un decurso racional ordenado por un «sentido de la historia». De allí que deba abandonarse la existencia de un sujeto universal que «hablaba en nombre del porvenir, de la Historia y del progreso», y que en el modelo marxiano era representado por el «movimiento obrero y socialista». El eje del cuestionamiento de Touraine es la concepción marxiana de un curso progresivo del devenir histórico que estaba sustentado en un *sujeto de clase* con capacidad de transformar desde sus raíces la totalidad de la sociedad, en tanto que habitaba en el lugar del *sustrato* de la *estructura social* moderna; núcleo inteligible que permitía la aprehensión racional de *lo real* en Marx: las *relaciones sociales de producción*. Por tal motivo, Touraine afirma que su concepción de los movimientos sociales «rompe con la idea marxista de la lucha de clases» y su concepción teleológica de la «acción colectiva» fundada en «una guerra civil larvada por la apropiación de [...] los medios relativos a la producción» (Touraine, 1993). Por el contrario, «la sociedad moderna -afirma-

funciona alrededor de la lucha entre dirigentes y dirigidos para poner por obra la racionalización y la subjetivización» (Touraine, 1993). Si el proceso de racionalización y el desarrollo de la subjetividad definen el perfil de la modernidad, una concepción del sujeto -propone Touraine- debe formarse sobre la «separación creciente» entre el «mundo *objetivo*» y el «mundo de la *subjetividad*» que caracteriza la modernización occidental. Finalmente, el abandono de cualquier perspectiva «historicista» del sujeto como «clase social» demanda reemplazar aquellas nociones que «definieron a los actores en virtud de una situación no social por otras nociones que analicen las situaciones atendiendo a los actores y a las relaciones sociales. Por eso -concluye Touraine- el concepto de *movimiento social* debe reemplazar el de clase social, así como el análisis de la acción debe ocupar el lugar del análisis de las situaciones».

Habermas entiende que los cambios producidos en las últimas décadas han modificado los ejes de producción del conflicto y, por ende, los mecanismos de conformación de las identidades de los sujetos de acción colectiva. Los «nuevos conflictos» abandonan el área de la producción y distribución para instalarse en el ámbito de la «reproducción cultural, la integración social y la socialización»; cuestiones sociales que refieren a la «gramática de las formas de la vida» (Habermas, 1990). De esta manera, «el movimiento obrero organizado» ha perdido utilidad como modelo de formalización del sujeto colectivo en el análisis de las «sociedades tardo-capitalistas». Esto obedece a que la concepción marxiana del conflicto está diseñada sobre el modelo de «macro-sujetos históricos» definidos desde el «horizonte de una sociedad basada en el trabajo». Según Habermas esta categoría de trabajo constituye el núcleo de una interpretación de la sociedad moderna que Marx realiza como parte del desarrollo de su «filosofía de la historia». La sociedad moderna es indagada a través de la categoría de *trabajo*

enajenado y trabajo asalariado porque éstas recogen la forma que adopta la articulación entre el desarrollo de las «fuerzas productivas técnico-científicas» y la «apropiación privada de la riqueza socialmente producida». La «reapropiación de las fuerzas esenciales objetivadas» es aquí el *telos* que orienta la «praxis» humana, entendida como «actividad *crítico-revolucionaria*, es decir, la acción política autoconsciente» desarrollada por los «trabajadores asociados» (Habermas, 1989). Una característica emancipadora define, pues, la categoría de «trabajo fabril», porque ésta, al estar regida por el creciente «desarrollo de las fuerzas productivas», produce no sólo la «concentración de la fuerza de trabajo en las fábricas», sino también los «lazos de solidaridad» y la «concientización» de los productores directos, «promov[iendo] la acción revolucionaria». En este sentido, Habermas concluye que es necesario descartar cualquier concepción que retome la «convicción [marxiana] de que las fuerzas productivas desarrollan una fuerza objetivamente explosiva». A causa de estas razones la posibilidad de utilizar algunos de los análisis de Marx supone «liberar al Materialismo Histórico de su lastre de la filosofía de la historia» (Habermas, 1989). De allí que Habermas proponga una lectura de Marx como fundador de la *Ideologiekritik*; retoma el concepto de *cosificación* a fin de comprender los «potenciales de protesta» de los *nuevos movimientos sociales* en las sociedades del capitalismo tardío sin recurrir al lastre de la filosofía de la historia.

Preocupado por la reflexión sobre las condiciones de construcción del orden político, Lechner postula la imposibilidad de deducir una «determinada estrategia política» partiendo de la «teoría crítica». De este modo sostiene la total heterogeneidad entre las normas que rigen la teoría social y aquellas que hacen lo propio respecto del «orden deseado». La construcción del orden político, en consecuencia, no es otra cosa que el

resultado contingente de la «deliberación y decisión colectiva» que se conforman «a partir de una diversidad no sólo de intereses sino también de opiniones y deseos» (Lechner, 1986). Tomando en consideración esta diversidad de posibles ejes orientadores de la conducta de los actores sociales, Lechner se interroga por las posibilidades de construcción del «orden colectivo» o de las condiciones de reproducción de la sociedad. Lo político encuentra su lugar en el espacio diseñado por la tensión entre la pluralidad de actores sociales y la construcción de un orden que posibilite la sociedad: la política es, por ende, la construcción del orden colectivo en tanto que «proceso conflictivo». Esta construcción del orden no es ni una tarea meramente normativa ni tampoco únicamente estatal; por el contrario, «[a] lo largo de la historia de la humanidad los hombres han aspirado a un *buen orden*» (Lechner, 1986), y ésta representación que ha estado en la base de la construcción de toda comunidad política presupone una demanda de orden *qua* «imagen de plenitud»: lo *utópico*.

Ahora bien, las respuestas que Marx ofrece a estos interrogantes -en la versión de Lechner- borran la distancia existente entre el *orden real*, cuyos miembros se lo representan partiendo de sus «carencias», por un lado, y el «buen orden», en el que los «hombres y mujeres proyectan el sentido de por qué y cómo viven en comunidad», por otro. La explicación radica en que «Marx toma el *buen orden* por una meta factible; lo real y lo ideal convergen finalmente en el advenimiento del reino de la libertad: la libre asociación de hombres libres» (Lechner, 1986). Para poder negar la separación entre el espacio de lo real y el espacio de lo utópico, Marx necesita instalar la idea de «buen orden» o «la imagen de plenitud» a la manera de una configuración societal futura, la cual adviene existente a causa de ser ella misma «intrínseca al desarrollo histórico». El paradigma marxiano resuelve esta permanente tensión entre el

orden existente y el orden pleno, colocando a este último como «finalidad predeterminada del desarrollo histórico». Lo político es, entonces, el instrumento para la realización del «buen orden» a través de un cambio radical de la sociedad existente - i. e. la revolución. Es la construcción de un *orden futuro* predeterminado, el elemento que permite considerar a cualquier *orden presente* como mera transición al «buen orden». Este panorama teórico define las determinaciones de los sujetos de acción colectiva en Marx, cuya constitución identitaria se torna inteligible a través de la formación de identidades de carácter colectivo basadas en un interés común, objetivado de modo apriorístico sobre el movimiento del devenir de la historia. Es este el motivo que conduce a Lechner hacia el abandono de todo esencialismo, afirmando que «[l]a clase no es un sujeto predeterminado de antemano (...) No hay que pensar en *el* sujeto como algo dado [...] Tal vez convenga hablar no de sujetos sino de subjetivación: sujetos-en-devenir» (Lechner, 1986). En contraposición a Marx, afirma Lechner que «la política es la lucha que busca ordenar los límites que estructuran la vida social, proceso de delimitación en que los hombres, regulando sus divisiones, se constituyen como sujetos» (Lechner, 1986). El pensamiento marxiano -concluye Lechner- al postular apriorísticamente un orden social armónico, transparente, exento de conflictos, y, por ende, de toda «diferenciación social» (intereses, deseos, opiniones) supone «una visión finalista de la historia que conduce a una visión instrumentalista de la política: mera técnica para realizar los fines predeterminados». Por esta razón, es necesario realizar la crítica de tal concepción de lo político a los efectos de poder repensar la misma desde un espacio social en el cual convergen una «pluralidad de sujetos» mediados por el conflicto. Tanto a través de esta subjetivación múltiple y conflictiva como también mediante la institucionalización de los límites que estructuran la lucha en

la vida social -«responsabilidad colectiva»-, los sujetos sociales advienen tales: las identidades sociales se conforman por la mediación del «conflicto [en el que] reconozco la libertad del Otro como condición de la propia libertad». Finalmente, el terreno de la concepción teleológica de la historia conlleva, en el pensamiento marxiano, una «visión instrumentalista de la política»; en consecuencia, lo político concebido como construcción del orden social y constitución de las identidades sociales debe ser reconceptualizado recurriendo a otras perspectivas teóricas.

De Ipola inscribe su lectura de la «crisis del pensamiento socialista clásico» en el campo de la reflexión acerca de las condiciones de construcción del «orden democrático». Al igual que Lechner, se abstiene de realizar una crítica *in toto* al pensamiento marxiano, aunque considera necesario rechazar de plano «la ilusión del *paraíso a conquistar*». Este último se presenta como orden social carente de conflictos: idea normativa que fundamenta desde la «figura imaginaria de una sociedad armónica y traslúcida su crítica de la sociedad *realmente existente*». Asimismo De Ipola agrega que «la idea, varias veces enunciada por Marx, de una sociedad de *productores libremente asociados* hace pensar en relaciones sociales donde reina un tranquilo equilibrio más que en conflictos y contradicciones supuestamente *productivas*» (De Ipola, 1989). Ausente toda concepción teleológica del devenir histórico, «la idea de que una sociedad más justa es posible y deseable» se torna ahora en la idea de un orden colectivo a construir, en el cual «los hombres pueden crear y participar libremente, sin la coacción material de la violencia física ni la coacción espiritual del Saber instituido». De esta manera, De Ipola niega la posibilidad de deducir el orden colectivo partiendo de alguna formulación conceptual apriorística: la construcción de la sociedad no está inscrita en ninguna lógica de carácter necesario,

subyacente al devenir de la multiplicidad de acontecimientos. Desacreditada la idea de una esencia o núcleo inmutable de lo social, el *orden colectivo posible y deseable* puede estudiarse como una creación cultural autónoma. Considerado no a la manera de «un conjunto empíricamente recortable de objetos, de rituales, de formas objetivadas de expresión artística y, en general, simbólica» sino en tanto que «tipo específico de fenómenos de sentido, de hechos de significación», lo cultural adquiere la forma de un espacio simbólico donde una multiplicidad heterogénea de sentidos sociales cobran significación a partir de la constitución de «la *identidad* de un colectivo social determinado». La constitutividad de las identidades colectivas, entonces, se produce sobre el terreno de «múltiples *mensajes*» donde éstas, a la vez que semantizan sus propias costumbres, creencias y comportamientos, «se reconocerían como tales», siendo este «autorreconocimiento» un proceso de reconocimiento «ante otros colectivos sociales» (De Ipola, 1989). El «estudio de la producción social de las significaciones» es - para De Ipola- el terreno de una indagación teórica acerca de las formas de constitución de las identidades de los sujetos de acción colectiva. Es aquí donde «la univocidad y la transparencia del sentido» de los colectivos sociales se revela como una «ilusión». Puede afirmarse, pues, que resulta imposible determinar a priori los sentidos que canalizan la conformación de las identidades colectivas: la constitución identitaria de los sujetos es interior al propio proceso de emergencia de la significación que permite a los agrupamientos sociales reconocerse como tales. Comprendidas las identidades colectivas en estos términos, De Ipola argumenta que la consideración de los fenómenos sociales de significación están continuamente desbordados en su sentido «literal» por «una multiplicidad de significados segundos». La «ambigüedad semántica» que portan los fenómenos de significación es correlativa al abandono de toda

concepción de las identidades colectivas, construidas sobre la asignación de determinados sentidos *objetivos* e independientes de su propia práctica de sentido. Para De Ipola, por el contrario, las identidades de los colectivos sociales deben pensarse «a través de sus producciones culturales», esto es, en el proceso de formación donde los sujetos se constituyen «ante sí mismos y ante otros». Ante el desafío requerido por una indagación que procure articular, por un lado, la *dimensión del conflicto y el disenso* -resultante de la existencia de una pluralidad de identidades colectivas- y, por otro, la *dimensión de un orden compartido*, De Ipola nos recuerda que la ambigüedad es un rasgo permanente de cualquier práctica cultural producida por los colectivos sociales. A causa de la radical polisemia de todo «fenómeno de sentido», el análisis de «la significación cultural de un fenómeno» permite la convivencia de sentidos que solo en apariencia son contradictorios entre sí. En tal sentido, De Ipola considera que «la demanda de orden no es necesariamente una demanda antidemocrática, autoritaria y antipopular». Lejos de agotarse en una significación única, transparente y literal, los fenómenos de significación que conllevan las prácticas culturales de los colectivos sociales desbordan permanentemente cualquier intento de sujetarlos a un significado pretendidamente original.

Portantiero, por su parte, transita el camino teórico delineado por la reflexión sobre las condiciones necesarias para la fundación y consolidación del orden democrático a través del rechazo de una serie de postulados del pensamiento de Marx. Propone pensar la temática en cuestión mediante la articulación de los conceptos de «sociedad civil», «estado» y «sistema político», a los efectos de reflexionar sobre el nexo existente entre «los sistemas de representación de intereses» y la «organización pública de las demandas de los grupos». El problema central es conceptualizar el pasaje desde la *pluralidad* de los

sujetos sociales constituidos en el campo de la *sociedad civil* hacia la *organización* de sus *demandas* en la esfera del *orden político* a través de la mediación del *sistema político*, esto es, del «mecanismo capaz de reducir la complejidad de lo social». La aparición de «nuevas ciudadanías» de naturaleza radicalmente heterogénea respecto a las *clases sociales* cuestionan aquella forma de organización del *sistema político* centrada en el «pacto» de intereses entre actores políticos corporativos - e.g. sindicatos y asociaciones empresarias. Debido a que no responden a «una lógica de grupos de interés sino de *status*, en cuya dinámica se conforman identidades externas a la normalidad del sistema político», las *nuevas ciudadanías* ponen en crisis la *organización pública* de las representaciones de los sujetos de la sociedad civil. La «innovación cultural» sobre la que emergen los «nuevos sujetos sociales» define el marco de «una crisis de modelo civilizatorio» y, a la vez, corroe la idea que asigna a la sociedad una sustancia invariable y permanente que la torna cognoscible. La crítica dirigida a la existencia de una supuesta *esencia* de lo social alcanza asimismo al «modelo histórico de regulación de las relaciones entre estado y sociedad que culmina en el estado social», cuyo supuesto reside en la representación de la sociedad a la manera de un «organismo dirigido desde un centro que, a través de formas jurídico-políticas, expresa un sistema de valores como principio único de organización» (Portantiero, 1988). El abandono de la búsqueda de un *centro* rector de la sociedad es correlativo a la *pérdida de centralidad* de la clase obrera y a la imposibilidad de comprender lo social partiendo de agentes sociales predeterminados. En razón de «[la] fragmentación de la subjetividad que caracteriza al mundo moderno» aparece negada la idea de «un principio de homogeneidad encarnado en sujetos preconstituidos o que son constituidos a través de un saber preexistente» (Portantiero, 1988). Se descalifica todo axioma que suponga la

existencia de *sujetos colectivos universales* formados sobre una matriz conceptual organizada en torno a una *relación social* que representaría un *principio ontológico* unificador del orden institucional. Las conclusiones del texto de Portantiero proponen estudiar las *identidades colectivas* abandonando cualquier perspectiva teórica que permanezca sujeta a concepciones *esencialistas* que argumenten en favor del descubrimiento de la *sustancia* de la realidad social: «[c]ada sociedad es una producción artificial y no un orden natural. Como tal es irreductible a los determinismos que ilusoriamente se quieren deducir de las leyes de la historia» (Portantiero, 1988).

En la reflexión de Nun sobre la constitución de las identidades sociales, también son los nuevos sujetos de acción colectiva quienes cuestionan el lugar central ocupado por la clase en la escena política: la clase obrera no es la representante universal «de todos los sectores oprimidos». En la concepción marciana, la constitución de la identidad de clase era obstaculizada a causa del modo invertido en que «la conciencia *refleja* la realidad ya dada de las condiciones materiales de la existencia [...] resulta[nte] de la sumisión de esa conciencia a las ideas dominantes de la época, es decir, a la hegemonía burguesa» (Nun, 1989). Eliminada la *inversión* característica de la *conciencia refleja*, Marx suponía que «la realidad podría ser directa y diáfaramente aprehendida por sus actores». Entre las *condiciones materiales de existencia* y la *representación* que los hombres tienen de ésta se encuentra la operación perceptiva que *deforma* la aprehensión transparente de *lo real*. Esta concepción de lo ideológico supone que las formas de representación de los sujetos sociales están sometidas a un mecanismo de significación que operaría eficazmente sobre sus conciencias, compeliéndolos a representarse el mundo de las condiciones materiales de existencia de forma invertida.

Frente a esta concepción marxiana de lo ideológico, Nun

argumenta que los sujetos sociales «lejos de descubrir una realidad ya establecida, la van también *construyendo*, lo que revela la insuficiencia -y el carácter contemplativo- de cualquier idea de la copia o del reflejo» (Nun, 1989). Si bien no esta presente una crítica radical del pensamiento marxiano, conviven en el texto de Nun un rechazo de «los supuestos *intereses objetivos* del proletariado», «[d]el encanto de la teleología» y de cualquier esencia que «garantice sus resultados [revolucionarios]» a la clase obrera. De esta manera, en el pensamiento marxiano está presente la idea de una «racionalidad única» a partir de cual la *totalidad* de las prácticas sociales devienen inteligibles. Asimismo, esta concepción es solidaria con la noción de *comunismo* como aquella comunidad humana que realiza «el ideal iluminista de la autonomía absoluta del sujeto y el ideal romántico de la armonía integral del desarrollo humano, la unión del humanismo y del naturalismo en un mundo de la libertad que resultaría plenamente racional y donde la opacidad, la división y el desorden de la vida colectiva habrían sido definitivamente superados» (Nun, 1989). Tanto la pretensión de concebir la diversidad de las prácticas sociales desde una *racionalidad única* como también la creencia en el advenimiento de una comunidad humana *transparente* son, finalmente, sustentadas por Marx mediante el «relevamiento de una tendencia histórica concreta cuyas condiciones ya habían comenzado a darse». No es la totalidad de la reflexión marxiana el objeto de la crítica de Nun, sino aquellos elementos esencialistas derivados de una concepción de la historia realizada en clave *racionalista y teleológica*, que pretende aprehender la totalidad de las prácticas sociales partiendo de *principio conceptual unificador*. En efecto, «[a]sumida apriorísticamente, esta reducción racionalista de la dialéctica de la historia» convoca a pensar las identidades colectivas desde un marco *esencialista* que, prescindiendo del

sentido que los actores colectivos atribuyan a sus prácticas, asigna a los agentes un conjunto de «intereses objetivos» a partir de los cuales se constituirán en sujetos de acción colectiva, a condición de que los reconozcan como propios. Para Landi, el estudio de la constitución de los «sujetos políticos» supone una pregunta fundamental sobre el modo de concebir la categoría de *sujeto*. En este sentido su propuesta es abandonar la concepción sustancialista del *sujeto* utilizada en las ciencias sociales, para lo cual lleva a cabo una revisión del concepto de *clase social* tal como había sido estudiado en el pensamiento marxiano. Puntualiza que la concepción de *clase social* desarrollada por Marx está matizada según la manera en que la filosofía ha pensado la categoría de «ser». Afirma que el pensamiento antiguo, y posteriormente la filosofía medieval, comprendieron al «ser [como] permanente presencia, lo que está siempre presente en la cosa, lo ontológicamente subyacente a todos los entes diversos y singulares» (Landi, 1988). Mientras que etimológicamente de los vocablos *hypokeimenon* y *subjectum* surge la idea de «lo arrojado a la base», interpretados en términos filosóficos significan «el ser en sí, en el que reposan y se fundan las propiedades de las cosas». La mutación producida por el *cogito, ergo sum* cartesiano desplaza el *subjectum* hacia el *yo*, iniciando «la época en que el individuo comenzó a ser concebido como lo que reposa en sí mismo, autosuficiente, sostén de sus propiedades invariables». En el marco de este modelo de *subjectum*, Marx interpretó a las *clases sociales* como *sujetos* portadores de «atributos esenciales», universales y apriorísticos que definían su identidad: i.e., un *sujeto de acción colectiva* cuya *identidad* está determinada y presupuesta por la *posición de sujeto* ocupada por cada uno de sus miembros en el *proceso de trabajo y valorización*. En oposición a esta concepción sustancialista de las identidades colectivas, Landi propone investigar los elementos «históricos de

construcción de los sujetos políticos, entre ellos el lenguaje, en la medida en que la lucha política está referida a la obtención de hegemonías, de principios de legitimidad, del sentido de orden» (Landi, 1988) que escapan completamente a la *causalidad sustancialista*. Por tal razón, expresa la necesidad de rechazar toda concepción que suponga a las identidades de sujeto conformadas a imagen y semejanza de una serie de atributos esenciales, los cuales definen su *ser* independientemente de toda contingencia histórica.

La visión marxiana se vio entonces cuestionada, por un lado, por el devenir histórico general que implicó un cambio económico y una nueva organización del trabajo. Por otro lado, y quizás vinculado a lo anterior, surgen nuevas formas de analizar lo social que perciben múltiples subjetividades no atadas al mundo objetivo, diversas dimensiones institucionales y nuevas visiones que vislumbran lo errático de la semántica y de la constitución de sujetos colectivos. Frente a un Marx que veía la historia como una sucesión de etapas en la que el capitalismo era una fase más, se abrió para esa «etapa» una historia propia que es la historia del siglo XX. En el mismo se derrumba la figura de la gran firma industrial con todas sus protecciones en lo que respecta al empleo obrero. El siglo XXI organiza científicamente la industria y va destruyendo la antigua firma industrial. Las tareas se tercerizan, cada empresa aportará cosas diferentes (comunicaciones, seguridad, mantenimiento) y se perderá la antigua agrupación. Agregado a esto, la revolución financiera de la década de 1980 trastoca la firma con las reglas de los accionistas, quienes pueden diversificar su riesgo con total facilidad.

La sociedad posindustrial o también llamada de servicios ya no está centrada en la producción y mucho menos en el tiempo de producción obrero para realizar una mercancía. La estructura de costos ahora es totalmente distinta, lo que resulta oneroso

en la nueva economía es la primera unidad del bien fabricado, las restantes tienen bajo costo. Los ejemplos sobran. Un programa informático es costoso para diseñarlo pero no para producirlo en cantidades. Los medicamentos igualmente tienen alto costo en la inversión que implica la investigación y desarrollo de los laboratorios pero poco en la fabricación de la droga.

Los vínculos establecidos en los albores del siglo XX van cambiando a lo largo del mismo, las solidaridades mutan o desaparecen en el mundo laboral y las nuevas tecnologías hacen su aporte al imbricarse con los nuevos principios sociales de la organización del trabajo. La misma está caracterizada por terminar con los tiempos muertos. Es una organización inspirada en el Japón, y los recursos informáticos ayudan enormemente a su despliegue. Cada empleado podrá realizar más tareas en menos tiempo, por supuesto, con la necesaria capacitación y/o capital cultural previo del asalariado. Esto ha ido derivando en que la segunda mitad del siglo XX mostró cada vez menos obreros que puedan promocionar hacia sectores más altos de la jerarquía de la empresa. El ascenso está cada vez más restringido y el obrero queda relegado en su condición inicial. (Cohen, 2007) Paralelamente, muchas teorías altamente aceptadas en la sociología han analizado la constitución de sujetos desligándola por completo de la condición económica, y mostrando, por ejemplo, que es una ilusión que la interpelación ideológica «proletario» suponga la antagónica de «capitalista» que vedaría la posibilidad de realización de la identidad propia. Una vez consumada la aniquilación del enemigo supongo que se habrán abolido los antagonismos. Sin embargo, no es el enemigo externo el que me impide alcanzar mi identidad sino que cada identidad ya está bloqueada estructuralmente. El enemigo externo es simplemente una proyección. «Nunca habíamos tenido aquello que se supone que hemos perdido»

(Zizek, 1993:260). El esclavo se libera cuando percibe su propio bloqueo y advierte que la imposibilidad no estaba en la represión externa que supuestamente lo privaba. Este agotamiento del modelo marxiano de construcción de las identidades colectivas ha instalado el problema del *sujeto* entre los principales temas de debate e investigación en el ámbito de la teoría social.

Desplazada la perspectiva marxiana que concebía a las *identidades colectivas* bajo la figura de la *clase social*, la temática de la constitución de los *sujetos de acción colectiva* demanda ser edificada sobre nuevos pilares metateóricos. Desde la perspectiva de análisis de las identidades colectivas, sin embargo, la crítica a la existencia de un *sujeto privilegiado* es paralela al rechazo del axioma que adhiere a la existencia de una *esencia* de la sociedad, de un núcleo permanente e inmutable que actúa al modo de una instancia reguladora y rectora de la totalidad de la estructura social. La impugnación dirigida al *sustancialismo* inmanente a la concepción marxiana de *sujeto* introduce indefectiblemente la *deconstrucción* de la noción de *sociedad* como *totalidad*, por cuanto ésta supone que *se privilegia lo ontológico* de una *instancia social* portadora de las características del *subjectum*, esto es, *presencia, permanencia, inmutabilidad*, en suma, la *completud* de la *estructura social*.



Bibliografía

- Cohen, Daniel. 2007. *Tres lecciones sobre la sociedad posindustrial*, Buenos Aires, Katz.
- De Ipola, Emilio. 1989. *Investigaciones Políticas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Giddens, Anthony. 1993. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza
- Forz, André. 1993. *Adiós al proletariado*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1990. *La teoría de la acción comunicativa*, Tomo II. Buenos Aires, Taurus.
- Lechner, Norbert. 1986. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid, Siglo XXI.
- Portantiero, Juan Carlos. 1988. *La producción de un orden*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Nun, José. 1989. *La rebelión del coro*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Landi, Oscar. 1988. *Reconstrucciones*. Buenos Aires, Punto Sur.
- Przeworski, Adam. 1990-1991. «Marxismo y elección racional» *Doxa*, 3:97-136.
- Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*. Buenos Aires, Eudeba.
- Touraine, Alain. 1993. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Zizek, Slavoj. 1993. «Más allá del análisis del discurso», en Laclau, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. 257-267. Buenos Aires, Nueva Visión.