

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA



UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

**MAESTRIA EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA. AREA DE
CONCENTRACION EN FILOSOFIA DE LA CIENCIA SOCIALES.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFIA
DE LAS CIENCIAS SOCIALES PRESENTA:**

JOSE JULIO NARES HERNANDEZ

TITULO:

**TRANSFORMACIONES DE LA MODERNIDAD:
CULTURA E IDENTIDAD SOCIAL.**

ASESOR DE TESIS:

MTRO. JUAN MANUEL OROPEZA MORALES.

MEXICO, D.F., A 25 DE NOVIEMBRE DE 1996

INDICE

INTRODUCCION.....	I
<i>1. DIAGNOSTICO DE LA MODERNIDAD SOBRE LAS IDENTIDADES SOCIALES.</i>	
1.1 LA CRISIS DE LAS IDENTIDADES SOCIALES.....	1
1.2 EL DEBATE MODERNO SOBRE LOS PRINCIPIOS QUE LEGITIMAN LA FORMACION DE LAS IDENTIDADES SOCIALES.....	8
<i>2. MARX: LA PRODUCCION DE LAS PRACTICAS Y REPRESENTACIONES DEL CAMPO ECONOMICO.</i>	
2.1 LA CIRCULACION Y EL FETICHISMO DE LAS MERCANCIAS.....	18
2.2 DISTINCION ENTRE LA CAPACIDAD DE TRABAJO Y LA DIMENSION DE LA IDENTIDAD DE LOS INDIVIDUOS Y CLASES SOCIALES COMO PERSONAS PROPIETARIAS DE MERCANCIAS.....	25
<i>3. LA REPRODUCCION DE LAS RELACIONES SOCIALES ECONOMICAS: LA ARTICULACION ENTRE EL AMBITO DE LA ECONOMIA CON LA PLURALIDAD DE CAMPOS CULTURALES.</i>	
3.1 GRAMSCI: LA CULTURA Y LA IDEOLOGIA EN LA FORMACION DE LA SUBJETIVIDAD.....	42
3.2 CULTURA E IDENTIDAD SOCIAL.....	54
3.3 REPRODUCCION CULTURAL DE LA IDENTIDAD DE LOS AGENTES DEL CAMPO ECONOMICO.....	80
<i>4. LAS TRANSFORMACIONES DE LA MODERNIDAD.</i>	
4.1 LA CONFIGURACION DE LAS IDENTIDADES EN LA MODERNIDAD: LA POLITIZACION DE LA CULTURA Y LA FORMACION DE LAS IDEOLOGIAS COMO DIMENSION POLITICA DEL CONFLICTO EN LA CULTURA.....	92
4.2 LA ALTERNATIVA MODERNA: LAS TRANSFORMACIONES CULTURALES DE LA IDENTIDAD COMO CONDICIONES SOCIALES	

PARA EL CAMBIO DE LOS PROYECTOS POLITICOS QUE ORIENTAN LA DIRECCIONALIDAD DE LAS RELACIONES SOCIALES ECONOMICAS	115
CONCLUSIONES.....	130
BIBLIOGRAFIA.....	133

INTRODUCCION

En la modernidad las sociedades postindustriales se caracterizan por una creciente diferenciación en el funcionamiento de los ámbitos que forman su estructura. Este estado de la sociedad se describe distinguiendo entre tres procesos: la modernidad sociopolítica, la modernización económico industrial y el modernismo artístico cultural.

Como efecto de la expansión del capitalismo occidental hacia el mundo entero por los fenómenos de la globalización, la transnacionalización y la homologación cultural, la diferenciación de los ámbitos sociales se ha generalizado en el mundo entero. Esta situación ha propiciado que la dinámica de la sociedad en su ritmo de cambio no sea homogéneo ni paralelo; por el contrario, es discontinuo, gradual y contradictorio entre sus diversos ámbitos.

Los cambios que se están operando en las estructuras sociales y en las estructuras de los sistemas de representaciones donde se forma la subjetividad de los individuos, grupos y clases sociales, se hacen visibles en la crisis en que se hallan los principios que tradicionalmente se asumía cohesinaban e integraban a los sujetos en los diferentes ámbitos de la sociedad. En consecuencia, existe una alteración en la composición de las identidades individuales y colectivas, tanto las tradicionales como las modernas y emergentes o nuevos sujetos sociales.

Ante estas condiciones, la sociedad se encuentra en una fase en la que se está definiendo la direccionalidad histórica de la modernidad. En este momento el cuestionamiento sobre la legitimidad de las instituciones dominantes que dan forma a las identidades sociales se torna cada vez más agudo, por lo que se plantea, entonces, la pregunta siguiente que sirve como contexto general a la problemática específica que se propone investigar en el presente trabajo: ¿Es posible la construcción y realización de proyectos alternativos que modifiquen de manera sustantiva la direccionalidad de las estructuras institucionalizadas que definen legítimamente la formación de los sujetos en la modernidad?

La pregunta se centra en las condiciones de posibilidad que ofrecen los diferenciados ámbitos sociales en la construcción de proyectos que hacen inteligible el rumbo de la modernidad y,

consecuentemente, en la configuración y reconfiguración de las identidades sociales. En este trabajo la cuestión general se particulariza en los procesos de la modernización económica, preguntando frente a la crisis por la que atraviesa este ámbito ¿son posibles y realizables proyectos alternativos que orienten la direccionalidad de las políticas económicas en un sentido diferente al instituido legítimamente por las estructuras de dominación impuestas por el modelo neoliberal? La investigación no consiste en el análisis de la modernización económico industrial en sí ni por sí misma, sino en el análisis de las condiciones sociales que determinan la formulación de los proyectos que configuran la socialidad de los agentes que participan en las relaciones sociales económicas.

Bajo la perspectiva que se proponen en este trabajo, la cuestión se resuelve atendiendo a las condiciones de producción reproducción y transformación de la dimensión de la subjetividad que identifica -mediante el reconocimiento y la diferencia-, a los individuos y clases sociales con el ámbito material y simbólico de la economía, que es aquella subjetividad que C. Marx define con el nombre de personas propietarias de mercancías libres y jurídicamente iguales.

Al atender a los procesos de formación de dicha subjetividad, el problema consiste en aplicar un análisis teórico metodológico que trate de superar las limitaciones tanto del objetivismo mecanicista, como del subjetivismo relativista, marcados por las insuficiencias que se generan al aplicar un enfoque parcial que privilegie o las determinaciones de la estructura material de la sociedad sobre la subjetividad o, por el contrario, las determinaciones de la subjetividad sobre la estructura material de la sociedad. Elaborar una estrategia de análisis teórico metodológica con vías diferentes de solución que no excluya uno u otro de los elementos antes mencionados, sino que en el contexto de la modernidad encuentre los medios de su articulación, es el objetivo que justifica el tratamiento del problema en el área de estudios en filosofía de las ciencias sociales. Para el efecto los temas que se han de desarrollar en los capítulos que integran el presente trabajo de tesis, son los siguientes.

En el capítulo primero, se presenta la idea de que la sociedad no está formada a la manera de una estructura homogénea que determine mediante algún principio central la directriz de su reproducción; más bien se concibe a la estructura social como formada por una pluralidad de

campos sociales relativamente autónomos y en relaciones de mutua dependencia. Es la multidireccionalidad de los campos relativamente autónomos los que determinan, a través de sus relaciones de mutua dependencia, no sólo la reproducción de la estructura social, sino su historicidad, esto es, las orientaciones de su transformación.

Los campos sociales se constituyen así, en el sujeto que da forma a la socialidad de sus agentes al configurar su identidad individual y de clase. Al introducir la teoría de la identidad, se señala que los sujetos no están formados por una esencia natural, ni dependen de un principio universal, ni menos aún de un campo social privilegiado; sino como corresponde a la multiplicidad de relaciones sociales en que se socializan, su identidad es pluridimensional. De ahí que las transformaciones materiales y simbólicas que están ocurriendo en el presente con la creciente diferenciación de los ámbitos sociales, al introducir nuevas formas de socialidad han propiciado una crisis generalizada en las identidades individuales y colectivas, y cuyo efecto manifiesto es la emergencia de proyectos políticos que pretenden influir en las orientaciones de la modernidad.

Al atender en los campos sociales a las materialidades prácticas y simbólicas donde se forman las representaciones que dan forma a la identidad de sus agentes, dichos campos serán entendidos como campos culturales delimitados temporal y espacialmente por el tipo de significaciones que contienen.

En el capítulo segundo se expone -de acuerdo a la teoría de Marx-, que es en los procesos de circulación y en el fetichismo de la mercancías donde se hallan compendiadas las formas económicas que permiten explicar las condiciones sociales de producción de las representaciones que tienen las personas propietarias de las mercancías dinero y fuerza de trabajo sobre las relaciones sociales económicas. Se señala al respecto la distinción que hace Marx entre personas propietarias y capacidad de trabajo: por un lado, la fuerza de trabajo es el factor subjetivo formado socialmente para ser consumido en los procesos de producción; por otro lado, las personas propietarias libres y jurídicamente iguales constituyen la dimensión de la subjetividad de los individuos y clases sociales identificados con el ámbito material y simbólico de la economía. En consecuencia, la capacidad de trabajo se forma no en abstracto por un

sujeto natural, sino por un sujeto previamente formado histórica y culturalmente en el marco de la sociedad capitalista, aquel que Marx nombra como personas propietarias libres y jurídicamente iguales.

En el capítulo tercero se plantea que los procesos de reproducción y transformación de los individuos y clases sociales como personas propietarias, están determinados a nivel superestructural por las articulaciones de los campos culturales relativamente autónomos con el campo de la economía.

Es en este sentido que cobran relevancia las afirmaciones de Marx sobre la relativa autonomía de los componentes superestructurales -los múltiples campos sociales de la vida cotidiana- que en su mismo movimiento histórico de transformación producen relaciones de desplazamiento, contradicciones y conflictos con los procesos de reproducción y transformación de la base económica, constituyéndose en factores que contribuyen desde múltiples direcciones a su construcción. Es en dicha articulación donde se reproducen o transforman los proyectos políticos que hacen inteligible el sentido de las relaciones sociales económicas que, diluidas en las representaciones de los múltiples campos culturales, interpelan a los individuos en la dimensión de su identidad como personas propietarias, ya sea para reproducirlas o transformarlas.

Los sistemas simbólicos que concentran las prácticas y representaciones de las relaciones de poder y conflicto de las clases sociales en lucha por la imposición legítima de los proyectos que regulan institucionalmente las relaciones sociales económicas en los campos culturales son las formaciones ideológicas jurídicas, políticas, religiosas, educativas, étnicas, éticas, filosóficas, etc., que respectivamente corresponden a cada uno de ellos. Las formaciones ideológicas constituyen la dimensión política del conflicto en los campos culturales. La posición que en el conflicto ocupen los agentes del campo ahora interpelados en la dimensión de su identidad como personas propietarias, los ubica en una u otra clase social en lucha por la reproducción o transformación de las relaciones sociales económicas.

Los movimientos sociales surgidos en los campos culturales participan en los sistemas políticos

y jurídicos organizando sus estrategias de lucha mediante sus formaciones ideológicas, que al ingresar al ámbito del Estado sufren una conversión de sentido que las transforma en ideologías políticas y jurídicas.

Por último, en el capítulo cuarto se plantea que a raíz de las transformaciones que la modernidad ha introducido en las estructuras de los campos culturales y en las estructuras de las representaciones sociales que forman la matriz de sentido que orienta las condiciones de formación de las identidades, se abre un horizonte de posibilidades para el cambio de los proyectos políticos que ejercen la direccionalidad de las relaciones sociales económicas, y cuya resolución final depende de la lucha de clases en las formaciones ideológicas que constituyen la dimensión política del conflicto en la cultura.

1. DIAGNOSTICO DE LA MODERNIDAD SOBRE LAS IDENTIDADES SOCIALES.

1.1 LA CRISIS DE LAS IDENTIDADES SOCIALES.

Los principios que históricamente guiaron el curso de las sociedades de tradición occidental desde el siglo XVI y que finalmente quedaron plasmados en los ideales de la Ilustración, son los que de manera dominante se impusieron hasta el siglo XIX como fundamento legítimo en las condiciones sociales de formación de la subjetividad moderna. Valores como el progreso, la razón, la ciencia, la libertad, la justicia, etc., fueron asumidos como criterios de la verdad que cohesionó e integró en los ámbitos políticos, culturales, religiosos, económicos, educativos, familiares, etc.; a los sujetos. En esas condiciones, en la formación de los sujetos se consideró que iguales principios actuaban en los diferentes grupos sociales de pertenencia para orientar en la misma dirección la configuración de su identidad individual y colectiva: hacia su integración en la estructura social como una totalidad indiferenciada.

Esta visión de la sociedad como una totalidad unificada que actuaba en la misma dirección en la formación de los sujetos, fue puesta en crisis¹ desde el siglo XIX por la dinámica que alcanzaron los procesos modernizadores en la sociedad capitalista, y cuyo efecto manifiesto fue una tendencia hacia la diferenciación en el funcionamiento de los ámbitos sociales. Durante la primera mitad del siglo XX los conflictos bélicos a nivel mundial terminaron por evidenciar que ya no sólo se trataba de una tendencia, sino de la configuración de un nuevo fenómeno: la fragmentación entre los diferentes ámbitos sociales.

En la actualidad, los progresos de la fragmentación social contribuyen cada vez más a poner en cuestionamiento la legitimidad de los fundamentos tradicionales que han dirigido el curso de la formación de las identidades sociales. Así, en los conflictos y contradicciones que en la modernidad enfrentan las sociedades a nivel nacional y mundial en sus campos políticos, económicos, religiosos, étnicos, educativos, etc., sin duda ocupa un lugar preponderante la lucha de los grupos sociales por la reproducción o transformación de la legitimidad de las

¹ Cfr. Subirats, Eduardo. "Transformaciones de la cultura moderna", en Berman, Marshall, Perry Anderson y otros. El debate modernidad-posmodernidad, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989 pp. 218 y ss.

estructuras sociales que definen su identidad:

*“En un momento histórico como el que vivimos en el que se replantea el escenario mundial en sus ámbitos político, económico y social, y en cuyo recambio aparecen y desaparecen modos de vida, se modifican viejas solidaridades, se borran distancias y se profundizan las diferencias, es explicable que un concepto como el de identidad sea puesto en el centro de dichas convulsiones sociales”.*¹

En busca de las causas y efectos de esta nueva situación de crisis, los científicos sociales han constatado que la tendencia a la fragmentación tiene su origen temporal en las postrimerías del siglo XIX, cuyas evidencias, entre otras, se perciben en la clara alteración de las condiciones que tradicionalmente dirigían la acción de los sujetos en la formación de las identidades individuales y colectivas. Al respecto, es ilustrativa la clásica opinión de D. Bell, la cual deja en claro que la fragmentación social se refiere al desigual ritmo de cambio de los ámbitos sociales.²

D. Bell afirma que si bien en la Edad Media y en el origen del capitalismo fue cierta la visión de una sociedad como una totalidad estructurada, unificada en todos los planos de la vida por algún principio interno, como el religioso, el económico o el cultural, sólo bajo el cual era comprensible la acción individual y colectiva, en el capitalismo postindustrial esa realidad es inexistente. Según explica, en el siglo XX el desarrollo del capitalismo generó una escisión social entre el ámbito político, el económico y el cultural, lo que introdujo dos propiedades características en la modernidad: por un lado, la diferenciación de principios en el funcionamiento de cada ámbito; por otro, la diferenciación que esos ámbitos tienen en sus ritmos de cambio, que son desiguales y no homogéneos ni paralelos entre sí. Por tanto, cada ámbito está regulado y legitimado por principios axiales internos que les otorgan una absoluta autonomía, no existiendo ninguna relación simple y determinante entre los tres.

Como consecuencia, dice D. Bell, en la sociedad postindustrial no existen principios rectores, universalmente válidos, que dirijan la acción de manera unificada en los diferentes espacios de la sociedad. Muy por el contrario, la acción esta gobernada por diferentes y hasta opuestos

¹ Portal Ariosa, María Ana. “La identidad como objeto de estudio de la antropología”, *Alteridades*, año 1, número 2. UAM, México, 1991, p.3.

² Cfr. Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1977, pp. 29 y ss.

principios, lo cual en lugar de integrar separa al individuo de la sociedad. Así, el impulso del capitalismo hacia la escisión se constituye en fuente estructural de tensiones y contradicciones, generando conflictos en los que se percibe la crisis generalizada del capitalismo postindustrial, como apunta D. Bell,

*“En contra de la concepción holista de la sociedad, considero más útil concebir la sociedad contemporánea (dejo de lado la cuestión de si esto puede aplicarse en general al carácter intrínseco de cada sociedad) como formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales obedece a un principio axial diferente. Divido a la sociedad, analíticamente, en una estructura tecnoeconómica, el orden político y la cultura. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos. Son las discordancias entre esos ámbitos los responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad”.*¹

Desde su punto de vista, las repercusiones de la fragmentación social, aunado al extremo individualismo característico del capitalismo, han orillado a los sujetos a una falta de identificación con el orden económico, político y cultural. Lo que prevalece es un individualismo atomizado en el que cada sujeto hace de su interés y de su experiencia personal la fuente de comprensión y de la formación de su identidad. El problema que D. Bell ve, es que el individuo, en su proceso de socialización, ha perdido a los “otros” como referente significativo, pues las relaciones tradicionales como las efectuadas en la familia, la escuela, la religión, la étnia, etc., al ser despojadas de su importancia por los imperativos de la sociedad moderna dejaron un vacío de valores y críticos autorizados en función de guías; en su lugar, el individuo sólo cuenta consigo mismo en su hacerse y en sus relaciones, constituyéndose este vacío en fuente de crisis en la formación de las identidades individuales y colectivas. La alternativa que a juicio de D. Bell merece atención para salir de la crisis, es una vuelta a los principios tradicionales de la sociedad, concretamente, a la religión.

No obstante de la actitud pesimista de D. Bell, el acierto de su diagnóstico sobre la sociedad contemporánea radica, sobre todo, en su agudeza para indicar la escisión de los ámbitos sociales; la erosión de los principios universales de la tradición occidental; las contradicciones y conflictos que se producen por la diferenciación de los valores que rigen en cada ámbito social;

¹ Ibid., p. 23.

la crisis generalizada de la sociedad, dentro de la cual se encuentra la crisis de las identidades; la búsqueda social de principios que fundamenten las relaciones en la etapa del capitalismo contemporáneo; la necesidad de reorientar los estudios para abordar las nuevas problemáticas surgidas bajo esa realidad. Por otro lado, se pueden señalar dos limitaciones básicas de su teoría que tienen consecuencias importantes en su concepción sobre la fragmentación social: el asumir la autonomía de los ámbitos sociales como absoluta, lo cual hablaría de una absoluta disgregación social; y eliminar las mediaciones que los grupos sociales tradicionales aún cumplen en la formación de las identidades.

Siguiendo en la misma línea de opinión, se puede decir que cuando los diferentes ámbitos permanecían unificados era posible postular algún principio que actuara como factor de cohesión para integrar a los individuos y grupos en la estructura social. Con la creciente escisión de los diferentes ámbitos sociales se canceló la creencia en un sujeto universal, llámase progreso, razón, ciencia, economía, o cualquier otro que proviniera en los mismos términos de la tradición del siglo XIX, asumido como el fundamento legítimo que orientara de manera unitaria a la sociedad en sus metas. La sociedad quedó liberada de un centro tradicional, con la consiguiente alteración en la lógica de su racionalidad. Con la pérdida de sentido de una realidad socialmente homogénea en sus principios, y con la disolución del sujeto tradicional de la sociedad occidental, en la actualidad la crisis se diversifica en el reajuste y emergencia entre viejas y nuevas identidades sociales, nacionales, culturales, regionales, religiosas, étnicas, sexuales, etc.

En suma, en lo relativo se describe el estado de la sociedad contemporánea distinguiendo entre tres procesos diferenciados: la modernidad sociopolítica, la modernización económica y el modernismo artístico cultural. Dichos procesos son los que en la actualidad orientan las transformaciones que están afectando la formación de la identidad de los individuos, grupos y clases sociales, esto es, su socialidad. Ahora bien, la vorágine¹ de perpetua desintegración y renovación de la modernidad no es privativa de las sociedades altamente industrializadas, sino una realidad que se ha generalizado en todo el mundo. Como efecto de la expansión del

¹ Cfr. Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire, Siglo XXI, México, 1993, pp. 1 y ss.

capitalismo occidental hacia el mundo entero, tanto al interior como hacia el exterior (globalización, transnacionalización, homologación cultural), el ritmo de desarrollo de las sociedades no es homogéneo, por el contrario, es discontinuo, contradictorio, gradual en sus diversos planos. Como resultado del continuo trastocamiento del orden mundial, se ha modificado de manera sustantiva la composición y relaciones entre los grupos sociales, tanto los tradicionales como los modernos y emergentes.

En consecuencia opina García Canclini, existe por un lado una tendencia social a borrar las diferencias, a homogeneizar a los sujetos, a desdibujar los particularismos, a integrar a los grupos; por otro lado, como reacción y defensa los grupos tradicionales resurgen y se refuerzan en su autonomía, emergen nuevas formas de subjetividad, la fusión entre lo moderno y lo tradicional genera nuevos grupos sociales, etc.¹ Por ende, el problema que se presenta es cómo explicar la formación de la subjetividad en un momento en que los individuos y grupos se encuentran en medio de ambas tendencias: la continua absorción hacia la unificación por la fuerza de los procesos modernizadores; y las fuerzas de resistencia de los individuos y grupos que, dada la relativa autonomía de los campos sociales como efecto de los mismos procesos modernizadores, les permite con las prácticas y representaciones de su identidad incidir en los cambios que operan en la realidad.

Por lo anterior, en las ciencias sociales² se habla de una crisis generalizada de las identidades, afirmación que se ha vuelto recurrente³ al constatar las transformaciones que después de los dos conflictos bélicos mundiales la sociedad experimenta en los fundamentos materiales y simbólicos que definen la formación de los sujetos. Para los fines del presente trabajo, la cuestión se concreta en dos aspectos particulares: cómo es que a partir de la dinámica del cambio introducido por la fragmentación de la estructura social, se puede explicar la composición del ámbito material y simbólico de la economía; y desde esa perspectiva, como explicar el proceso de producción, reproducción y transformación de la dimensión de la

¹ Cfr. García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990, pp. 23 y ss.

² Cfr. Gimenez, Gilberto. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Estudios de Comunicación y Política*, versión (2), Abril/1992, Identidad cultural y producción simbólica, UAM-Xochimilco, pp. 183-205, pp. 183 y ss.

³ Cfr. Balandier, Georges. *Modernidad y poder*, Júcar Universidad, Madrid, 1988, pp. 180 y ss.

subjetividad que identifica por el reconocimiento y la diferencia a los individuos y clases sociales con las prácticas y representaciones de la economía. A través de estos dos planteamientos se pretende analizar las condiciones sociales de posibilidad para la reproducción y transformación de los proyectos sociales que orientan la direccionalidad de las relaciones sociales económicas en la modernidad. Al respecto, se trata de superar las limitaciones tanto del objetivismo mecanicista, como del subjetivismo relativista, permeados por el problema del enfoque parcial que se puede tener al privilegiar o las determinaciones de la estructura social sobre la acción individual y la subjetividad, o por el contrario, las determinaciones de la acción individual y la subjetividad sobre la estructura social.

De entrada, es conveniente fijar la atención en lo que ocurre con el proceso de modernización económico industrial efectuado de diversos modos por las naciones a nivel mundial, sólo con la intención de destacar el siguiente hecho. Conforme al proyecto de modernización impulsado en los países por el fenómeno de la globalización, paralelamente se han acentuado las problemáticas que ya son comunes en el capitalismo, como la sobreexplotación y dominación económica; el aumento de la miseria; la creciente concentración de la riqueza en naciones y grupos privilegiados; la limitada movilidad social; el desempleo; bajos salarios; saturación de mercados; la devaluación constante; inflación; el endeudamiento de los países atrasados; etc. Por otra parte, existen problemas de reciente creación, como los cambios que en la economía ha introducido el desarrollo de la ciencia y la tecnología (computación, robótica, energía atómica, etc.); los problemas ecológicos por la intensificación en la explotación de la naturaleza (degradación del medio ambiente); la inestabilidad económica a nivel local y mundial; la integración de zonas económicas; etc. Las consecuencias de la profunda crisis en el ámbito de la economía, al estar articuladas a la multiplicidad de campos sociales que componen la estructura social, repercuten en el resto del cuerpo social, lo cual no quiere decir que la economía sea el único campo de determinación sobre la estructura social, pues los procesos modernizadores en los ámbitos sociopolítico y culturales atraviesan por una crisis semejante que igualmente interfiere con el campo de la economía y con la estructura social.

El neoliberalismo¹ como modelo de desarrollo económico dominante, ha introducido problemáticas tan agudas que no sólo se vinculan con las clases y grupos dominados, sino también con los dominantes. No obstante, en el campo económico ni por uno ni por otro lado se vislumbra en el presente una alternativa radical que con claridad pueda sucederle de manera inmediata en la orientación de los agentes económicos; sólo se observan movimientos aislados sobre los que cabe preguntar su potencial en la construcción de un proyecto alternativo con la capacidad suficiente como para cristalizar en la forma de vida de los individuos y grupos que participan en las relaciones económicas. En tales condiciones una cosa se destaca como evidente, y es que en los lugares o grupos considerados puntos de partida en la configuración de movimientos de tipo económico con repercusiones políticas, como sindicatos, organizaciones de trabajadores, partidos políticos, clases sociales económicas, el Estado; sus condiciones no apuntan a la conformación de semejantes proyectos.

Así, con el fin de cobrar distancia de los lugares desde los cuales se ha intentado explicar el funcionamiento del ámbito económico, y en atención a la dinámica propiciada por la relativa autonomía de los campos sociales, el análisis de las condiciones sociales de producción y reproducción de los proyectos que orientan el sentido de las relaciones económicas capitalistas, puede dirigirse hacia los procesos de la vida cotidiana donde se construyen las prácticas y representaciones que forman la subjetividad de los agentes identificados con el campo económico.

La estrategia de análisis descrita, partir del nivel de la vida cotidiana para comprender la integración y conflicto de los fenómenos sociales -incluidos los fenómenos económicos- en la estructura social, se ha calificado como un enfoque microsocia l que centra la atención en la acción individual vinculada con los procesos de producción de sentido, contra lo cual se objeta que al atender a factores eminentemente subjetivos, inevitablemente pierde la objetividad de las condiciones sociales que le dan existencia, cayendo en los problemas del relativismo que no logra superar e incluso, que ni siquiera le interesa atender. Sin embargo, esta caracterización

¹ Vuskovic, Pedro. "Economía y crisis", en Vuskovic, Pedro, Pablo González Casanova y otros. América Latina, hoy, Siglo XXI/Editorial de la Universidad de las Naciones Unidas, México, 1990, pp. 19-63.

sobre el enfoque microsial no es aplicable para los fines antes descritos, pues el objeto de análisis no es la acción individual ni el sentido por sí mismos sino, las condiciones sociales de su producción en contextos sociales específicos. En tal virtud, el problema inicial radica en definir cuál es el estado en que se encuentra la fragmentación social y qué repercusiones tiene sobre el campo económico y la formación de los agentes de la economía.

1.2 EL DEBATE MODERNO SOBRE LOS PRINCIPIOS QUE LEGITIMAN LA FORMACION DE LAS IDENTIDADES SOCIALES.

El propósito antes señalado enfrenta dificultades para su desarrollo, mismas que han sido abordadas por diversas teorías y de las cuales se desprende que el obstáculo inicial consiste en precisar si la fragmentación social sólo ha diferenciado los ámbitos sociales sin extinguir la estructura, o si se ha llegado al extremo de su desintegración. En cualquiera de los dos casos, la diferenciación de los ámbitos crea una interrogante, pues ya sea que los principios sociales tradicionales estén recibiendo una nueva significación o en su defecto se esté en presencia de nuevos principios, el punto es saber cuál o cuáles de ellos son los que fundamentan, si esto es posible, las relaciones sociales. Para el caso de sostener la existencia de la estructura social, se presentan dos opciones, o bien a partir de la estructura se elige algún principio que organiza la diferenciación en la acción individual; o bien a partir de ésta se da la integración de la estructura. Para cualquiera de estas dos opciones el problema a resolver es cómo articular ambas instancias para superar la parcialidad del enfoque macro o microsial elegido. Por otro lado, si la fragmentación ha llegado al extremo de disolver la estructura social, el problema a resolver es saber qué es lo que permite la organización social en medio de la heterogeneidad de la acción individual, o sea, cómo explicar la liberación de la acción de principios que unifiquen los diferentes ámbitos sociales no sólo en su interior, sino también entre sí.

Al tratar estas dificultades diversas teorías sociales subrayan lo dicho anteriormente por D. Bell, que en la actualidad los modelos teóricos provenientes del pensamiento social del siglo XIX y la primera mitad del presente siglo, como el marxismo, el estructuralismo o el funcionalismo, son inoperantes para analizar lo que está ocurriendo en los ámbitos sociales, incluido, desde luego, el ámbito económico. Se argumenta que tales modelos carecen de la

capacidad heurística para dar cuenta de los nuevos fenómenos sociales surgidos con el capitalismo avanzado, esto porque sus concepciones teórico metodológicas eran apropiadas para exponer un estado de la realidad ya desfasado en la actualidad. En la tarea que los científicos realizan para construir teorías apropiadas para abordar las problemáticas modernas, se destaca la importancia que en las relaciones entre los diferentes ámbitos sociales asignan a las formas simbólicas como mediadores en la constitución de la realidad social, como sostiene John B. Thompson:

“Hoy día vivimos en un mundo en que la amplia circulación de formas simbólicas desempeñan un papel fundamental y cada vez mayor. En todas las sociedades, la producción e intercambio de formas simbólicas -expresiones lingüísticas, gestos, acciones, obras de arte y demás- es, y ha sido siempre, un rasgo distintivo de la vida social. Pero con el advenimiento de las sociedades modernas, impulsado por el desarrollo del capitalismo en la Europa moderna temprana, la naturaleza y el alcance de circulación de las formas simbólicas adquirió una apariencia cualitativamente diferente”.¹

Precisamente, las críticas que diversas corrientes se enderezan unas a otras se deben, en gran parte, a las diferencias de enfoque en la función que en lo relativo otorgan a las formas simbólicas. Incluso, las objeciones que se oponen a las teorías holistas son por sostener una concepción instrumental y determinista, por descuidar tanto la relativa autonomía del lenguaje por encima de determinaciones sociales, como su capacidad constructiva en la producción y reproducción de la realidad social.

Sin embargo, las teorías que con mayor insistencia enfatizan su distanciamiento de las concepciones tradicionales y retoman el papel que cumplen las formas simbólicas como mediaciones sociales en la configuración de las identidades, resultan limitadas al momento de ser aplicadas para el conocimiento una realidad altamente conflictiva y compleja como lo es la relativa a la crisis por lo que atraviesa el ámbito económico y la que atañe a la formación de los sujetos en su acción económica. La cuestión que estas teorías no logran superar es la visión parcial que se inclina o por el universalismo abstracto del sujeto como medio para integrar a los individuos en la estructura, siendo la identidad una esencia natural; o por el subjetivismo

¹Thompson, John B. Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas, UAM, México, 1993, p. 1.

relativista que hace de la heterogeneidad el signo distintivo de la identidad. Basta señalar a título de ejemplo y para detectar ciertas insuficiencias en el tratamiento del tema, a dos corrientes antagónicas que gozan de gran aceptación en los estudios sociales, como lo son la teoría de la modernidad expuesta por J. Habermas y la teoría de la postmodernidad en varias de sus versiones. Entre los desacuerdos que tienen, una vez que asumen la diferenciación entre los diversos ámbitos de la modernidad, la modernización y el modernismo, está la disputa en torno a la cuestión de qué tipo de principios en las formas simbólicas -si universales o locales- son los que legitiman la acción de los individuos en la constitución de su identidad.

Atendiendo al nivel macro de la sociedad, la postura teórica de Habermas hace hincapié en que las concepciones que subordinan los procesos simbólicos de formación de la subjetividad a condicionamientos materiales inciden en un determinismo que vuelve estéril el análisis social. Así, sin dejar de reconocer la importancia que ha tenido la obra de Marx, Habermas marca los defectos de esta teoría al momento de ser aplicada para comprender el problema del sujeto social. La crítica principal que vierte contra el marxismo es que en éste la razón instrumental es la que sirve como fundamento para explicar la interacción simbólica en las relaciones sociales. En Marx "*la reducción del acto de autoproducción de la especie humana al trabajo*"¹ hace que la interacción simbólica esté medida por el interés de aumentar la productividad por medio del desarrollo de la tecnología, hasta culminar en la emancipación del sujeto del trabajo necesario, gracias precisamente a la producción planificada de manera científica. En consecuencia, mediante la razón instrumental se percibe la organización de la sociedad como un autómatas: depende del progreso técnico-científico, por lo que la historia no es sino la historia de los diferentes modos de producción impulsados por el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

Sin embargo, dice Habermas, para Marx el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas se ve obstaculizado por la institucionalización de la propiedad privada en las relaciones de producción, lo que crea las clases y la lucha de clases, a través de cuyas relaciones de poder se

¹ Habermas. Jürgen. Conocimiento e interés, Taurus, Buenos Aires, 1990, p. 51.

fija la interacción simbólica de los hombres entre sí. Como efecto de las relaciones de poder, se desarrolla un proceso de reflexión antagónica: en el se configura, por un lado, las formaciones ideológicas dominantes que ocultan la realidad provocando la alienación humana; por otro lado, la crítica ideológica se realiza a través de la ciencia, la cual objetiva la realidad social en un conocimiento que sirve para que tomen conciencia de ella las clases explotadas. En síntesis, según opina Habermas, para el marxismo la identidad de la especie humana se forma en el movimiento antagónico de la lucha económica entre las clases sociales, siendo las formas simbólicas un instrumento de poder que orienta a la razón instrumental hacia los procesos de producción científico-tecnológicos como medio de liberación del trabajo necesario.

El determinismo de la razón instrumental que hace de la identidad del hombre un reflejo de condicionamientos prácticos, tiene como consecuencia el asumir que las relaciones de poder son las que legitiman la interacción subjetiva. Esta idea es combatida por Habermas mediante su teoría de la acción comunicativa.¹ En dicha teoría privilegia la existencia de principios universales capaces de unificar los diferentes ámbitos de la sociedad, bajo la idea de que el sujeto social que funge formalmente como factor de homogeneidad son las pretensiones pragmáticas de validez universal en la comunicación, cuyos criterios son: verdad, rectitud y veracidad.² Estas son las que permiten que en la interacción comunicativa dirigida a el entendimiento, los individuos y grupos logren un consenso racionalmente argumentado sobre los valores éticos, políticos, científicos, etc., que legitiman la acción en una sociedad justa.

En la comunicación Habermas introduce la identidad como la esfera de subjetividad que permite el entendimiento entre los individuos.³ En opinión de Javier Murgueza aún cuando Habermas defiende su modelo como típico ideal (situación ideal del diálogo), señala que fenómenos como la dominación, la explotación, la represión, no son realidades lingüísticas sino dominios en los que la comunicación aparece distorsionada y que habría que superar para

¹ Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Buenos Aires, 1989, pp. 32 y ss.

² Ibid., p. 144.

³ Ibid., pp. 139-134.

fundar una auténtica comunidad de seres humanos.¹

De las principales objeciones hechas a Habermas, se destaca que en tanto no se funde la auténtica comunidad de seres humanos de la que habla, la acción racional que opone a la razón instrumental es igualmente insuficiente para explicar situaciones caracterizadas precisamente por el conflicto, como lo son las relaciones de dominación. Por su parte, los postmodernos como Lyotard destacan la imposibilidad para creer en el mencionado sujeto universal, diciendo primero que resulta empíricamente imposible que todos los locutores puedan ponerse de acuerdo acerca de las reglas y metaprescripciones universalmente válidas para los diferentes ámbitos sociales, más aún porque éstos son heteromorfos y de rigen por reglas pragmáticas heterogéneas; y segundo, que la finalidad del diálogo sea el consenso, pues este es un estado de la discusión y no su fin, toda vez que los actos del lenguaje también se caracterizan por la disensión, esto es, se busca ganar y mantener las diferencias.²

Por otro lado, se puede decir que la teoría de Habermas implica la existencia de un sujeto social configurado formal y universalmente por la estructura simbólica del lenguaje en su plano comunicativo. Tal aseveración de su parte descontextualiza al sujeto -y con el lenguaje- de la múltiples condiciones sociales que inciden en su formación y cuya importancia es imposible soslayar. Sin negar la función comunicativa del lenguaje, también es innegable que en él los interlocutores establecen relaciones de fuerza y de poder, de tensión y de conflicto, según la posición que ocupen en el espacio social. Máxime que las relaciones económicas entre los individuos, grupos y naciones, se caracterizan justamente porque están atravesadas por conflictos, puntos de vista divergentes, imposiciones, dominación, en cuyo caso y aún cuando eventualmente haya algún tipo de consenso, más bien éste es producto del estado en que se encuentran las relaciones de fuerza entre los interlocutores. De ahí que en este campo se carezca de las circunstancias apropiadas para que resulte observable, en la pragmática argumentativa, la pretensión de las condiciones racionales de validez universal dirigidas al entendimiento, como Habermas generaliza en su intento de ver en la comunicación el factor de

¹ Murgueza, Javier, "La sociedad como lenguaje", prólogo a Gabás Raúl. J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel, Barcelona, 1980, p. 10.

² Lyotard, Jean Francois. La condición postmoderna, Rei, México 1993, pp. 116 y ss.

la integración social.

En cuanto a las teorías de la postmodernidad que atienden al nivel micro de la sociedad, se sitúan en el extremo de radicalizar el estado de crisis de la sociedad y de la formación de la identidad. Según describe Urdanibia, para esta corriente la crisis de la modernidad consiste en el agotamiento de las metas que animaron a la sociedad occidental hasta el siglo XIX. El proyecto universal basado en los principios recogidos por la ilustración, llegó a su fin cuando la sociedad se volvió conservadora debido a los intereses que se fueron creando. Ante la falta de un proyecto unificador y como rechazo de la coerción y el disciplinamiento generalizado, la sociedad se escindió en campos absolutamente autónomos, con la inevitable extinción del sujeto social.¹

Al respecto, G. Vattimo opina que el lenguaje como mediación entre los individuos y grupos, lejos de funcionar pragmáticamente con reglas uniformes en la pluralidad de ámbitos sociales, se fragmenta en una multiplicidad de reglas que legitiman cada una de ellas la acción de los espacios sociales que le son propios, y fuera de ellos en ningún otro.² En la postmodernidad el saber y el lenguaje se encuentran liberados de cualquier fundamento que ocupe un centro de formación de los sujetos; existe más bien una pluralidad de regla del lenguaje, de formas de vida y de subculturas igualmente válidas y con iguales prerrogativas en la formación de las identidades locales, condición para una auténtica emancipación social de los sujetos. En la postmodernidad la disolución de la Historia Universal, como ruptura de la unidad, es la época de la diversidad dadas las infinitas posibilidades que ofrece la experiencia. De ahí surge una pluralidad de concepciones del mundo, con movimientos gestados desde múltiples centros, los de aquellos pueblos, grupos, subculturas, minorías, que hacen presente una realidad diversificada que no encaja en lo narrado por la historia unitaria. Para este autor, la postmodernidad marca el fin de la historia, del progreso, del sujeto, de las ideologías, de la razón, de la verdad y de cualquier otro valor universal.

¹ Urdanibia Iñaki. "Lo narrativo de la postmodernidad" en Vattimio Giani y otros. En torno a la postmodernidad, Anthropos, Colombia, 1994, pp. 41 y ss.

² Cfr. Vattimo, Gianni. La sociedad transparente, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1990 p. 76.

En la misma línea de pensamientos Lyotard señala que la crisis de saber ético político y de saber científico como criterios unitarios para legitimar universalmente lo que es verdadero y justo en todos los ámbitos sociales, es el índice del fin de los mitos que animaban a la modernidad en sus propias palabras:¹

*“Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad no ha sido ni abandonado ni olvidado, sino destruido, “liquidado”. Hay muchos modos de destrucción y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. “Auschwitz” puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad”.*²

En la sociedad postmoderna no existen denominadores comunes, el lazo social se legitima por juegos de lenguaje regidos cada uno de ellos por sus propias reglas y cuya finalidad es la diferencia, la disensión como condición para la invención. Dichas reglas son locales y temporales, sujetas a una continua revisión de la que a su vez resultan nuevas reglas y con ellas continuos cambios de juegos de lenguaje. De ahí la cualidad esencial de los juegos de lenguaje: son heteromorfos y con reglas heterogéneas, sin metaprescripciones universales, esto es lo que legitima la verdad y la justicia en los ámbitos locales donde se forma la subjetividad.

El radicalismo de la teoría postmoderna se atestiguan en la versión que de ella vierte Jean Braudillard al decir incluso que es inútil todo análisis social, pues sostiene que en la sociedad presente lo real ha desaparecido, para ser suplantado por una simulación configurada por signos.³ La liquidación de todos los referentes desplazados por sistemas de signos de lo real, hace imposible el retorno de lo real, “lo real no tendrá nunca más ocasión de producirse (...). Hiperreal en adelante al abrigo de lo imaginario, no dando lugar más que a la recurrencia orbital de modelos y la generación simulada de diferencias”.⁴

Lo hiperreal, como la libertad, la ley, la objetividad, los objetos, el poder, la verdad, la cultura, los sujetos, etc., que en un tiempo se simularon, ahora incluso como simulacro se han extinguido, lo cual es una prueba absoluta del fin de lo social:

¹ Lyotard, Jean-Francois. La condición postmoderna. Op. Cit., pp. 43 y ss.

² Lyotard, Jean-Francois. La postmodernidad (explicada a los niños), Gedisa, Barcelona, 1995, p. 30.

³ Braudillard, Jean. Cultura y simulacro, Kairós, Barcelona, 1987, pp. 171 y ss.

⁴ Ibid., pp. 11-12.

*“Pero entonces, si lo social es a la vez destruido por lo que lo produce (los media, la información), reabsorbido por lo que produce (las masas), se sigue de ello que su definición es nula, y que ese término que sirve de coartada universal de todos los discursos, ya no analiza nada, ya no designa nada. No solamente es superfluo e inútil -por todas partes donde aparecen esconde otra cosa: desafío, muerte, seducción, ritual, repetición- esconde que no es más que abstracción y residuo, e incluso simplemente efecto de social, simulación y trompe-l'oeil”.*¹

A lo cual Braudillard añade, *“Nada llegó ni llegará desde ahora al termino de su historia, pues nada escapa de esa precesión de los simulacros. Y lo social mismo murió antes de haber entregado su secreto”.*² Con esta sentencia final la teoría postmoderna, al descalificar cualquier intento por aprehender lo social, renuncia a sí misma como alternativa de análisis para comprender la complejidad de la problemática actual.

La crítica más consistente que se vierte contra la posición postmoderna es su caída en el relativismo y el subjetivismo de los sistemas simbólicos, lo cual anula cualquier criterio para determinar la legitimidad de los principios que intervienen en la formación de los sujetos,³ para distinguir la libertad de la tiranía, la falsedad de la verdad, lo justo de lo injusto. Sin un mínimo de criterios sería inconcebible situar las relaciones entre individuos y grupos compatibles o divergentes, como los que participan en las relaciones económicas, quienes a pesar de no ceder en todas sus pretensiones, no por eso permanecen escindidos, por el contrario, comparten ciertas reglas de saber común, impuestas o no, que posibilitan el funcionamiento de la economía. Esto es lo que permite seguir hablando, contrario a la creencia postmoderna, de la vigencia de un sistema o estructura social integrada por ámbitos relativamente autónomos en los que se forman los sujetos y, específicamente, aquellos que son formados para actuar en las relaciones económicas.

En consecuencia, la teoría postmoderna resulta inútil como paradigma de investigación para analizar los procesos de formación de la identidad, sobre todo porque al sobrevalorar la ruptura pierde de vista los elementos de continuidad entre la historia y la época moderna, y de los

¹ Ibid., p. 172.

² Ibid., p. 191.

³ Mardones, José María. “El neoconservadurismo de los postmodernos”, en Vattimo, Gianni y otros, en torno a la postmodernidad, Anthropos, Colombia, 1994, p.22.

campos sociales entre sí.

Como se constata en las diferencias de enfoque teórico llevadas al extremo por las dos corrientes antes descritas, en los estudios sociales se puede caer en una descripción parcial sobre el funcionamiento de las formas simbólicas, uno de los procesos sociales fundamentales para explicar la formación de la subjetividad moderna: por un lado, el universalismo abstracto que se sustenta en la aplicación de una teoría general de nivel macrosocial sobre las formas simbólicas. Este postula la existencia de algún principio abstracto -como la acción comunicativa de Habermas- como recurso para explicar la homogeneidad de la estructura social y a partir del cual se analiza la acción individual y colectiva. Este enfoque carece de recursos para explicar cómo es que, ante la fragmentación social manifiesta en los procesos de modernización, un mismo principio puede regir una pluralidad de campos sociales; cuando lo que está en juego en la aceptación o rechazo de un sólo principio es la determinación de la estructura interna de cada campo en el que se forma la subjetividad respectiva que lo caracteriza. Esto hace que en cada uno de los campos y en sus relaciones externas, apelen a distintos principios según su racionalidad interna. Así, algunos principios son legítimos en ciertos campos, en tanto para otros de ninguna manera lo son, y lejos de que los principios sean algo fijo e inmutable existe en cada campo un enfrentamiento por su definición, reproducción y transformación, como igualmente queda atestiguado en el campo económico.

Lo contrario sucede con el enfoque microsocia al momento de ser aplicado para explicar la formación de la subjetividad, pues al sostener la absoluta autonomía de la inmensa variedad de posibles formas de subjetividad, no hay modo de establecer criterios de interrelación, a no ser que la sociedad se considere como un mero agregado o suma de voluntades individuales sin la pretensión de encontrar algún tipo de regularidades que la hagan inteligible en un contexto social. En tal caso, las formas simbólicas serían completamente heterogéneas, relativas y subjetivas, disueltas en la contingencia y particularidad de las acciones individuales disgregadas en el mundo social.

Una vez revisados lo problemas generales que sobrevienen al tratar las formas simbólicas mediante un enfoque parcial, con el fin de abordar los objetivos trazados en este trabajo se

propone una estrategia analítica diferente, parte de la cual consiste en retomar la teoría de Carlos Marx sobre la estructura de la sociedad. Desde la perspectiva de este trabajo, el marxismo es una de las teorías críticas que con mayor eficacia ha contribuido a la elucidación de los problemas que genera el capitalismo en su desenvolvimiento, y justo porque las transformaciones sociales características de la modernidad han acentuado el alto contenido conflictivo que genera su reproducción, el análisis del ámbito económico y el de la formación de los sujetos que participan en él puede ser tratado intentando unir el marxismo con el desarrollo de otras teorías que hacen hincapié en los efectos materiales y simbólicos que la modernidad ha introducido en la sociedad. El punto medular de la teoría marxista que toca los problemas del conflicto es la teoría de las ideologías, que para el efecto y para no reducir la socialidad de los sujetos a las determinaciones del poder y la dominación, se pretende complementar básicamente con la teoría de la cultura y la teoría de la identidad.

2. MARX: LA PRODUCCION DE LAS PRACTICAS Y REPRESENTACIONES DEL CAMPO ECONOMICO.

2.1 LA CIRCULACION Y EL FETICHISMO DE LAS MERCANCIAS

Para ubicar temporal y espacialmente el campo de las relaciones sociales económicas, se retoma la distinción analítica que hace Marx acerca de lo social como una estructura formada por dos niveles: la base económica, formada por las fuerzas productivas y las relaciones de producción (en sus prácticas y representaciones objetivadas en los procesos de circulación, producción y consumo de mercancías); y la superestructura, formada por el Derecho, el Estado, los tipos de conciencia social -ubicados en los diferentes campos sociales-, la ciencia y las formaciones ideológicas.

La primer tarea es exponer en términos de Marx el funcionamiento de la base económica. Para ello se parte de la descripción que hace en *El Capital* para explicar por qué en el modo de producción capitalista los productos del trabajo adquieren la forma de valores o mercancías, descripción que lo lleva a un doble descubrimiento: el primero, lo lleva al conocimiento científico de la forma que tienen en la práctica las relaciones sociales de producción; el segundo descubrimiento lo conduce al conocimiento científico del efecto que produce la forma de las relaciones económicas en las representaciones de los productores de mercancías.¹

En lo que concierne al análisis de la forma práctica que tienen las relaciones sociales económicas en el modo de producción capitalistas, y la representación que de ellas se hacen los productores de mercancías, Marx las compara con las otras formas que han existido en los diferentes modos de producción, señalando la especificidad histórica que caracteriza a cada una de ellas. Apunta que en las relaciones de producción más primitivas el trabajo se realiza a través de la mediación entre la religión y la naturaleza; en la familia patriarcal el trabajo se realiza en forma colectiva por los miembros de la familia; en la Edad Media los lazos de dependencia

¹ Marx, Karl. *El capital*, tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1983 pp. 87 y ss.

personal caracterizan la forma del trabajo en las relaciones de producción.¹ En el capitalismo el trabajo adquiere la forma de las relaciones de producción de objetos para el mercado, esto es, la producción de mercancías.

Marx constata ese hecho históricamente determinado no con la finalidad última de atender al funcionamiento de la actividad económica, sino con la intención de extraer el aspecto que revisten las relaciones sociales entre los productores de mercancías. El análisis teórico revela que la mercancía es la forma elemental de la riqueza en la sociedad capitalista, cuya existencia es resultado de las relaciones económicas de mercado. Estas forman una totalidad de procesos diversificados en los diferentes tiempos y lugares en los que se relacionan los individuos como propietarios de mercancías, a saber: *“El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad”*.²

De entre los distintos procesos económicos, Marx toma como punto de articulación de la base económica el proceso de circulación de las mercancías, el cual se presenta bajo dos formas: en la forma directa y simple M-D-M (mercancía, dinero, mercancía), donde el poseedor de la mercancía (fuerza de trabajo) tiene como objetivo el valor de uso de la misma para ser consumida; y en la forma D-M-D' (dinero, mercancía, dinero incrementado), donde el poseedor de la mercancía (dinero) tiene como objetivo el valor de cambio del dinero para ser incrementado como plusvalor. El plusvalor se obtiene por la transformación del dinero en capital al momento en que el capitalista compra los dos factores de la producción: el factor objetivo o medios de producción; y el factor subjetivo o fuerza de trabajo del que se obtiene el plusvalor. Justo, el capital en su forma D-M-D' es *“la forma básica del capital, la forma en que éste determina la organización económica de la sociedad moderna”*.³

Centrando la atención en la forma D-M-D', ésta se presenta en toda su pureza en el capital comercial, cuyo movimiento transcurre en las relaciones sociales de la circulación de

¹ Ibid., p. 94.

² Marx, Karl. Introducción general a la crítica de la economía política/1857, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1982, p. 49.

³ Marx Karl. El Capital, Op. Cit., p. 199.

mercancías, *“la circulación es el compendio de todas las relaciones recíprocas que se establecen entre los poseedores de mercancías. Fuera de ellas el poseedor de mercancías está en relación únicamente con su propia mercancía”*.¹ La importancia que Marx concede a la esfera de la circulación se debe a que en ella se muestra socialmente la forma histórica que tienen las relaciones sociales de producción en el capitalismo y, por tanto, de la que deriva el modo en que los poseedores de mercancías se representan las relaciones económicas que establecen entre sí. Esto último es analizado por Marx en el apartado de El Capital que titula *“El carácter fetichista de las mercancías”*.²

Marx comenta en ese apartado que como resultado de los trabajos privados ejercidos independientemente, las cosas producidas tienen una objetividad de valor de uso destinado para el consumo particular. Desde esta perspectiva las cosas tienen una existencia objetiva que, en cuanto valor de uso y en cuanto a su contenido de trabajo y de tiempo para su producción, nada de misterioso ocultan. Sin embargo, la acreditación de las determinaciones del trabajo y de su producto no prueban su utilidad social en el ámbito privado e individual, sino en el momento de la circulación de mercancías. La circulación es el medio en que los productores establecen relaciones para intercambiar los productos de sus trabajos privados. En la medida en que la utilidad de las cosas producidas es reconocida socialmente por otros productores, es que adquieren valor de cambio, lo que las transforma en mercancías, como dice Marx:

“Por otra parte, tienen que acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores. Ya que el trabajo humano empleado en ellas sólo cuenta si se lo emplea en una forma útil. Para que sea útil para otros, para que su producto satisfaga necesidades ajenas, es algo que sólo su intercambio puede demostrar”,³ a lo cual se añade, *“Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa”*.⁴

Por tanto, los productos de los trabajos privados alcanzan realidad como parte del trabajo social global, sólo por medio de las relaciones de intercambio mantenidas entre los productores.

¹ Ibid., p. 201.

² Ibid., p. 87 y ss.

³ Ibid., p. 105.

⁴ Ibid., p. 89.

Las relaciones de intercambio revisten a su experiencia la forma de una relación en la que comparan las diferentes cualidades de las cosas producidas según sirvan para satisfacer necesidades ajenas. Por tanto, parece natural que el valor dependa de los caracteres de las cosas mismas y no del trabajo humano, con lo cual éste queda oculto como fuente del valor, apariencia de naturalidad que en adelante rige las representaciones de los poseedores de mercancías en sus relaciones económicas. De ahí surge la apariencia objetiva de que los productores se relacionan entre sí por medio de los productos de su trabajo, y no de las relaciones sociales de producción históricamente establecidas:

*“A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”.*¹

Las mercancías adquieren una existencia objetiva que a los ojos de sus productores les parecen como si cobraran vida propia y al margen de la voluntad humana, que es lo que Marx llama el fetichismo de las mercancías:

*“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existentes al margen de sus productores”.*²

Así, las formas económicas asumidas por los productores como presupuestos de sus relaciones, son las que producen la apariencia objetiva de que las relaciones capitalistas de producción son algo natural, con lo cual queda claro que para Marx de ninguna manera la apariencia de objetividad es producto de la posición que ocupan los productores en la división social del trabajo, ni de los intereses de las clases sociales económicas, ni de las relaciones de dominación entre una y otra clase, o cualquier otro determinismo semejante, sino de la forma

¹ Loc. Cit.

² Ibid., p. 88.

en que están estructuradas las relaciones económicas. Entre esas formas económicas el dinero es el que de hecho vela el carácter social del trabajo:

*“Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos y por tanto están presupuestos a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social (...). Pero es precisamente esta forma acabada del mundo de las mercancías -la forma de dinero- la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales”.*¹

El descubrimiento científico del carácter fetiche de las mercancías lleva a comprobar que:

*“La forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni son las relaciones, propias de las cosas, que derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos”.*²

Este conocimiento, dice Marx, en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que para los hombres envuelve a los atributos sociales del trabajo como relaciones entre cosas, pues al margen del conocimiento científico continúan en su vida cotidiana comportándose como si las relaciones económicas fueran relaciones entre cosas y no producto de una relación social.

Así, para las personas propietarias las formas económicas presupuestas en la esfera de la circulación -como el dinero-, poseen ya la fijeza propia de las formas naturales de la vida social, *“Se trata de formas de pensar socialmente válidas, y por lo tanto objetiva, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción históricamente determinado: la producción de mercancías”.*³ La estructura de las relaciones económicas capitalistas de ser un producto histórico, adquieren la apariencia objetiva de ser una realidad social natural, incorporada en la subjetividad de las personas propietarias de mercancías como formas del pensar socialmente válidas, de tal modo que: *“En su propio movimiento social posee para ellas*

¹ Ibid., pp. 92-93.

² Ibid., p. 89.

³ Ibid., p. 93.

la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran en lugar de controlarlas".¹

En este sentido las personas propietarias son la personificación de las relaciones económicas, esto es *"las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente"*.² Esta caracterización de las personas propietarias como máscaras de lo económico se encuentra igualmente en otros pasajes de *El Capital*, como en el apartado donde Marx analiza las fases de la compra venta: *"En cada una de las dos fases se contraponen los dos mismos elementos del mundo de las cosas, mercancías y dinero, y las personas que ostentan las mismas máscaras económicas, un comprador y un vendedor"*.³ Esta caracterización sugiere la objetivación de las formas de la estructura económica en la subjetividad de las personas propietarias, por lo cual dichas personas no son actores individuales sino sociales; ni sus acciones "voluntarias" son el producto de la libre elección individual sino resultado de una subjetividad construida en las formas del campo económico. Lo que mantiene relativamente unido y cohesionado al campo económico es, pues, la existencia de un campo de prácticas y significaciones comúnmente compartidas, que a su vez distribuyen las diferencias sociales entre los agentes por las distintas cualidades de las mercancías que poseen e intercambian.

Las formas económicas, en síntesis, son las que dan unidad y homogeneidad al campo económico e integra en él a las personas propietarias de mercancías; en este sentido se dirá que la apariencia de objetividad de las formas económicas como una realidad social natural, se objetiva como conocimiento/desconocimiento en un sistema de formas simbólicas. Desde esta perspectiva, el sistema de formas simbólicas no son otra cosa más que el campo económico desde la óptica de la significación de las prácticas y representaciones (principios, valores, saberes, instituciones, objetos, etc.) que constituyen su estructura. Es en dicho campo de significaciones en el que se produce la dimensión de la subjetividad que identifica a los

¹ *Ibid.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 104.

³ *Ibid.*, p. 181.

individuos y grupos por el reconocimiento y la diferencia como propietarios de distintas clases de mercancías.

Para vincular las mercancías entre sí, los poseedores de diferentes clases de mercancías “*deben relacionarse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos objetos*”,¹ de tal suerte que los propietarios de las mercancías fuerza de trabajo y dinero al reconocerse como personas en sus relaciones contractuales, reproducen en el ámbito jurídico la apariencia objetiva de estar relacionados por medio de las cosas. Por tanto, los atributos del mundo de las mercancías como relaciones sociales naturales plasman su sentido no sólo en la estructura económica, sino también en el nivel superestructural en el que se institucionalizan las relaciones de clase entre las personas propietarias, esto es, en el nivel de las relaciones jurídicas de propiedad. Estas relaciones igualan a las personas como propietarios privados libres, libres en el sentido jurídico de que tienen el poder de disponer de sus respectivas propiedades; e iguales porque formalmente quedan equiparadas como personas con iguales derechos y obligaciones, como afirma Marx:

“Los dos, por consiguiente deben reconocerse uno al otro como propietarios privados. Esta relación jurídica, cuya forma es el contrato -legalmente formulado o no-, es una relación entre voluntades en la que se refleja la relación económica. El contenido de tal relación jurídica o entre voluntades queda dado por la relación económica misma. Aquí las personas sólo existen unas para otras como representantes de las mercancías, y por ende como poseedores de mercancías”.²

Marx distingue entre forma y contenido de las relaciones jurídicas: bajo la forma de las relaciones jurídicas a nivel superestructural es que se legitima el reconocimiento voluntario de los individuos como personas propietarias de distintas clases de mercancías; pero la forma no hace sino expresar el contenido que proviene de las relaciones económicas. Con ello, Marx da a entender que la producción de las relaciones sociales económicas como una realidad social natural no es impuesta a partir del Derecho o del poder del Estado, ya que la coacción de los sistemas político y jurídico por sí misma es insuficiente para conducir la voluntad de los

¹ Ibid., p. 103.

² Ibid., p. 103.

individuos y grupos si se carece de un fundamento social. Más bien la apariencia de objetividad proviene socialmente del movimiento de las mercancías en cuya materialidad reside la voluntad de las personas propietarias. En otras palabras, las formas económicas son las que permiten bajo la forma del Derecho el reconocimiento de los productores como personas propietarias libres y jurídicamente iguales, con los mismos atributos en cuanto sujetos de derechos y obligaciones, pero diferenciados por las relaciones contractuales que establecen como propietarios de distintas clases de mercancías. Las relaciones contractuales refractan a nivel jurídico el reconocimiento que en el campo económico hacen los sujetos de sus diferencias como personas propietarias de las mercancías dinero y fuerza de trabajo, por ende, de sus distintos grupos sociales de pertenencia y estilos de vida o, como dice Marx, de sus distintas clases sociales económicas.

2.2 DISTINCION ENTRE LA CAPACIDAD DE TRABAJO Y LA DIMENSION DE LA IDENTIDAD DE LOS INDIVIDUOS Y CLASES SOCIALES COMO PERSONAS PROPIETARIAS DE MERCANCIAS.

Inscritos en el sistema de formas simbólicas que confieren sentido a las prácticas y representaciones de los productores de mercancías, éstos se encuentran en los procesos de circulación para intercambiar en el mercado aquellas propiedades que satisfacen determinadas necesidades naturales y sociales. Estas propiedades para ser mercancías deben poseer dos cualidades reconocidas socialmente: tener valor de uso, mismo que al ser útil para los otros poseedores añade la segunda cualidad, el tener valor de cambio. Ambas cualidades transforman las propiedades en mercancías, en cuya acumulación reside la riqueza de la sociedad. *“La mercancía es -dice Marx-, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema”*.¹

¹ Ibid., p. 43.

En particular, la necesidad social de riqueza se satisface en el ciclo D-M-D', en el cual intervienen dos tipos de propietarios resultado de la división social del trabajo: los que poseen los medios de producción y medios de subsistencia, y los que simplemente son propietarios de su fuerza de trabajo. Ambos intercambian sus propiedades como mercancías con la finalidad de satisfacer necesidades directamente económicas. En el primero el valor de sus propiedades está representado por la mercancía dinero, cuyo valor busca incrementar participando en el proceso de producción de otras mercancías. Para esto necesita la compra de dos mercancías que funcionan como factores de la producción: el factor objetivo consistente en los medios de producción, y el factor subjetivo consistente en la fuerza o capacidad de trabajo.¹ La compra de estas dos mercancías transforma el dinero en capital, del que finalmente habrá de obtener un valor incrementado en la forma de plusvalía.

El segundo propietario sólo posee como propiedad su fuerza o capacidad de trabajo, entendida del modo siguiente: *“Por fuerza o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”*.²

La exteriorización objetiva de las facultades físicas y mentales de la capacidad de trabajo sólo se pueden concretar en la actividad productiva del trabajo, como dice Marx: *“La fuerza de trabajo, sin embargo, sólo se efectiviza por medio de su exteriorización: se manifiesta tan sólo en el trabajo”*.³ La exteriorización de la capacidad de trabajo ocurre en diferentes tiempos y lugares en los que se desenvuelve su propietario, puede ser como valor de uso en el trabajo privado de la vida cotidiana, el cual está dirigido a la producción de valores de uso para la satisfacción de necesidades individuales y no para el intercambio. Sin embargo, el atributo social de las facultades físicas y mentales de la capacidad subjetiva de trabajo no prueba su valor en el ámbito privado del consumo individual, sino -tal como sucede con cualquier otra mercancía- en el medio de las relaciones sociales de intercambio entre trabajos privados, esto

¹ Ibid., p. 224.

² Ibid., p. 203.

³ Ibid., p. 208.

es, en la medida en que su utilidad es reconocida por otros propietarios confiriéndoles valor de cambio.

De este modo, se tiene que los propietarios de las mercancías dinero y fuerza de trabajo acreditan socialmente su acción acudiendo a la esfera de la circulación donde intercambian sus respectivas propiedades. Una vez concluida esta transacción, la exteriorización del valor de uso de la capacidad de trabajo se efectiviza en su consumo dentro del proceso de producción de otras mercancías. En el proceso de valorización el incremento de la riqueza no proviene del factor objetivo de los medios de producción o valor constante, pues en el proceso de producción lo único que hace que éste es transferir su valor a las mercancías producidas. La riqueza proviene del factor subjetivo o capital variable consumido en el proceso de trabajo como valor de uso que crea valor adicional o plusvalor que se apropia el capitalista. En palabras de Marx,

*“Otra cosa ocurre con el factor subjetivo del proceso laboral, la fuerza de trabajo que se pone a sí misma en acción. Mientras el trabajo, en virtud de su forma orientada a un fin, transfiere al producto el valor de los medios de producción y lo conserva, cada fase de su movimiento genera valor adicional, valor nuevo”.*¹

Lo que hace del factor subjetivo ser fuente de valor en el proceso de producción es precisamente el consumo de las facultades físicas y mentales formadas socialmente para ser exteriorizadas en el trabajo presente o vivo que se objetiva en el trabajo pasado o muerto contenido en los medios de producción. La subjetividad formada socialmente es la que orienta, mediante sus prácticas y representaciones, la acción del trabajo a un fin,

“Concebimos el trabajo -dice Marx- bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumirse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo

¹ Ibid., p. 251.

que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención".¹

Por su parte, el capitalista vela por la consecución del fin deseado, ya que el producto obtenido pasa finalmente a ser de su propiedad. Al término de la jornada laboral el trabajador obtiene como medio de pago el salario suficiente para adquirir las mercancías indispensables para satisfacer las necesidades implicadas en la producción y reproducción de su existencia. *"El valor de la fuerza de trabajo, al igual que el de toda otra mercancía se determina por el tiempo de trabajo necesario para la producción y por tanto también para la reproducción, de ese artículo específico"*,² a lo que agrega, *"El valor de la fuerza de trabajo se resuelve en el valor de determinada forma de medios de subsistencia. También varía, por consiguiente, en el valor de los medios de subsistencia, esto es, con la magnitud del tiempo de trabajo requerido para su producción"*.³ Queda pues, finalmente acreditado el valor de uso de las mercancías, con lo cual se sale del tiempo y lugar de los procesos de producción pues, agrega Marx:

"Para que perdure esta relación, es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por un tiempo determinado, y nada más, ya que si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía. Como persona tiene que comportarse constantemente con respecto a su fuerza de trabajo como con respecto a su propiedad, y por tanto a su propia mercancía, y únicamente está en condiciones de hacer eso en la medida en que la pone a disposición del comprador -se la cede para el consumo- sólo transitoriamente, por un lapso determinado, no renunciando, por tanto, con su enajenación a su propiedad sobre ella".⁴

Si las mercancías dinero y fuerza de trabajo están socialmente formadas para participar en el proceso de producción, una vez que concluye la jornada laboral sus propietarios quedan situados temporal y espacialmente fuera de él, por lo que en las condiciones de la vida cotidiana dejan de comportarse como capitalista y trabajador. Pero no por eso se escinden del campo

¹ Ibid., p. 216.

² Ibid., p. 207.

³ Ibid., p. 209.

⁴ Ibid., p. 204.

Error

An error occurred while processing this page. See the system log for more details.

*oposición a las demás mercancías, pues, la determinación del valor de la fuerza laboral encierra un elemento histórico moral”.*¹

En segundo lugar, aunado al valor de los medios materiales de consumo, el costo de la capacidad de trabajo contempla el valor de los saberes consumidos para formar las capacidades mentales apropiadas para el proceso de producción, saber especializado que, como cualquier otra mercancía, tiene valor:

*“Para modificar la naturaleza humana general de manera que adquiere habilidad y destreza en un ramo laboral determinado, que se convierte en una fuerza de trabajo desarrollada y específica, se requiere de una determinada formación o educación, la que a su vez insume una suma mayor o menor de equivalentes de mercancías. Según que el carácter de la fuerza de trabajo sea más o menos mediato, serían mayores los costos de su formación. Estos costos de aprendizaje, extremadamente bajos en el caso de la fuerza de trabajo corriente, entran pues en el monto de los valores gastados para la producción de ésta”.*²

Por otro lado, si Marx no expone la explicación respectiva para los propietarios de los medios de trabajo y medios de subsistencia se debe, sobre todo, a que el valor e incremento de estas propiedades depende del proceso de valorización en la producción y no de los costos de formación de estos propietarios. A menos que al propio tiempo se empleen a sí mismas como fuerza de trabajo, ya sea como directivos, gerentes, administradores, etc., en cuyo caso se considera que atravesaron necesariamente por un proceso de formación que les otorga valor de mercancías. No obstante, independientemente de que sus facultades físicas y mentales adquieran o no la forma de mercancías, como propietarios no están exentos del consumo de bienes materiales y simbólicos para la formación de su subjetividad como corresponde al tipo de propiedad que poseen. Guardando las debidas distancias, se puede decir que la explicación sobre la formación de los poseedores de la fuerza de trabajo es igualmente válida para este tipo de propietarios.

Resumiendo, el valor de la fuerza de trabajo incluye el costo de los medios materiales y educativos consumidos en la vida cotidiana por las personas propietarias para formar sus

¹ Ibid., p. 208.

² Ibid., p. 209.

capacidades físicas y mentales que les permiten realizar el proceso de producción. Mas dicho consumo no es algo natural, se efectúa en el contexto histórico y cultural donde se reproducen y transforman las condiciones de socialidad de las personas propietarias libres y jurídicamente iguales, lo cual involucra tanto al campo económico como a los campos sociales de la vida cotidiana.

En lo que toca al campo económico, conforme a los progresos de la diferenciación moderna de los campos sociales, este campo posee una relativa autonomía en sus procesos internos. Al respecto, cabe distinguir dos tipos de procesos: los procesos de reproducción y transformación de los principios que fundamentan el sentido práctico y simbólico de las relaciones sociales económicas, expresadas en la construcción de proyectos que dirigen las políticas de desarrollo económico; y los procesos sociales de la lucha entre las personas propietarias del capital y de la fuerza de trabajo, dividida respectivamente en el campo económico como clases sociales dominantes y dominadas en oposición por la reproducción y transformación de las instituciones que legitiman los proyectos que orientan las relaciones sociales económicas.

Este último proceso es el que define las relaciones de fuerza, poder y conflicto entre las clases sociales económicas dominantes y dominadas en lucha por el dominio de la estructura del campo económico. Esta oposición por la reproducción o transformación de los proyectos políticos que orientan la direccionalidad del campo económico se objetiva en un sistema de formas simbólicas específico, el sistema de las formaciones ideológicas propias de las clases sociales económicas dominantes y dominadas "*dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen*".¹

Puesta la atención en el conflicto, las formaciones ideológicas si bien se estructuran en un campo simbólico preformado, poseen como especificidad el estar atravesadas por relaciones de poder, de conflicto y de dominación de unas clases sobre otras por la imposición de un proyecto económico, ya sea el dominante o uno alternativo. Esta cualidad suya hace que las formaciones ideológicas sea movilizadas por las clases sociales económicas como estrategias de

¹ Marx, Carlos. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", en Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. Cit., p. 67.

lucha que contienen las representaciones que definen y organizan el enfrentamiento por la reproducción o transformación de las estructuras del campo económico. En suma, las formaciones ideológicas constituyen la dimensión política de los conflictos en el nivel de la vida cotidiana.

Lo anterior quiere decir que en el campo general de la economía -como cualquier otro campo- los tipos de relaciones conflictivas deben distinguirse, por ejemplo el regateo en una transacción de compra venta es una relación de poder y de fuerza, pero no tiene como porvenir inmediato ni directo el defender o luchar por un proyecto económico que determina la reproducción o transformación de la estructura económica. En cambio, las formaciones ideológicas expresan una toma de conciencia en un proyecto que impulsa a los agentes económicos a definir su posición en una u otra clase social antagónica y a participar en las estrategias de lucha implementadas para el caso. Esto añade que las luchas ideológicas económicas estén planteadas como movimientos que devienen finalmente en una lucha jurídica y política articulada al ámbito del Estado y del Derecho, pues es en estos campos donde las clases sociales en lucha buscan formalizar a nivel institucional el reconocimiento legítimo del estado en que se encuentran las relaciones de poder y dominación.

Al tocar el tema de las relaciones del campo económico con el ámbito del Derecho y del Estado, se observa que la relativa autonomía del primero no elimina las relaciones de dependencia que guarda no sólo con los ámbitos mencionados, sino con la totalidad de campos con los que se articula en mayor o en menor medida. Las prácticas y representaciones de las relaciones sociales económicas distribuidas en los procesos de circulación, producción y consumo de mercancías, están presentes en cualquier instancia de la estructura social, tanto en la base económica como en las relaciones superestructurales de la vida cotidiana.

En función del principio de relativa autonomía, como parte de la estructura social y de acuerdo al ritmo de cambio que le impone la lógica de su racionalidad interna, el campo económico traduce a sus propias categorías y determinaciones las relaciones de dependencia que mantiene con la ciencia, la ética, la política, la educación, la religión, lo jurídico, etc.; pero estos campos -según el mismo principio de relativa autonomía- también hacen lo propio en sus relaciones de

dependencia con la economía. Basados en su propia especificidad, cada campo contiene una doble representación de la realidad económica: primero, la representación que resulta de la articulación entre los procesos sociales de sus materialidades prácticas y simbólicas con el proyecto que orienta al ámbito de la economía; segundo, el conocimiento que concierne al conflicto por la reproducción o transformación del proyecto político que estructura al campo económico, conocimiento objetivado en las respectivas formaciones ideológicas jurídicas, políticas, religiosas, éticas, estéticas, filosóficas, educativas, etc., de cada campo social.

Es en estas relaciones de relativa autonomía y de dependencia entre los campos sociales, que cobra relevancia la explicación de Marx sobre las condiciones de reproducción de las relaciones sociales económicas y la formación de las personas propietarias en el nivel superestructural de las relaciones sociales de la vida cotidiana. Tomando en cuenta la vital importancia que en éstas tienen los procesos simbólicos para constituir la realidad, la caracterización que se hizo de las formas económicas como formas simbólicas no es un simple cambio de nombre, sino una estrategia analítica para explicar los fenómenos sociales económicos por las relaciones de sentido que le confiere el contexto histórico y cultural de la sociedad capitalista.

Trayendo a colación lo dicho por Marx sobre la formación de las personas propietarias de mercancías, estas personas ingresan ya formadas a los procesos de circulación y producción de mercancías, lo que indica que es en las condiciones sociales de la vida cotidiana donde se forma su subjetividad. Es en la vida cotidiana donde las personas propietarias de las mercancías dinero y fuerza de trabajo adquieren los hábitos, costumbres, capacidades, saberes, disciplina, derechos, etc., que les permiten identificarse con el ámbito material y simbólico de la economía.

Justo por la importancia que Marx concede a las prácticas y representaciones jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas, estéticas, educativas, etc., de la superestructura como procesos sociales que contribuyen a la reproducción de la base económica, no basta con atender únicamente a las condiciones de la base económica para comprender los procesos de su propia transformación. De proceder así se caería en el objetivismo mecanicista tantas veces criticado. La articulación entre la base y la superestructura (o entre el campo económico y la multiplicidad de campos sociales de la vida cotidiana) no es una relación de determinación

unidireccional, Marx vierte una concepción que pone en claro que las relaciones entre la estructura y la superestructura se desplazan, produciendo ajustes y contradicciones que muestran que la segunda no es un reflejo mecánico de la base económica, sino que posee una relativa autonomía en su funcionamiento. Con las debidas reservas, se puede afirmar que esta idea de Marx se corresponde parcialmente con la concepción moderna de la diferenciación social como configuración de campos relativamente autónomos en sus determinaciones, en vista de las cuales refractan las limitaciones externas según la racionalidad de su lógica interna.

Tomando en cuenta lo dicho es posible afirmar que la vida cotidiana unas son las condiciones sociales de reproducción de las capacidades físicas y mentales de la fuerza de trabajo, otras muy diferentes son las condiciones sociales de reproducción de los individuos como personas propietarias libres e iguales. Distinguiendo entre las primeras y las segundas, las condiciones sociales de reproducción de la fuerza de trabajo están encaminadas a reproducir el factor subjetivo que ha de objetivarse en las mercancías en los procesos de producción. Esto no quiere decir que el trabajo sea la esencia universal del hombre, pues la existencia del trabajador supone un sujeto histórico y socialmente determinado, el que corresponde a las relaciones económicas en la sociedad capitalista, el de ser personas propietarias. La formación de la capacidad de trabajo es llevada a cabo fuera de los procesos de producción, en las condiciones de la vida cotidiana de las personas a quien pertenece esta capacidad de trabajo, que en el capitalismo adquieren la forma de ser personas propietaria libres y jurídicamente iguales. Por tanto, la formación de la capacidad de trabajo se realiza no sobre un sujeto natural, vacío de contenido social e histórico, sino sobre un sujeto previamente formado y con las disposiciones prácticas y simbólicas adecuadas para participar en los procesos económicos, como apunta Marx:

*“Fueron necesarios siglos hasta que el trabajador “libre”, por obra del modo de producción capitalista desarrollado, se prestara voluntariamente, es decir, se viera socialmente obligado, a vender todo el tiempo de su vida activa, su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus medios de subsistencia habituales; su derecho de primogenitura por un plato de lentejas”.*¹

¹ Ibid., p. 327.

En efecto, para que los individuos reanuden de manera diaria los procesos de circulación, producción y consumo de mercancías, a la manera de una ley natural como corresponde al fetichismo de la mercancías, se requiere de varias condiciones sociales (no sólo económicas), entre las que Marx destaca dos en orden de importancia, primero:

“La fuerza de trabajo, como mercancías, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio poseedor -la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo- la ofrezca y venda como mercancía. Para que su poseedor la venda como mercancía es necesario que pueda disponer de la misma, y por tanto que sea propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona. El y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de poseedores de mercancías dotados de los mismos derechos, y que solo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son personas jurídicamente iguales”¹, y se añade “La segunda condición esencial para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la fuerza de trabajo como mercancía, es que el poseedor de ésta, en vez de poder vender mercancías en las que haya objetivado su trabajo, deba, por el contrario, ofrecer como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente”.²

Para que los individuos tengan la disposición subjetiva para conducirse socialmente como se espera de ellas, tanto en los procesos de producción como en los procesos de circulación y consumo de mercancías, se requiere algo más que las condiciones descritas en segundo lugar, o sea, las propiedades de uno y otro, la coerción ejercida por las necesidades económicas, la división de clases sociales, la violencia económica, los intereses económicos del Estado, o cualquier otro determinismo semejante. Se necesita como condición prioritaria y fundamental, la formación de la subjetividad con arreglo a la cual los individuos se reconocen como personas propietarias, reconocen los tiempos y lugares del ámbito económico, reconocen como mercancías los bienes que intercambian, reconocen las instituciones económicas, reconocen las habilidades, saberes, normas, principios, reconocen las distinciones que procura la posesión de la propiedad, y en general, reconoce maneras de hacer y conducirse de tipo educativo, profesional, científico, ético, sexual, político jurídico, religioso, etc., que orientan el sentido de

¹ Ibid., pp. 203-204.

² Ibid., p. 205.

su acción como personas propietarias libres en las relaciones sociales de circulación, producción y consumo de mercancías.

Desde ese ángulo, la reproducción del sentido de las relaciones sociales económicas (la apariencia objetiva de ser algo natural, necesario y universal producto del carácter fetiche de las mercancías) depende de la formación de la subjetividad de las personas propietarias en las condiciones de socialidad de la vida cotidiana. Como expresa Marx en la ideología alemana:

*“Conviene no considerar esta actividad nada más como una reproducción física de los individuos, representa ya una forma determinada de la actividad de estos individuos, una forma establecida de manifestar su vida, un modo de vida fijado. La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja exactamente eso que son. Eso que son, coincide, entonces, con su producción, tanto con lo que producen como la forma en que lo producen”.*¹

En la sociedad moderna, las relaciones de autonomía y dependencia que mantienen el campo económico con la superestructura, ayudan a comprender el hecho de que a pesar de las transformaciones que la modernización económico industrial ha introducido en la configuración empírica y simbólica de las relaciones sociales de producción, circulación y consumo de mercancías, en los lugares tradicionales como sindicatos, clases sociales económicas, partidos políticos de oposición, organizaciones de trabajadores, etc., tradicionalmente asociados a los movimientos de lucha de los agentes económicos, no surjan proyectos económicos alternativos al dominante modelo neoliberal implementado por el capitalismo, ni una lucha ideológica claramente definida por la transformación de las estructuras económicas.

Lo anterior da a entender que la crisis en el campo económico no produce automáticamente las condiciones de su transformación, lo cual revela que las condiciones del campo económico por sí mismas son insuficientes si no se vinculan con los campos sociales que en la vida cotidiana contribuye a la reproducción o transformación de las relaciones sociales económicas y de la subjetividad de las personas propietarias de mercancías. El arraigo de las prácticas y representaciones de las personas propietarias, es producto de la multiplicidad de los campos sociales, religiosos, jurídicos, políticos, éticos, educativos, filosóficos, éticos, etc., que a través

¹ Marx Carlos. La ideología alemana y otros escritos, Ediciones de Cultura Popular, México 1974, pp. 25-26.

de sus mediaciones permean el sentido de las relaciones sociales económicas, lo que hace plantear la pregunta sobre el modo en que contribuyen a la reproducción o transformación del campo económico.

Si se quieren explicar las condiciones de reproducción y transformación de las relaciones sociales económicas y la formación de las personas propietarias de mercancías, la cuestión remite, en primer lugar, a los procesos de articulación entre el campo de la economía con los múltiples campos de la vida cotidiana, o si se prefiere, a las relaciones entre la base y la superestructura; al propio tiempo y en segundo lugar, los mecanismos de reconocimiento y diferenciación entre las personas propietarias remiten a una teoría sobre la formación de la subjetividad y para el efecto, las teorías en la sociología de la cultura y las teorías sobre la identidad ofrecen un modelo explicativo adecuado para ubicar la acción individual y colectiva en contextos sociales específicos, como corresponde a la relativa autonomía y dependencia de los campos sociales en la modernidad. Para esto se aclara que las formaciones simbólicas de la economía distribuidas en los procesos de circulación, producción y consumo de la vida cotidiana, se conceptualizan como el campo cultural de la economía; y que los procesos de reconocimiento y diferenciación entre las clases sociales económicas son las que forman su identidad como personas propietarias de mercancías. Al tratar la dinámica de los campos sociales en su articulación con el campo económico, las especificaciones ahora dejadas pendientes se concretarán al definir y caracterizar la cultura y la identidad en esos campos, que serán igualmente pertinentes para el ámbito económico.

La existencia de los múltiples campos sociales como experiencias fundamentales en la apropiación del mundo, es reconocida por Marx cuando habla de sus diferencias en el modo en que se representan la realidad. En la introducción de 1857 dice: *“El todo tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico”*.¹ Por otro lado, en el Prólogo a la contribución de la crítica de

¹ Marx, Karl. Introducción general a la crítica de la economía política/1857, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, México, 1982, p. 52.

la economía política, agrupa las diferentes maneras de apropiación del mundo distinguiendo entre los siguientes tipos de representaciones cognoscitivas: el conocimiento científico, el saber de las formas de conciencia social de la vida cotidiana, y las formaciones ideológicas.¹

Para Marx las representaciones tienen un carácter social y sin el cual su existencia sería imposible. Esto no quiere decir que reduzca lo social al factor económico. Las representaciones cognoscitivas están determinadas por los procesos sociales de las materialidades prácticas y los procesos sociales de las materialidades simbólicas de los campos sociales de la superestructura. Con lo cual se da a entender que las representaciones del mundo sólo son comprensibles en el contexto del campo social que les da su existencia. Si se aplica lo dicho por Marx sobre el proceso de producción conceptual de lo concreto para entender su carácter social, se tiene que:

*“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida de la intuición y la representación (...), la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact (en los hechos) un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la institución y de la representación, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma instituciones y representaciones en conceptos”.*²

Siendo consecuentes con la teoría marxista, las representaciones no son un producto del “concepto que piensa y se engendra a sí mismo”, desde fuera y por encima del ser social sino, por el contrario añade Marx, es “necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre en la representación como premisa”. Como se observa, la sociedad es el sujeto que determina la producción cognoscitiva de las representaciones sobre la realidad, pero la sociedad no es el sujeto en general, lo cual es sólo abstracción: el sujeto son los campos sociales en los que se construyen las específicas representaciones que configuran la subjetividad de los individuos.

¹ Ibid., p. 66.

² Marx, Karl. “Introducción general a la crítica de la economía política/1857 Op. Cit., p. 51.

De acuerdo con esta idea, se procederá de manera general a detectar un posible modo de entender, contra el determinismo material de las prácticas y del economicismo que se ha atribuido a Marx, la existencia objetiva de la articulación entre la base y la superestructura, así como la articulación entre las materialidades prácticas y las materialidades simbólicas como procesos sociales que contribuyen a la representación de la realidad. Lo primero que se presenta contra el determinismo económico es que la formación de las representaciones no es un reflejo del factor económico, en cuyo caso aquellas únicamente serían su copia. Tanto la base como la superestructura producen efectos que contribuyen a la construcción de la realidad, lo cual significa que cada una de ellas cuenta con reglas y procedimientos objetivos que configuran la matriz que dota de sentido a la realidad. Ambas estructuras sociales no son necesariamente, pues, reflejo una de la otra; en su articulación pueden aparecer en concordancia, en oposición o desfasadas una de la otra, lo cual explica las tensiones, contradicciones y conflictos generados por relativa autonomía en la representación de el mundo, como se puede ver cuando Marx dice:

“La desigual relación del desarrollo de la producción material con el desarrollo, por ejemplo artístico. En general, el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Con respecto al arte, etc., esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas. Por ejemplo, de la cultura. Relación de los United States con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tiene un desarrollo desigual (...)”.¹

Si se atiende a esta indicación, las situaciones que muestran dicha articulación pueden encontrarse descritas en diversas obras de Marx. Para ilustrar que la existencia objetiva de las representaciones sociales no son un reflejo de las materialidades económicas, pero si dependen del contexto práctico y simbólico de su producción, se expone lo que Marx dice sobre el arte: *“En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, en el esqueleto, por así decirlo, de su organización”*.² Como se observa

¹ Ibid., p. 60.

² Loc. Cit.

Marx destaca que es imposible explicar el arte únicamente por causas materiales o económicas. Como ejemplo, describe que el arte griego sólo es comprensible en relación a la mitología que le dio origen, aclarando que no se trata de cualquier mitología, sino sólo la del pueblo griego, pues alguna otra correspondiente a un tipo de pueblo diferente, como el egipcio, no reúne las mismas condiciones simbólicas para producir las representaciones propias del arte griego. En este caso se constata que, en ciertas circunstancias, las materialidades simbólicas adquieren un papel productor sin que se excluya el elemento social.

Otro caso en el que ahora se refiere al atraso de las representaciones económicas de los campos sociales en relación a las transformaciones de la base económica, se encuentra en el estudio que Marx hace en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. En esta obra refiere que las representaciones del campesinado francés estaban atrasados en relación a las transformaciones de las materialidades económicas del momento, en este caso, las prácticas de la economía capitalista. Tal desajuste entre la base y la superestructura impidió la realización de una revolución que parecía inminente, potencialmente triunfante.¹

Un último caso es el que se refiere a la contradicción que puede darse entre ambos niveles de la estructura, y los efectos conflictivos que tiene en la producción de nuevas representaciones. En el *Prólogo a la Contribución*,² Marx apunta que en el capitalismo el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las representaciones ideológicas políticas y jurídicas que dominan el sentido de las relaciones de producción, como consecuencia, las relaciones de producción se convierten en ataduras para el desarrollo de las fuerzas productivas. Los efectos de desplazamiento entre unas y otras hacen posible la emergencia de nuevas formaciones ideológicas de clase, tanto para las clases dominadas como para las dominantes.

La idea que puede extraerse sobre lo dicho, es que la pregunta sobre cuál de los dos procesos estructurales, si la base o la superestructura; o cual de los dos procesos sociales si el práctico o el simbólico, son determinantes en la producción de la realidad, es lo mismo que preguntar por

¹ Marx, Carlos. "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en Marx, Carlos y Federico Engels. *Obras escogidas*, Op. Cit., p. 174.

² Marx, Karl. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". Op. Cit., p. 67.

los diferentes modos en que puede darse su articulación. En tal virtud la base y la superestructura, la práctica y lo simbólico, pueden estar en consonancia o en desajustes en los que se desplazan, se interfieren, entrecruzan, obstaculizan y contradicen, según la coyuntura en que se desenvuelven los procesos que constituyen la representación social de la realidad. Por consiguiente, se concluye que cada campo social es el sujeto que tienen como condición de existencia las materialidades prácticas y simbólicas en la conformación de las representaciones sociales que dan forma a la realidad.

La importancia de las representaciones sociales es que constituyen los sistemas de significaciones que orientan el sentido de la acción individual y de clase en la apropiación del mundo. Consecuentemente, la reproducción y transformación de las estructuras prácticas y simbólicas de los campos sociales se hacen inteligibles en los procesos de construcción de las representaciones que determinan la socialidad de los sujetos en su identidad individual y colectiva. En síntesis la ciencia, las diversas formas de consciencia social y las formaciones ideológicas, corresponden respectivamente a diferentes clases de representaciones sociales que participan en la formación de la subjetividad.

3. LA REPRODUCCION DE LAS RELACIONES SOCIALES ECONOMICAS: LA ARTICULACION ENTRE EL AMBITO DE LA ECONOMIA CON LA PLURALIDAD DE CAMPOS CULTURALES

3.1 GRAMSCI: LA CULTURA Y LA IDEOLOGIA EN LA FORMACION DE LA SUBJETIVIDAD.

En oposición al determinismo económico y del reflejo material de la práctica en las representaciones sociales, es Antonio Gramsci quien dentro de la tradición marxista tiene el mérito de haber relacionado el concepto de ideología con el concepto de cultura, aportando con ello nuevos elementos para su análisis. Mientras prevaleció la idea de que para Marx sólo la ciencia es capaz de procurar un conocimiento sobre la realidad, se consideró que los tipos de saber de la vida cotidiana únicamente eran ocultamiento de la realidad y en este sentido ideologías, instrumentos de la clase dominante con la función de distorsionar la conciencia de los hombres, siendo en consecuencia, factor para la reproducción del orden existente y no para la transformación.

La manera original en que Gramsci vinculó la ideología con la cultura le permitió despojar a la primera de su sentido negativo de falsa conciencia, para otorgarle un contenido cognoscitivo práctico y simbólico con efectos positivos en la construcción de la realidad, y no sólo para su reproducción, también para su transformación.

Los diferentes y hasta opuestos enfoques sobre la ideología pueden sostenerse cada uno por su lado si se acude, para el primero, al texto de Marx titulado La ideología alemana, donde combate la concepción idealista tachándola como una ideología que invierte la realidad en la conciencia de los hombres siendo, en consecuencia una falsa conciencia; pero también puede mostrarse lo contrario atendiendo a lo que dice Marx en El prólogo a la contribución¹ donde diferencia la ciencia de la ideología por el grado de conocimiento -igualmente importante para la conciencia de los hombres- que ésta tiene sobre los condiciones conflictivas de reproducción

¹ Marx, Karl. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política". Op. Cit., p. 67.

Error

An error occurred while processing this page. See the system log for more details.

racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis.”¹

En el bloque histórico² la base y la superestructura dependen entre sí, siendo las fuerzas materiales el contenido y las ideologías la forma, de otra manera una y otra serían inconcebibles. Así, si las condiciones económicas se reflejan en el conflicto ideológico, también los conflictos ideológicos actúan en la reproducción y transformación de las relaciones económicas.

Según afirma Gramsci, las determinaciones de la base sobre la superestructura ideológica siempre son parciales, en el sentido de que la base se constituye como momento inicial del proceso de reproducción y transformación social de las ideologías, pero no de manera absoluta, pues el resultado de los conflictos teóricos y prácticos de la superestructura ideológica determinan, a su vez, la reproducción y transformación de la base económica. Este proceso revela la relativa autonomía de la superestructura respecto de las relaciones económicas, la cual permite que en la lucha de clases la teoría y práctica se relacionen dialécticamente, relación dialéctica que Gramsci conceptualiza con el término de praxis, afirmando que:

“La identificación entre teoría y práctica es un acto crítico por el cual la práctica se demuestra racional y necesaria o la teoría realista y racional. He aquí porque el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea específicamente en los momentos históricos llamados de transición, esto es, de más rápido movimiento de transformación, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas de manera realista, o cuando se multiplican los programas teóricos que exigen ser justificados de manera realista en cuanto demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos, que sólo así se tornan más prácticos y reales”³

Lo que Gramsci llama “*el conjunto, contradictorio y discordante de las superestructuras*” como “*condiciones objetivas para la subversión de la praxis*”, no es otra cosa que el sistema de ideologías jurídicas, políticas, religiosas, educativas, etc., que aglutina con el concepto de cultura de la formación social. Queda situada, así, la cultura como elemento superestructural que actúa en la reproducción y transformación de la base económica.

¹ Ibid., pp. 48-49.

² Macchiocchi, María Antonietta. Gramsci y la revolución de Occidente, siglo XXI, 1987. p. 152.

³ Gramsci, Antonio. OP. Cit., pp. 48-49.

Al confrontar la concepción gramsciana de ideología y de cultura, E. Durham encuentra una homología entre ambos conceptos. Según esta autora la visión gramsciana de la ideología y de la cultura tienen en común el vincular las ideas, representaciones y categorías con lo vivido humano, es decir la vinculación de la conducta con el universo simbólico.¹

Según opina H. Portelli para Gramsci la cultura no es la misma para todos los individuos y grupos, los cuales ocupan posiciones diferentes en el sistema de relaciones sociales, y justo por eso, les corresponden distintas significaciones prácticas y simbólicas.² De ahí que existan grados de cultura, según estén funcionando para unificar a una o otra clase o grupo social. En lo relativo, dice Gramsci que *“La cultura, en sus distintos grados, unifica una mayor o menor cantidad de individuos en estratos numerosos, en contacto más o menos expresivo, que se comprenden en diversos grados, etc.”*³ Se observa, por tanto, que existe una gran diversidad cultural, heterogénea, diferenciada. Sólo la burguesía gracias al dominio que mantiene sobre el Estado, ha conseguido imponer su cultura mediante los aparatos hegemónicos de éste, su dominio como bloque histórico hegemónico que determina la reproducción de la forma de vida instituida en el modo de producción capitalista. El Estado-Nación es el bloque histórico como unidad político-cultural, como interpreta Antonio Paoli:

“Aquí entendemos el concepto de aparato de hegemonía (...) como un sistema político-cultural de clases, que tiende a cohesionar cada vez más orgánicamente a determinado contingente humano y a imponerle sus finalidades sociales, sus formas ideales de organización político-económicas, y por ello mismo, se estructura como un sistema de dirección y dominio. La hegemonía sólo puede existir y desarrollarse en tanto existe un aparato de hegemonía bien organizado, que genera un conjunto institucional y un proceso de transformaciones culturales adecuadas a sus necesidades sociales”.⁴

Las representaciones culturales del bloque histórico dominante se hacen sentido común como medio para reforzar la reproducción de la estructura social; esto sólo es posible por el carácter universal de su ideología difundida en los diferentes grupos dominados no homogeneizados

¹ Durham, Eunice R. “Cultura e ideología, Op. Cit., p. 158.

² Cfr. Portelli, Hugues. Gramsci y la cuestión religiosa, Laia, Barcelona, 1977, pp. 20 y ss.

³ Gramsci, Antonio. OP. Cit., p. 34.

⁴ Paoli, Antonio. La lingüística en Gramsci, Premio Editora, México, 1989, p. 28.

culturalmente, a través de la ciencia, la religión, la educación, lo jurídico, lo político, y todo cuanto en su conjunto forma el aparato de la hegemonía-política y cultural, complementada por otras actividades denominadas privadas o de la sociedad civil.

La distinción entre sociedad política y sociedad civil sólo es una distinción analítica y no ontológica, pues en los hechos ambas se identifican porque el Estado es al mismo tiempo la sociedad política y la sociedad civil. Mediante el aparato ideológico hegemónico, el Estado ejerce su dirección sobre la sociedad civil como mecanismo eficaz en la socialización de los individuos y grupos para su integración en la estructura social. Por ello la cultura envuelve al ciudadano desde su infancia hasta la muerte, mostrando ser mucho más efectiva como vehículo de integración, que la coerción misma. Participando de una misma cultura hegemónica, los hombres tienden a una común percepción objetiva del mundo, por lo que se puede decir, siguiendo la interpretación de A. Paoli, que la objetividad cultural en Gramsci es históricamente subjetiva: *“El hombre siempre percibe desde una subjetividad educada culturalmente. Por eso puede afirmarse que la “objetividad” es “universalmente subjetiva”*”.¹

El rescate del factor subjetivo es enfatizado por Francisco Piñón en su texto titulado Gramsci: Prolegómenos, filosofía y política, quien apunta que para Gramsci la acción concreta del individuo, la creatividad del hombre, el sentimiento de dominación y no de sujeción, no están determinados por la economía, sino por el espíritu creativo que domina al hombre, esto es por la libertad. En consecuencia, para Gramsci el proceso histórico es un proceso dialéctico en el que el dominio de la necesidad exige el recurso a la voluntad, a la subjetividad. Esta última es entendida del modo siguiente:

“Cuando hablamos de subjetividad, no la entendemos como la finalidad, en última instancia, de todo el quehacer humano, sino la subjetividad que es ese mismo quehacer realizado por el hombre, en un determinado momento determinado de su historia y dentro por supuesto, de unas determinadas relaciones sociales. Afirmamos no la simple oposición entre sujeto y objeto, para resaltar el sujeto, sino la unidad, en la práctica, entre sujeto y su necesario, determinado objeto. No un mundo interior que nos impulsa a obrar,

¹ Ibid., p. 21.

*sino ese mundo interior que obra, crea, proyecta, ejecuta y que no puede escindir-se de lo así llamado objetivo”.*¹

Por la importancia que Gramsci le concede a la formación de la subjetividad, se explica que en tanto la burguesía mantiene la hegemonía cultural, el resto de los grupos sociales permanecen disgregados, sin cobrar conciencia de un interés común que los unifique como clase social. Para tales efectos, cobran importancia las subculturas pues a pesar de estar dominadas, no por eso permanecen pasivas, receptivas, reproduciendo las prácticas y representaciones de los aparatos hegemónicos, pues a través de esos mismos -la religión, la educación, la familia, sindicatos, partidos políticos, etc.- los individuos y grupos sociales reflejan las contradicciones de la base económica hasta alcanzar a articular una concepción del mundo que transforma a los diferentes estratos disgregados en clase social unificada, esto es, hasta cobrar conciencia de una comunidad de intereses.

Siendo consecuente con su análisis de la cultura como contexto en el que los hombres aprenden la realidad, Gramsci retoma la definición que al respecto ofrece Marx de las formaciones ideológicas como toma de conciencia, apuntando que:

*“La proposición contenida en la Introducción de la Crítica a la Economía Política, respecto a que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico o moral. De ello resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico (...). La realización de un aparato hegemónico en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de la conciencia y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conciencia, un hecho filosófico”.*²

Con el concepto de cultura Gramsci abre el camino para restituirle al saber práctico y simbólico de la vida cotidiana la importancia fundamental que tiene en la apropiación del mundo, constituyéndose en uno de los objetivos de la lucha de clases para la reproducción o transformación de la realidad social.

¹ Piñón, Francisco. Gramsci: prolegómenos, filosofía y política, Plaza y Valdés Editores/Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci A. C., México, 1989, p. 12.

² Gramsci, Antonio. OP. Cit., p. 34.

De la toma de conciencia llevada a cabo en la cultura, como sistema totalitario de la ideología de los dominados, depende la formación del proletariado como clase social unificada en su lucha por la conquista del poder, y con ello, de un nuevo bloque histórico:

“De ello se deduce -afirma Gramsci- la importancia que tiene el 'momento cultural', incluso en la actividad práctica (colectiva): cada hecho histórico sólo puede ser cumplido por el hombre 'colectivo'. Esto supone el logro de una unidad 'cultural-social', por lo cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo.”¹

La crisis orgánica del bloque histórico dominante puede provenir de la base o de la superestructura, sin que esto implique que ante una situación de crisis económica mecánicamente surja una cultura alternativa, y menos si se toma en cuenta que por lo regular las transformaciones de la ideología se hallan retrasadas en su aparición respecto a la base económica, debido justamente al dominio ideológico de la cultura dominante.

En la labor de construcción de una cultura, la lucha de clases se desenvuelve, por tanto, no sólo en el terreno de la práctica también se resuelve en el terreno de la ideología por la formación de una concepción del mundo. Para ello, las clases dominadas tienen que implementar los aparatos hegemónicos pertinentes para modificar la cultura hecha sentido común por el bloque histórico dominante, lo que resalta la función que tiene el saber en la cultura en detrimento del sólo uso de la coerción como instrumento de dominio. Para esto, Gramsci apunta que las clases dominadas deben organizarse políticamente en partido para unificarse bajo una y la misma ideología. Por lo cual, es la cultura política donde finalmente el proletariado puede lograr su identificación como clase social consciente de su lucha por imponer su hegemonía. Como el proletariado no tiene la experiencia suficiente para dar expresión a sus necesidades y aspiraciones, son los intelectuales los encargados de tal tarea. Considerando que éstos no son autónomos -lo cual no sería sino subjetivismo-, la conquista que de ellos hacen los grupos sociales los transforma en intelectuales comprometidos en la construcción de proyectos sociales alternativos, con lo cual cada miembro del partido se constituye en intelectual, dando origen así al intelectual colectivo.

¹ Loc. Cit.

Ahora bien, haciendo un balance sobre lo dicho por Gramsci en lo que respecta al uso del concepto de cultura como contexto de producción, circulación y recepción de las formaciones ideológicas, las ventajas y desventajas ofrecidas en su intento por integrar el concepto de cultura en la teoría marxista de las ideologías arroja un saldo favorable y otro relativamente desfavorable, como se expone a continuación.

En cuanto al saldo favorable se halla lo siguiente: primero, las ideologías dejan de ser concebidas como falsa conciencia, adquiriendo un sentido cognoscitivo como saberes con efectos positivos en la construcción de la realidad. El saber ideológico permite, de acuerdo al grupo social de su procedencia, tomar conciencia sobre la realidad social.

Segundo, por los efectos positivos que tiene el saber de las formaciones ideológicas, éstas tienen una existencia objetiva que igualmente contribuye a la reproducción social como a su transformación, por lo que se constituyen en campos de luchas sociales por el dominio en sus procesos de producción, circulación y recepción. Deja de ser, por tanto, un dominio de la clase burguesa para ser también instrumento de las clases dominadas (la ideología marxista).

Tercero, la producción, circulación y recepción del saber ideológico se enmarca en el medio de las relaciones de poder entre los grupos antagónicos.

Cuarto, al relacionar la base y la superestructura rompe con el economicismo mecanicista, así como en la superestructura rompe con la teoría del reflejo de la empiria sobre las formas simbólicas. De este modo el saber ideológico no es expresión de una subjetividad individual y voluntarista, se constituye en condiciones sociales objetivas que actúan como campo de posibilidades para los sujetos cognoscentes, lo cual no quiere decir que este determinado por lo empíricamente existente en la base económica. La superestructura investida de relativa autonomía permite la dialéctica entre teoría y práctica en la producción del saber, no sólo como expresión de lo empíricamente existente, sino que también se construye en las relaciones de fuerza de la lucha de clases. Se supera, así, la teoría del reflejo de lo material en las formas simbólicas; por tanto, el saber de las formaciones ideológicas no es un reflejo pasivo de la base económica, tiene una dinámica propia que hace de la superestructura la condición de

reproducción y transformación de la base económica. Así, la objetividad de la base económica es una objetividad cultural mediada subjetivamente por el saber práctica y simbólico de las formaciones ideológicas.

Quinto, con el concepto de cultura se concede máxima importancia a la religión, la educación, los sindicatos, la ciencia, la política, la ética, etc., como campos no sólo prácticos, sino también simbólicos, en la formación de la conciencia de los individuos y grupos. En consecuencia rescata la importancia que tiene explicar lo social no solo a través de la coerción, sino también mediante los valores, costumbres, principios, etc., culturales.

En cuanto al saldo que parece relativamente desfavorable, lo es desde el punto de vista parcial de los desarrollos sociales y de las innovaciones teóricas contemporáneas, pero desde una perspectiva más amplia, la teoría de Gramsci participa en problemáticas que no han perdido nada de su vigencia y que aún forman parte del inventario de cualquier estudio social que tenga interés en temas como los tratados aquí, como bien apunta Francisco Piñón:

“Precisamente por eso, debemos recoger la herencia de Gramsci. Su insistencia en los fenómenos de la cultura, el primado de la “subjetividad” sobre la “objetividad”, por consiguiente su lucha para que el proletariado pase de la pasividad a la iniciativa, de ser objeto dominado a sujeto dominante, de medrar en la social-democracia a forzar el paso hacia el socialismo”.¹

Tomando en cuenta lo anterior, en seguida se revisan aquellas limitaciones a salvar, en un intento por conceptualizar las condiciones de formación de la ideologías en el contexto de la cultura.

Primero, en el análisis se toma como punto de partida la existencia de la estructura social como una totalidad integrada, lo que implícitamente indica la existencia de un principio de integración, que indirectamente lleva a reconocer a la economía como centro de unificación.

Segundo, en la praxis -como relación entre teoría y práctica- finalmente la teoría como conocimiento intelectual se superpone al saber de la vida cotidiana, en detrimento de la

¹ Piñón, Francisco. Gramsci: prolegómenos, filosofía y política. Op. Cit., p. 47.

capacidad cognoscitiva y práctica del proletariado para desarrollar una visión del mundo y la práctica revolucionaria adecuada para su imposición; en tanto que el proletariado sirve para aplicar las orientaciones que marcan los intelectuales.

Tercero, las relaciones sociales aparecen siempre determinadas por las mismas fuerzas sociales, la burguesía y el proletariado, que hacen de su interés económico el móvil de la sociedad, siendo el proletariado el sujeto de la historia.

Cuarto, la homología entre ideología y cultura, hace que la ideología sea el medio para integrar, cohesionar y unificar a los individuos y grupos en uno u otro tipo de cultura, la de la burguesía o la del proletariado. La cultura se subordina a la lucha de clases, politizando así en su totalidad el concepto de cultura, con lo cual la producción cultural se subordina al enfrentamiento entre ambas clases.

Quinto, el Estado y el derecho son un instrumento de las clases dominantes para imponer sus intereses económicos en la cultura, por lo que el poder sólo se explica a partir de dichas instancias.

El tratamiento que hace Gramsci sobre la relación entre ideología y cultura, identificando una con la otra, transmite los problemas de la primera al campo de la cultura, pues en opinión de Eunice R. Durham, el concepto de ideología remite necesariamente a una connotación macropolítica con lo cual la cultura se reduce a una función de reproducción del modo de producción, haciendo de las formas simbólicas un instrumento de dominación política, de legitimación y justificación del poder del Estado y de la lucha de clases.¹ Otras opiniones son más radicales e igualmente muestran lo difícil que resulta integrar uno y otro concepto, al grado de calificar como infructuosos los esfuerzos realizados al respecto, como describe Goran Therborn:

“(...) el concepto de cultura puede resultar útil al lado de una amplia definición de la ideología. Puede emplearse, por ejemplo, como abreviatura del conjunto de actividades cotidianas e ideológicas de un grupo o clase determinados, o como un concepto más general y amplio que englobe la ideología, la ciencia, el arte y,

¹ Durham, Eunice R. Op. Cit., 159.

posiblemente, otras prácticas estudiadas desde el punto de vista de su producción de significados (...). No obstante, el concepto de ideología no depende de un concepto de cultura, en contra de lo que recientemente ha mantenido Richard Johnson. Este defiende que 'las ideologías nunca se dirigen (interpelan) a un sujeto "desnudo", y que "las ideologías trabajan siempre en un terreno: la cultura". La redundancia teórica del concepto se hace evidente al sustituir la frase 'las ideologías siempre trabajan sobre un terreno' por una de las dos definiciones de "cultura" ofrecidas por Johnson: dicho terreno es "el complejo de ideologías realmente adoptado como preferencias morales o principios de vida". Althusser dijo algo parecido hace diez años: 'los individuos son ya desde siempre interpelados por la ideología en cuanto sujetos'.¹

En suma el intento por integrar el concepto de ideología con el de cultura muestra que la estrategia seguida al homologar uno con otro con el fin de superar la versión del determinismo economicista en la producción del saber práctico y simbólico, no hace sino transferir los problemas de uno hacia el otro concepto, con lo cual parece que no se avanzó gran cosa. Mas esta apariencia es engañosa, pues los esfuerzos de Gramsci no resultaron del todo infecundos como lo demuestra el balance hecho a su favor. Sus aportaciones ejercieron y ejercen gran influencia en la orientación de los estudios sociales que apuntan a destacar la importancia que tiene contextualizar los saberes en las condiciones sociales de su producción, circulación y recepción. En este sentido, se retoma el saldo que resulta favorable a Gramsci y tomando en consideración las objeciones marcadas, se puede buscar otra dirección en el análisis, si en lugar de homologar uno y otro se establecen sus diferencias.

Si se toma en cuenta lo dicho por Marx en el Prólogo a la Contribución, donde distingue entre la ciencia, las formas de conciencia social y las formaciones ideológicas, desde el ángulo del saber que contienen no hay por qué reducir las variadas formas de representación de la realidad a ideologías, ni éstas a aquellas, máxime que cada una de ellas responde a sus propias condiciones sociales en la formación del saber. Enfatizando esta diferenciación entre los tipos de saberes prácticos y simbólicos y tomando en cuenta que cada forma de conciencia social constituye maneras de apropiación del mundo, se plantea que las formas de conciencia social a las que alude Marx corresponden a la especificidad irreductible de los múltiples campos sociales de la vida cotidiana; en tanto las formaciones ideológicas se constituyen como

¹ Therborn, Goran La ideología del poder, Siglo XXI, México, 1995 pp. 6-7.

relaciones de poder y de lucha entre las clases sociales dominantes y dominadas por la reproducción o transformación de las estructuras de dominación de los campos sociales. Introduciendo la descripción propuesta anteriormente sobre la relativa autonomía de los campos sociales en la modernidad, cada uno de ellos responde a reglas y procedimientos internos que traducen a sus propias categorías y determinaciones no sólo la objetividad de sus saberes prácticos y simbólicos, además lo hacen con los propios de los campos sociales con los que se articulan, constituyéndose así, en la matriz de sentido que hace inteligible en sus propios términos el mundo natural y social.

Como se recordará, se ha dicho que cada campo social se individualiza por el tipo de racionalidad que caracteriza la lógica de los procedimientos sociales que componen su doble materialidad: los procesos sociales de sus materialidades prácticas y los procesos de sus materialidades simbólicas. Sobre los mecanismos de articulación entre ambos tipos de procesos, dada la importancia que en la modernidad tienen las materialidades simbólicas en la reproducción y transformación de la realidad social, la atención se centra en la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas en el contexto de los campos sociales que le dan origen, sin menoscabo de los procesos sociales de las materialidades prácticas sin cuya obligada referencia es imposible comprender su objetividad.

Para realizar este objetivo, toda vez que los campos sociales no se hallan atados a un espacio físico (materialmente delimitable) como tampoco permanecen escindidos entre sí, sino en relaciones de dependencia en las que unos y otros se articulan, se considera que la significación como criterio de delimitación temporal y espacial de las prácticas y representaciones, es la que objetiva la existencia de campos relativamente autónomos en la estructura social. Tal sistema de significaciones es lo que se conceptualiza como campo cultural. Por tanto, los campos culturales no existen en sí mismos, de manera natural y absoluta; existen como resultado del tipo de significación que en un momento se atribuya a un segmento de la sociedad, pudiendo, entonces, hablar del campo cultural religioso, filosófico, ético, sexual, ecológico, feminista, educativo, étnico, etc., como se verá en el apartado siguiente.

3.2 CULTURA E IDENTIDAD SOCIAL

La definición de la cultura es un tema demasiado controvertido en las ciencias sociales, pues se le define de manera muy dispar. Para los fines del presente trabajo sólo se pone atención a las controversias suscitadas principalmente en las disciplinas de antropología, la sociología y eventualmente en la psicología. En general, en la actualidad el concepto de cultura remite directamente a un sistema de formas simbólicas con arreglo a las cuales se hace inteligible la realidad, o en otras palabras, son sistemas de signos en los que se encuentra expresada la realidad social.

Dada la gran variedad de sistemas simbólicos, cuanto forma parte de la realidad es susceptible de recibir diversos sentidos, todo depende del contexto de significación donde se le ubique, ya sea en religión, la economía, la educación, la ética, lo político, etc., convirtiéndose sucesivamente en fenómenos religiosos, económicos, educativos, éticos, políticos, etc. Al respecto Alain Touraine subraya la cualidad distintiva de la sociedad humana para producirse, reproducirse y transformarse gracias a la capacidad simbólica que posee para formar en condiciones históricas el sentido que le permite actuar sobre sí misma:

“La sociedad no es sólo reproducción y adaptación; también es creación, producción de sí misma. Tiene la capacidad de definir, y por lo tanto de transformar, por obra del conocimiento y su bloqueo sus relaciones con su entorno, de constituir su medio. La sociedad humana dispone de una capacidad de creación simbólica gracias a la cual, entre una “situación” y las conductas sociales, se interpone la formación de sentido, un sistema de orientación de las conductas. La sociedad humana es el único sistema natural conocido que posee esa capacidad de formar y de transformar su funcionamiento a partir de sus bloqueos y de la imagen que tiene de su capacidad de actuar sobre sí misma”.¹

Este proceso de producción de la sociedad a través de la construcción de las orientaciones que marcan su direccionalidad, es lo que dicho autor denomina como el nivel de historicidad de la sociedad. Lo anterior revela que en el nivel de significación de los fenómenos sociales el contexto es fundamental para su aprehensión, en consecuencia se habla de contextos sociales unificados por la significación. Con ello queda claro que las formas simbólicas no adquieren

¹ Touraine, Alain. Producción de la sociedad, UNAM/IFAL, México, 1995, p.26.

autonomía de lo social, por el contrario no hay producción simbólica que no esté inserta en contextos sociales. Debido a esto no hay porque identificar cultura con lo ideal o lo social con lo material. Cualquier parte de la realidad es simultáneamente material y simbólica, pues al tiempo que se actúa a través de ella se le representa atribuyéndole un significado. Así, todo elemento cultural guarda dos aspectos, uno objetivo y otro subjetivo.

En términos generales, por proceso de simbolización se entiende “*el hecho de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado*”.¹

Los desacuerdos provienen sobre el modo de aprehender tales formas simbólicas para descifrar su significado, como esquemáticamente se expone a continuación. Para la corriente positivista u objetivista los símbolos como los gestos, el lenguaje, códigos, textos, discursos, etc., son tratados como hechos objetivos susceptibles de observación directa, mensurables y verificables por métodos estadísticos. Por tanto, rechazan la idea de que sea posible aprehender el sentido de las formas simbólicas por considerarlo algo subjetivo e interno, privado y particular, imposible de ser tratado con rigor científico mediante métodos de constatación empírica prescriptivos de conocimientos sujetos a la regularidad.

Frente al positivismo, la corriente hermenéutica señala que al renunciar al sentido automáticamente se cancela la posibilidad de comprender e interpretar las formas simbólicas como sistemas que resignifican la realidad de acuerdo a la propia legalidad del horizonte cultural, rechazando por tanto el tratamiento de lo simbólico como epifenómenos determinados por lo empíricamente observable, pues en tal caso se anula la mediación de la subjetividad en la construcción de la realidad. Lo que propone la hermenéutica es precisamente asumir las formas simbólicas como sistemas culturales de interpretación y de comprensión con la función de orientar el sentido de la acción en el mundo histórico social. Sin embargo, ya es muy común la crítica que se le hace a la hermenéutica por ignorar la injerencia de los conflictos sociales en la reproducción y transmisión del sentido que tienen las formas simbólicas como modelos de la realidad.

¹ White, Leslie A. “El concepto de cultura”, en Kahn, J.S. El concepto de la cultura: textos fundamentales, Anagrama, Barcelona, 1975, p.133.

Por otro lado, ambas tendencias no son ajenas al problema de la ubicación del lugar que corresponde a las formas simbólicas en el contexto de los procesos modernizadores caracterizados por la fragmentación social. Para el positivismo, la regularidad de las formas simbólicas sólo es posible en cuanto la cultura se conciba como una estructura homogénea, lo cual no es sino una variante del determinismo ahora en la versión del determinismo cultural de la estructura sobre la acción individual. En tanto la hermenéutica, por atender al sentido, la comprensión y la interpretación, acentúa la independencia de las formas simbólicas respecto a la estructura social, por ejemplo, como lo hace la antropología postmoderna al postular la desintegración de los principios de unificación cultural.

Los problemas suscitadamente descritos, encuentran una salida según la línea teórica propuesta por la sociología de la cultura, dentro de la cual Pierre Bordieu¹ es uno de sus mejores exponentes. Desde la perspectiva de este autor el marxismo vulgar y el conductivismo encarnan las anteriores cuestiones de manera más obvia, por lo que centra sus críticas en ambas corrientes. Su posición es resumida en los siguientes términos. Señala que las teorías sociológicas tradicionales, ya sea de corte holista (como el marxismo) o individualista (como el conductismo), se ciñen a un enfoque parcial que se revela incompatible con la complejidad del mundo moderno, cayendo en una explicación externalista o internalista sobre las formas simbólicas. En el marxismo vulgar las determinaciones externas de la estructura económica, las clases sociales económicas o los aparatos ideológicos del Estado, son los que explican la reproducción y transformación de la cultura aniquilando la acción simbólica como tal; las teorías individualistas como el conductismo, buscan las causas de la acción en factores internos, considerando la acción simbólica como autónoma respecto de sus condiciones objetivas de existencia. Se puede ejemplificar la crítica de Bordieu acudiendo a uno de sus textos, donde aborda al campo intelectual y artístico y de paso enuncia su propósito de superar ambas corrientes:

“Así, a condición de tomar por objeto el proyecto creador, como encuentro y ajuste entre determinismo y una determinación, la sociología de la creación intelectual y artística puede rebasar la oposición entre una estética interna, que

¹ Cfr. Bordieu, Pierre, *Sociología y cultura*, CONACULTA/Grijalbo, México 1999, pp. 95 y ss.

se impone tratar la obra como un sistema que lleva en si mismo su razón de ser, que define en si mismo, en su coherencia los principios y las normas de su desciframiento, y una estética externa que, muy a menudo al precio de una alteración reductora, se esfuerza en poner la obra en relación con las condiciones económicas, sociales y culturales de la creación artística.”¹

En otras palabras, Bordieu se opone al marxismo vulgar por ser una filosofía del sujeto, y al conductismo porque concibe la acción como respuesta a estímulos desencadenantes de la acción individual. Según Bordieu, en la modernidad el espacio social se halla fragmentado debido a la liberación de los campos sociales del control religioso, esto por obra del desarrollo productivo del capitalismo a partir de los siglos XVI y XVII. En la modernidad, los progresos de la diferenciación social llegaron al grado de configurar la existencia de campos relativamente autónomos en el funcionamiento de sus sistemas simbólicos, por lo cual es completamente legítimo delimitarlos temporal y especialmente por el tipo de significaciones que contienen.

Mediante la asunción del espacio social diferenciado en campos culturales, se evita analizar la cultura en su versión determinista, como una totalidad que unifica la estructura social según los mismos principios, valores, instituciones, poder, etc., que determinan las acciones individuales y colectivas; también se supera otra de las variantes que considera la cultura como dividida entre dos clases sociales: la cultura dominante y la cultura dominada. Por tanto, hablar de la cultura en general no es sino una abstracción; lo que existe son campos organizados por sistemas simbólicos que funcionan como modelos en una doble acepción del término, como dice Eunice R. Durham: representaciones en sentido propio (modelos de la realidad); y simultáneamente orientaciones para la acción (modelos para el comportamiento social), en continuo proceso de producción, utilización y transformación en la práctica colectiva.² Los sistemas simbólicos son ordenadores de la conducta en la medida en que son recreados por las prácticas sociales.

¹ Bordieu, Pierre. “Campo intelectual y proyecto creador”, en Pouillon, Jean, Marc Barbat y otros. Problemas del estructuralismo, Siglo XXI, México, 1978, p. 182.

² Durham, Eunice R. “Cultura e ideología”, Datos, Revista de Ciencias Sociales, Río de Janeiro, volumen 27, número 1, 1984, pp. 71-89, p. 143.

La cuestión radica, por tanto, en abordar las formas simbólicas en las condiciones objetivas de campos relativamente autónomos, lo que permite la búsqueda de regularidades para explicar e interpretar la acción social sin renunciar a la importancia que tiene el factor subjetivo en los procesos de construcción de la realidad, ni renunciar a la estructura global del espacio social (formada por las relaciones de relativa autonomía y dependencia entre la pluralidad de campos sociales) como condición de posibilidad para la formación de la subjetividad.

Sostener la existencia de campos culturales regulados por su propia racionalidad en la producción y materialización del sentido de sus representaciones, indica que su funcionamiento no está determinado por una exterioridad; al mismo tiempo, las formas simbólicas no se conciben como entidades abstractas, producto del pensamiento, ni de la generación automática de reglas, sino producto de las mediciones sociales de cada campo cultural. Así, el análisis de las condiciones de producción del sentido de las representaciones sociales, se centra no en la acción individual ni en los sistemas simbólicos en sí mismos, como realidades independientes y autónomas, sino como apunta en la misma vertiente J. B. Thompson¹ en particulares contextos sociales estructurados. Para este autor los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y su estudio puede interpretarse como el estudio del mundo sociohistórico en tanto que campo significativo. Los fenómenos culturales² se conciben como formas simbólicas en contextos estructurados en cuyo seno los individuos producen, construyen y reciben expresiones significativas de diversos tipos, al propio tiempo que contribuyen mediante la reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir y transformar las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido. En palabras de Thompson, el análisis cultural puede definirse,

“Como el estudio de las formas simbólicas -es decir, las acciones, los objetivos y las expresiones significativas de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales, y por medio de los cuales, se produce, transmiten y reciben tales formas simbólicas. En esta descripción, los fenómenos culturales se van a considerar como formas simbólicas en contextos estructurados; y el análisis cultural (...) se

¹ Thompson, Jhon B. Ideología y cultura. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas. UAM, México, 1993, pp. 135-136.

² García Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo, Nueva imagen, México, 1982, p. 42.

puede considerar como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas".¹

Es conveniente evitar equívocos sobre el término "estructural", que no debe confundirse con el empleado por la teoría "estructuralista", por ejemplo al estilo de Levi-Strauss. Si se emplea el término de "contextos estructurados", dice Thompson, es para referir el contexto sociohistórico en tanto campo significativo de relaciones estructuradas donde se producen, circulan y reciben las formas simbólicas, y en función de las cuales adquiere sentido la realidad, la acción y la interacción.

Considerando que por formas simbólicas se entiende una amplia gama de fenómenos significativos, desde expresiones lingüísticas, acciones, gestos, rituales, enunciados, textos, objetos, discursos, y en general todo cuanto es capaz de significar, las formas simbólicas poseen, de acuerdo con Thompson² cinco aspectos típicos, a saber: aspecto intencional, convencional, estructural, referencial y contextual, todos ellos descritos a continuación.

Aspecto intencional: las formas simbólicas son expresiones de un sujeto que persigue ciertos fines expresados como mensaje, siempre dirigido a un sujeto-s que lo recibe y comprende (de uno u otro modo). Hay dos observaciones al respecto: se presupone que las formas simbólicas son las expresiones de un sujeto potencialmente capaz de actuar intencionalmente y de este modo son recibidas e interpretadas por otros sujetos; el significado de las formas simbólicas no es necesariamente idéntico a lo que el sujeto quiso decir intencionalmente. Debido a estas dos observaciones es conveniente considerar que el aspecto intencional no es el único elemento ni la piedra angular del significado de las formas simbólicas, más bien es un aspecto que se explica al ubicar la intención no en el agente singular, sino como agente social en un contexto particular. Aspecto convencional: las formas simbólicas son procesos que implican la aplicación de reglas, códigos o convenciones sociales tácitamente conocidas por los agentes del campo. Aspecto estructural: las formas simbólicas se estructuran por la articulación de elementos que guardan relaciones entre sí, pero siempre existentes en campos sociohistóricos a los que hacen referencia. Aspecto referencial: las formas simbólicas siempre dicen algo

¹ Thompson, Jhon B. Op. Cit., p.150.

² Op. Cit., pp. 152 y ss.

acerca de algo, objetos individuos, situaciones, etc., mismas que afirman o expresan, proyectan o simplemente significan. Aspecto contextual: las formas simbólicas se producen, articulan y reciben en contextos sociohistóricos específicos en cuanto a su estructura, intenciones, sujetos que lo componen, procesos de valoración evaluación y conflicto.

Tomando en cuenta los anteriores aspectos típicos de las formas simbólicas, lo que distingue a un campo cultural de otro es el tipo de formaciones simbólicas históricamente acumuladas en cada uno de ellos. Las formas simbólicas específicas son las que confieren particularidad a los campos culturales, lo que los diferencia entre sí en la estructura social, haciéndolos únicos e irrepetibles en cuanto a sus significaciones. Atendiendo a la significación cultural, Bordieu rechaza la idea de que los campos sean un hecho empírico; su delimitación obedece a las relaciones simbólicas que el analista teórico construye de acuerdo a su objeto de estudio y problemática que se propone. Así, en la teoría sociológica el mundo social se presenta en forma de espacios de varias dimensiones, según principios de diferenciación o distribución constituidos por el conjunto de propiedades específicas que actúan en el universo social en cuestión.

Para expresar esta idea, Bordieu prefiere denominar a las formas simbólicas como formas de capital que confieren poder a quien tiene los recursos y medios para apropiárselo. La capacidad de apropiación depende de los recursos y medios materiales y simbólicos -o distintas especies de capital- acumulados por los agentes y clases de agentes del campo; pero no todas las especies del capital tienen igual peso, tomando en cuenta el valor que la sociedad capitalista les atribuye en la configuración de sus relaciones sociales, elabora un esquema clasificatorio en el que las distintas especies de capital son jerarquizadas, proponiendo para ello tres especies básicas de capital: el capital cultural de cada campo, el capital económico y el capital social.

En lo que toca al capital cultural, asumiendo la diversidad de formas que éste puede tener, Bordieu propone tres formas fundamentales como criterio de clasificación para organizar sus relaciones, según se observa en el tratamiento que hace del campo escolar, donde dice:

“El capital cultural puede existir bajo tres formas: estado incorporado, es decir, la forma de disposiciones duraderas del organismo; en el estado objetivado, bajo

la forma de bienes culturales, cuadros, diccionarios, instrumentos, maquinaria, las cuales son la huella o la realización de teorías o de crítica a dicha teorías, y de problemáticas, etc.; y finalmente en el estado institucionalizado, como forma de objetivación muy particular, porque tal como se puede ver en el título escolar, confiere al capital cultural -que supuestamente debe incorporar- propiedades totalmente originales.”¹

Las propiedades específicas que conforman a los campos culturales son las formas de capital cultural históricamente acumuladas en cada uno de ellos; este capital consiste en todo aquello que estructura material y simbólicamente la racionalidad lógica de sus procesos sociales. El capital cultural está integrado por sistemas de significaciones encargados de refractar a las determinaciones de cada campo las otras especies de capital que circulan en el espacio social global, básicamente consistentes en: el capital social o red de relaciones sociales de las que disponen los diferentes agentes y clases sociales del campo; y el capital económico que incluye el dinero, la propiedad y cuanto su posesión procura.

Así, los campos culturales no sólo determinan el sentido de la experiencia y racionalidad que los caracteriza, también traducen a sus propias determinaciones y categorías los fenómenos sociales externos con los que se vinculan. Los campos culturales, sin ser reflejo uno del otro, se articulan entre sí a través de las relaciones de dependencia a que los somete la estructura social. No se hayan, pues, escindidos entre sí, sólo pueden entenderse y comprenderse en relación a la estructura social de la que forman parte, con influencias recíprocas pero siempre manteniendo la relativa autonomía que les permite hacer inteligible la realidad en sus propios términos.

Mediante este enfoque se considera que si bien en la sociedad contemporánea el ritmo de cambio de los diferentes ámbitos de la modernidad, la modernización y el modernismo son desiguales, no los son al extremo de haber escindido los campos en una absoluta autonomía que haya terminado por desintegrar la estructura social, dejando así sin rumbo la acción individual y colectiva. Conservando la cualidad distintiva de la modernidad, lo que se plantea es que no existe un campo determinante sobre los demás, sino como parte de la estructura social se ven

¹ Bordieu, Pierre. (1987) “Los tres estados del capital cultural”, revista sociológica, II, (5), UNAM, México, p. 14.

sometidos a relaciones de dependencia que los afectan de diferentes maneras pero sin llegar a anular su relativa autonomía.

La inclusión del capital económico como uno de los principales componentes en la jerarquía de las variables que influyen en la apropiación de los bienes materiales de cada campo, se debe a que en las relaciones de dependencia que los diferentes campos establecen entre sí no dejan de incluir, de uno u otro modo, al campo de la economía por su eficacia simbólica en el mundo capitalista, como igualmente opina M. Sahlins:

“En la cultura occidental la economía es el principal ámbito de producción simbólica. Para nosotros, la producción de bienes es al mismo tiempo el modo de producción y transmisión simbólica que privilegiamos. La cualidad distintiva de la sociedad burguesa consiste no en que el sistema económico se salve de la determinación simbólica, sino en el hecho de que el simbolismo económico es estructuralmente determinante”.¹

En esta afirmación, contra lo que podría interpretarse no hay economicismo. Al incluir el componente económico no se trata de decir que los campos culturales sean mercados económicos (en el sentido de la escasez o abundancia de bienes materiales y simbólicos), como tampoco hay que decir que donde están en juego más o menos de manera inmediata elementos económicos, no existe mercado cultural. En otras palabras, dada la jerarquía que en la sociedad capitalista tiene el campo económico en la formación de lo social, es improcedente ignorarlo en las relaciones que los diferentes campos culturales establecen entre sí. Más una cosa es contemplarlo como una de las variables ineludibles y otra muy diferente es el lugar que en la cultura se le asigna a sus determinaciones, las cuales no son las únicas ni siempre las principales como muestra Bordieu en un ejemplo referido al campo lingüístico: las ganancias lingüísticas obtenidas en las luchas lingüísticas para nada son ficticias, como podría suponer el economicismo vulgar; ponen en juego intereses que no son menos vitales que los intereses económicos, como las luchas nacionales por la lengua como factor de identidad.

¹ Sahlins, Marshall. *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 208.

Según comenta J. F. Prud'homme, para ubicar a los agentes en su respectiva clase social, Bordieu parte de las percepciones subjetivas a las estructuras objetivas, en el entendido de que el campo es el "sujeto" que estructura dichas percepciones según la desigual distribución del capital cultural entre los agentes y clases sociales.¹ Estas se sitúan en contextos sociohistóricos específicos estando en posesión de diversos recursos que les proporcionan diferentes visiones del mundo en función de un campo de representaciones comúnmente compartidas. En efecto, Bordieu destaca que el capital cultural se objetiva en el espacio social y en la corporeidad de los agentes y clases sociales, unas veces en forma material y otras en forma simbólica. Las propiedades materiales se pueden enumerar, medir y cuantificar como cualquier cosa del mundo físico; en tanto que las propiedades simbólicas no son sino las mismas propiedades materiales cuando se perciben y aprecian en sus relaciones mutuas, esto es, como propiedades distintivas². Esto no indica que lo material sea simple soporte de lo simbólico ni lo simbólico reflejo mecánico de condicionamientos materiales. Lo material y simbólico aún cuando son indisolubles, pueden ser delimitados por la forma y función que cada uno cumple y que les impone una lógica y eficacia propias, lo que les confiere una autonomía relativa en su contribución a la construcción de la realidad.

Estas tres especies de capital se distribuyen de manera desigual en la estructura social, la cual *"se caracteriza por asimetrías y diferencias relativamente estables en términos de la distribución de los recursos de diversos tipos, el poder, las oportunidades y las posibilidades de vida, y el acceso a todo ello"*,³ produciendo distinciones entre los grupos que en cada campo dominan el capital en sus diversas especies y que constituyen la base de la legitimación del poder para ordenar el campo mediante mecanismos de integración y de coacción, de manera que excluye y hasta cierto punto se mantiene inaccesible para otros agentes y grupo; y quienes ocupan las posiciones subordinadas o dominadas. Así, la desigual distribución del capital en sus diferentes especies está en la base del orden establecido para dividir a los agentes y grupos en las clases sociales dominantes y dominadas del campo.

¹ Prud'homme. Jean Francois (1988), "Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bordieu". Revista sociológica, UNAM III (6), México, p. 74.

² Bordieu, Pierre. El sentido práctico, Taurus, Madrid, 1991, p. 227.

³ Thompson, John B. Op. Cit., p. 165.

Según opina Thompson,¹ las relaciones de dominación entre las clases sociales constituye sólo una de las formas de dominación y subordinación; existen otros tipo de dominación, por ejemplo las relaciones estructuradas entre hombres y mujeres, entre grupos étnicos, o entre estados-nación hegemónicos y periféricos. Lo que en este trabajo se enfoca, son básicamente las relaciones de los agentes del campo como clases sociales dominantes y dominadas por la desigual distribución de los recursos simbólicos y materiales en juego.

El problemas que surge cuando no se definen las clases sociales en términos estrictamente económicos -como cuando se considera que detrás de las clases sociales están las categorías “*capital*” y “*Trabajo asalariado*”-² y se proponen criterios diferentes como la ideología, criterios políticos o culturales, es el de resolver³ cómo se relacionan las clases sociales así definidas con la clase económica. Esta cuestión surge si se considera que sólo existen dos clases sociales económicas y eventualmente una tercera -la pequeña burguesía- en toda la sociedad; pero no es pertinente cuando se rompe con este esquematismo y se asume la importancia que tienen los contextos culturales para dividir a sus agentes en clases sociales, sin que esto implique excluir el componente económico. En suma, la clase es tanto una formación “económica”, como también una formación “cultural”, por lo cual es imposible dar prioridad a un aspecto sobre el otro.⁴

Conforme a la teoría de los campos culturales, la pluridimensionalidad de posiciones que ocupan los agentes en los diferentes campos no es impedimento para ubicar la posición dominante o dominada que tienen en el espacio social global. Todo posición actual puede ser definida en función de un sistema de coordenadas sobre el volumen y composición de las diferentes especies de capital acumulado por los agentes y grupos de agentes, que tiende a reproducirse de manera homóloga en la estructura de dominación de los campos culturales. Por ello, dice Bordieu⁵ , es posible construir un modelo simplificado del espacio social global

¹ Ibid., p. 63.

² Korch, Karl. Karl Marx, Ariel, México, 1983, pp. 253 y ss.

³ Therborn, Goran. La ideología del poder y el poder de la ideología , Siglo XXI, México 1995, p.13.

⁴ Thompson, E. P. “Folklore, Antropología e historia social”, en Revista de Historia Social, Instituto de Historia Social, UNED, Valencia, invierno 1989, número 3, pp. 81-102, p. 100.

⁵ Bordieu, Pierre. Sociología y cultura, Op. Cit. , p. 283.

par ubicar la posición de los agentes en todos los espacios culturales, tomando en cuenta que: de un lado, en un campo no se pueden ocupar realmente dos posiciones opuestas (aun cuando mentalmente lo sea); por otro lado, los agentes se distribuyen en las clases sociales del espacio total según el peso relativo de las diferentes especies de capital en el conjunto de sus posesiones:

*“La posición de un agente determinado en el espacio social se define entonces por la posición que ocupa en los diferentes campos, es decir, en la distribución de los poderes que actúan en cada uno de ellos; estos poderes son ante todo el capital económico -en sus diversas especies-, el capital cultural y social así como el capital simbólico comúnmente llamado prestigio, reputación, etcétera, que es la forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital”.*¹

Sobre esta base de homología, en cada campo se pueden recortar clases sociales, *“es decir, conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condiciones semejante y sometidos a condiciones semejantes, tienen todas las posibilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posición semejantes”.*²

En suma, los factores que influyen en la formación de las clases sociales de cada campo son, pues, culturales, sociales y económicos, pero cada una de estas clases se forman y forman a sus agentes de acuerdo a la desigual distribución de las diferentes especies de capital que los divide en general en clases dominantes y dominadas. De este modo, cada campo es el “sujeto” que constituye a sus clases sociales de acuerdo a la racionalidad de su lógica interna no existiendo, por tanto, individuos ni colectividades en sí mismas, según algún principio o esencia de un sujeto universal; existe una pluralidad de campos divididos en clases sociales dominantes y dominadas.

Para entender las relaciones entre las clases sociales en los procesos de reproducción y transformación de las estructuras sociales, Bordieu enfoca su análisis sobre la dinámica de los campos relativamente autónomos. Para ello toma en cuenta que la existencia objetiva de la

¹ Ibid., p. 283.

² Ibid., p. 283.

división de clases entre dominantes y dominados es un hecho históricamente instituido en el campo de referencia. La legitimidad de las instituciones es el producto de las luchas acumuladas por la imposición de la visión del mundo legítima sobre las clasificaciones y divisiones sociales, instituciones que determinan la distribución de los recursos culturales del campo para formar a una u otra clase social.

Las relaciones sociales que establecen los diferentes grupos y clases sociales son de distintos géneros, como apunta Alain Touraine¹ : en el nivel de la organización social donde existe la gestión de una autoridad central, los agentes del campo ocupan una posición reconocida como legítima bajo las normas y el orden institucionalmente establecido para regular las relaciones en que dichos agentes interactúan, por lo tanto las relaciones son de reciprocidad y de diferencia con quienes ocupan posiciones complementarias. En el nivel de la formación de las decisiones, las relaciones ya no funcionan dentro de un conjunto de normas, sino en relaciones de concurrencia y no de reciprocidad, de influencia y no de diferencia, pues su objetivo es la toma de decisiones que fijan las normas y las expectativas legítimas. En el nivel del campo de la historicidad, esto es, de la lucha entre las clases por la dirección en las orientaciones sociales y culturales del campo, las relaciones son de conflicto y de dominación.

En cuanto al primero y segundo género de relaciones sociales, la estabilidad de las estructuras de diferenciación y de integración se hallan vinculadas con la institucionalización de la autoridad. La autoridad ejerce el monopolio sobre los órganos centrales que administran la violencia legítima mediante sanciones y coacciones prácticas y simbólicas. Los órganos de la administración social son entendidos de la manera siguiente:

*“Se trata de conjuntos en los que, por una parte, se ejerce una autoridad que define las reglas de conducta y dispone los medios de integración social y de sanción de las disidencias; y en el que, por otra parte, se aplican las orientaciones de la acción histórica y las relaciones de clase que caracterizan el tipo de sociedad en la que se sitúan esas organizaciones”.*²

¹ Touraine, Alain. Op. Cit., pp. 20-30.

² Ibid., p. 48.

Los ámbitos pacificados de la vida cotidiana normalmente están libres de la violencia física y de la cual se separa la violencia simbólica, ésta sólo funciona en forma mediatizada en la creación de costumbres y coacciones que modelan el comportamiento de los agentes del campo. Así, gracias a la constitución de tales instituciones de autoridad -monopólicas y estables-, se crean aparatos formativos que funcionan para inculcar a los individuos desde la más temprana etapa las costumbres y hábitos permanentes de conducta, según sea su clase social. La cuestión siguiente se enfoca, por tanto hacia el problema de la constitución de las clases sociales en los campos culturales y en la estructura de la sociedad global.

La institucionalización de las estructuras de dominación, producto de las luchas sociales históricamente acumuladas en el campo, las hace legítimas y en cuanto tales, reconocidas y sostenidas por la creencia colectiva de los agentes y clases sociales. Es en las instituciones en las que descansa la legitimidad de los procesos de reproducción de los campos culturales, así como de los principios de diferenciación e integración que mantienen cierta dirección por varias generaciones.

En cuanto a la forma del capital cultural en estado institucionalizado, los valores culturales que median las relaciones entre los agentes obtienen su reconocimiento social por un acto de institucionalización dependiente de un proyecto cultural dominante en el propio campo y cristalizado en los sistemas políticos y jurídicos del Estado. Al respecto, Berger y Luckman observan que la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización legítima, de ahí que la primera implique historicidad y control.¹

Las instituciones constituyen un modo de objetivación de la cultura que obtiene una autonomía respecto de los agentes que lo portan y del capital cultural que en sus diferentes formas éstos poseen, pues son facticidades históricas y objetivas. Su existencia es instituida por la creencia colectiva que neutraliza a su contenedor, como lo es el caso de cualquier habilitación -como el título escolar- que hace la institución. Es en el poder de la institución donde radica el poder de hacer ver y de hacer creer, o sea, el hacer reconocer legítimamente.

¹ Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, p. 76.

Frente a la diferenciación de los campos culturales, los principios de legitimidad no hay que buscarlos en las condiciones o limitaciones externas, ni en la subjetividad individual de los agentes del campo, sino en la totalidad de la estructura objetivada institucionalmente, como apunta Bordieu, la legitimidad es “*algo en lo cual intervienen a la vez la estructura del grupo y el espacio institucional dentro del que funciona este grupo*”.¹ Los elementos institucionales que estructuran el campo se componen de reglas y procedimientos, normas, valores, principios, hábitos, problemáticas, relaciones jerárquicas, clases sociales, relaciones de poder, y en fin lo que configura los campos como campos de juego; intereses en juego, las reglas o leyes immanentes al juego, la disposición de los agentes y clases sociales para jugar, el conocimiento y reconocimiento que estos hacen del juego. Un buen ejemplo del funcionamiento institucional de los campos culturales, se encuentra en el tratamiento que hace Bordieu del campo artístico:

“Así, el sujeto de la obra de arte no es ni un artista singular, causa aparente, ni un grupo social (...), sino todo el conjunto del campo de producción artística (que mantiene una relación de relativa autonomía, más o menos grande según las épocas y las sociedades, con los grupos donde se reclutan los consumidores de sus productos, es decir, con las diferentes fracciones de las clases dirigentes)”.²

Así, el campo cultural es un campo de estructuras objetivas que se imponen a quienes ingresan a él, siendo irreductibles a las intenciones de los agentes individuales.

La reproducción de la estructura del campo sigue los mecanismos instituidos, de tal manera que en la vida cotidiana los agentes siguen los dictados de la institución como si de algo natural se tratara, reconocida como algo de sentido común, permanente. Al decir de Peter Berger, “*los programas institucionales están dotados de un status ontológico, hasta el punto de que negarlos es negar el orden universal de las cosas, y por consiguiente, el propio ser en este orden*”.³ Este proceso de formación de los agentes a través de la incorporación institucional de las estructuras objetivas en estructuras subjetivas, es lo que Bordieu denomina como capital simbólico.

¹ Bordieu, Pierre. sociología y cultura Op. Cit., p. 127.

² Ibid., p. 229.

³ Berger, Peter. El docel sagrado. Elementos para una sociología de la religión, Amorrortu, Buenos Aires, 1969, p. 35.

En los procesos de socialización, de inculcación y de asimilación, la cultura en estado institucional se incorpora como disposición duradera del organismo, una propiedad hecha cuerpo que se integra a la persona en forma de saberes, prácticas, normas, valores, principios, disposiciones, representaciones, percepciones, etc. Esta incorporación se realiza a través del tiempo de trabajo personal invertido sobre si mismo, realizado de manera encubierta e inconsciente hasta donde lo permiten las capacidades de apropiación de un agente en particular -según la acumulación de capital cultural, social y económico que lo ubica en una u otra clase social-, y que por ser intransferible se extingue con su portador.

Bourdieu enfatiza que el capital en estado incorporado más que todo funciona como capital simbólico que atribuye a sus portadores autoridad, prestigio, reputación, fama, notoriedad, honor, talento, gusto, inteligencia, etc., y desde luego su carencia provoca efectos contrarios. Dichos atributos constituyen la base de la legitimación del poder de los que ocupan las posiciones dominantes en los campos culturales. Por ello, encubre con una apariencia de naturalidad como -reconocimiento/desconocimiento- la arbitrariedad institucional de la legitimidad del poder que impone el reconocimiento y la distinción social. Esta relación de desplazamiento del capital incorporado hacia el capital simbólico encubre el hecho de que la capacidad de apropiación de los bienes del campo (efectuado por los agentes situados en diferentes clases sociales) depende de lo que se tiene ante la desigual distribución de las especies de capital cultural, social y económico. El encubrimiento simbólico produce la apariencia objetiva de que las diferencias sociales -la distinción-, no se debe a lo que se tiene sino a lo que naturalmente se es, a la capacidad natural para apropiarse e incorporar los bienes culturales.

El reconocimiento institucional del capital cultural es lo que permite establecer las tasas de convertibilidad legítima entre el capital económico y el capital social en capital simbólico. La conversión de sentido del capital económico en capital simbólico se desplaza de la producción al consumo: cuando el capital económico como dinero o propiedades que no ocultan su carácter rentable en el campo económico, se transmuta en capital simbólico, se disimula su carácter rentable presentándolo como algo desconocido en cuanto tal, y simbólicamente

reconocido como prestigio, autoridad, honor, poder, etc., que es lo que hace a las distinciones sociales. De ahí que Bordieu afirme que *“al economista se le escapa la alquimia propiamente social por la que el capital económico se transforma en capital simbólico, capital denegado o mas bien desconocido”*.¹ De igual manera el capital social -la red de relaciones sociales que posee un agente en particular- al ser convertido en capital simbólico, puede ser movilizado para obtener beneficios, por ejemplo el trafico de influencias. Ahora bien, la convertibilidad cultural de las especies de capital económico y capital social en forma de capital simbólico, añade a los poderes antes mencionados beneficios económicamente hablando. Por consiguiente, la reputación, el prestigio, la autoridad, el poder, en suma, la distinción social está asociada a las relaciones sociales económicas.

Pero si bien es la esfera del consumo los bienes culturales pueden ser apropiados materialmente a condición de poseer el capital económico, éste es necesario pero no suficiente ni prioritario, pues en los campos culturales el consumo presupone la existencia del capital simbólico incorporado a la subjetividad de los agentes bajo saberes, normas, habilidades, principios, etc., que permiten su reconocimiento y disposición para ser usados, de tal modo que esto es lo que determina el sentido del valor de uso de las mercancías. En consecuencia, el capital cultural objetivado en bienes es transferible en su materialidad como propiedad jurídica, pero no necesariamente se transfiere con él el capital simbólico incorporado en los agentes para ser posible su uso y su consumo, por ejemplo económicamente se puede adquirir un bien cultural como una máquina, pero no se transfiere con ella el capital simbólico de saber para usarla.

En síntesis, en cada campo cultural las condiciones de posibilidad para la incorporación de los recursos del campo, está en relación directa con el volumen y composición del capital cultural, simbólico, social y económico accesible a los agentes según su posición en la estructura social, y de los cuales depende la formación de subjetividad. Según el acceso que se tenga el capital cultural históricamente institucionalizado en el campo, en su proceso de formación los agentes incorporan la cultura como categorías de percepción que contienen en estado práctico las reglas y principios de carácter lógico, axiológico y teórico, cuyo conjunto configura la visión

¹ Bordieu, Pierre. “Los tres estados del capital cultural”, Op. Cit., p. 14.

del mundo legítima en forma de “habitus”, definido por Bordieu como una disposición práctica que no requiere de una elaboración consciente,

*“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones para alcanzarlos, objetivamente “regulados” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”.*¹

El habitus queda registrado en el cuerpo socializado como un sistema de disposiciones permanentes configuradas por toda la experiencia biográfica del individuo, lo que hace que no haya dos habitus idénticos, pero sí habitus de clase según la pertenencia a los grupos dominantes o dominados. En lo que hace al habitus de clase, el capital cultural se objetiva en la estructuras cognitivas y motivacionales de los agentes para formar su subjetividad, reproduciendo así de manera inconsciente y práctica las regularidades de las leyes de juego del campo que, producto de una institucionalización arbitraria, aparecen como necesarias, naturales e implícitas debido, sobre todo, a que están en el origen de los principios de percepción. El habitus al ser el que sistematiza el conjunto de prácticas de clase, es lo que da coherencia y homogeneidad al campo cultural.

El habitus de clase es lo que se constituye en matriz de percepciones de los límites y posibilidades prácticas de lo que está al alcance de los agentes del campo y de aquellas otras simplemente inconcebibles; es lo que garantiza el reconocimiento del orden establecido en todo lo que se refiere a las diferencias, normas, estilos de vida, grupos sociales, reglas, etc., como una clase determinada de regularidades objetivas, razonables y de sentido común, y que tienen todas las posibilidades de ser sancionadas positivamente o de excluir sin violencia las conductas destinadas a ser negativamente sancionadas por ser incompatibles con las

¹ Bordieu, Pierre. El sentido práctico. Op. Cit., p.92.

regularidades objetivas. En consecuencia, el habitus de clase es más efectivo en la conducción de los sujetos que todas las reglas formales y normas explícitas del campo cultural.

De manera semejante Norberto Elias, el cual apunta que quien cede a sus emociones y pasiones espontáneas esta más amenazado socialmente que aquel que logra dominar o moderar sus afectos, con lo cual éste consigue reflexionar sobre el resultado de las acciones propias y ajenas al final de una serie sucesiva de pasos que van más allá del estricto presente para alcanzar consecuencias futuras.¹ De las instituciones formativas emana una opresión continua, homogénea, sobre la vida del individuo y que éste apenas percibe porque se ha habituado a ella. La coacción real para ajustarse a los modelos de comportamiento socialmente aceptados, proviene del individuo una vez que ha sido moldeada su representación del mundo y que se le ha enseñado a aceptar formas más o menos intensas de autodomínio.

Al ser el habitus la incorporación de la historia del campo, sus prácticas son objetivas, unitarias y sistemáticas, trascendentes a las intenciones individuales y colectivas, y cuyo efecto es la producción de un mundo de sentido común constantemente reforzado por el consenso social. La objetividad del habitus hace que las prácticas sean inteligibles y previsibles dentro de las posibilidades que el campo les confiere, lo que hace inútil preguntar por la "intención" subjetiva de las experiencia vividas o la transferencia intencional con el "otro". La homogeneización objetiva de los habitus de clase es lo que hace que las prácticas de los agentes estén concertadas tendencialmente de la misma manera sin cálculo estratégico ni referencia consciente a una norma, obedeciendo la forma de la interacción misma de las estructuras objetivas que les asignan sus posiciones relativa. La relación entre el habitus individual y el habitus de clase es una relación de homología, esto es, de diversidad en la homogeneidad pues cada sistema de disposiciones individuales es una variante estructural de una clase, por lo que Bordieu define el habitus individual "*como un sistema subjetivo pero no*

¹ Elias, Norberto. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 455 y ss.

individual de estructuras interiorizadas, principios comunes de percepción, concepción y acción (...).¹

Por oposición a los modos de pensamiento esencialistas, el habitus es un capital incorporado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes; se refiere a algo ligado a la historia individual como poder de lo posible o imposible tanto para sí como para los otros, por lo que tiende a ajustarse a las oportunidades objetivas según el habitus de clase y en contraposición a las demandas sin efecto fundadas en la necesidad y el deseo. Así, el éxito de la acción no depende un cálculo de beneficios, sino de las posibilidades que su capital cultural les ofrece y de la situación legítima en que se encuentren, lo que da la impresión de que el funcionamiento de la sociedad está concertada sin la dirección consciente de un plan preestablecido.

El capital cultural en estado incorporado o habitus distribuye las diferencias de clase en diferencias simbólicas, en marcas de respeto objetivadas en propiedades materiales y simbólicas que no sólo manifiestan la posición de clase sino además el reconocimiento colectivo de la distinción oficialmente codificada y garantizada para mantener los rangos, órdenes, grados en todas las jerarquías simbólicas. La distinción es la diferencia inscrita en la propia estructura del espacio social, percibida según categorías derivadas de la estructura de ese espacio que hace que sea conocida y reconocida como natural: *“las valoraciones sociales, son el producto de la incorporación de las estructuras a las que se aplican, y el reconocimiento de la legitimidad más absoluta no es sino la aprehensión como natural del mundo ordinario que resulta de la coincidencia casi perfecta de las estructuras objetivas con las estructuras incorporadas”*.² Así, la estructura de clases confiere a las estrategias de distinción una forma institucional, codificada por las dos operaciones fundamentales de la lógica social: La unión y la separación. Mediante estas operaciones el mundo social accede al estatuto de sistema simbólico organizado según la lógica de la separación diferencial constituida como distinción significativa.

¹ Ibid., p. 104.

² Bordieu, Pierre. Sociología y cultura. Op. Cit., p. 293.

El valor simbólico de las clases sociales se conserva regulando el uso de los atributos simbólicos capaces de hacer visibles las diferencias, es decir, los signos distintivos de la riqueza simbólica como la vestimenta o la vivienda. Estos signos distintivos implican una forma de identificación o de reconocimiento social de las diferencias entre las clases dominantes y dominadas.

Las valoraciones sociales del habitus fundan su legitimidad en el hecho de haber sido producidas por la incorporación de las estructuras objetivas en las estructuras subjetivas. Esta coincidencia entre estructuras objetivas y estructuras subjetivas en sujetos situados en las mismas clases sociales del campo, es lo que da forma a su identidad social, esto es, el reconocimiento de los valores como elementos de cohesión a través de los cuales se perciben a sí mismas y a los otros. El habitus como esquema de percepción es al propio tiempo un esquema de autopercepción, y siendo la identidad una autoimagen, es la autopercepción de los individuos y clases en relación con otros. De ahí que la identidad y individual y colectiva se viva en forma inconsciente bajo la modalidad del habitus de clase.

En este sentido, la teoría de la identidad ofrece un modelo explicativo adecuado para situar a la acción individual en campos culturales relativamente autónomos; al mismo tiempo la teoría indica que la subjetividad no es absoluta ni homogénea, sino precisamente porque la acción se despliega en múltiples campos culturales la identidad es multidimensional y con la posibilidad de resignificarse por las relaciones de dependencia que guardan los campos entre sí. De este modo, la teoría de la identidad confiere un peso específico tanto a la estructura social integrada por campos relativamente autónomos, como a la acción individual en la producción y transformación de los campos sociales, pero no de manera aislada sino siendo solidaria de contextos sociales específicos. Al propio tiempo, se evita cualquier tipo de determinismo, incluido el económico, sobre la acción al situar las condiciones de su formación en la multiplicidad de lugares que conforman la estructura social.

La pregunta fundamental de la identidad, es la pregunta sobre quién se es individual y colectivamente frente a "otros" con los que significativamente se guardan diferencias. Debido a esta pregunta, se puede decir que en general la identidad es la representación que tienen los

sujetos de sí mismo, de los grupos y clases sociales de pertenencia, de los “ otros” y de la realidad social. Estas representaciones son el habitus en forma de normas, valores, lenguajes, y todo sistema de significaciones capaz de dotar de sentido a la acción en el mundo, como apunta G. Gimenez,

“las representaciones son campos conceptuales o sistemas de nociones y de imágenes que sirven para construir la realidad a la vez que determinan el comportamiento de los sujetos. Se trata, por tanto, de representaciones operativas, ya que operan en la vida social -en el plano intelectual o práctico- como realidades preformadas, como marcos de interpretación de lo real y de orientación para ala acción (...)”.¹

Las representaciones simbólicas no son intrínsecas a los sujetos, son producto de los procesos sociales desarrollados en el marco de campos relativamente autónomos.

Desde el punto de vista sociológico, el problema de la identidad es el problema de definir el ámbito cultural de reconocimiento y de diferenciación mediante el cual los sujetos entienden y orientan su acción, ya sea con respecto a si mismos, hacia sus clases sociales o hacia los “otros” con los que se diferencian. Reconocimiento y diferencia son procesos complementarios de la identidad y que identifican la coexistencia de dos universos que se definen uno en relación a otro: el universo de reconocimiento en el cual los sujetos se identifican, particularizan, unen, solidarizan, y todo cuanto indica pertenencia; el universo de diferenciación entre los sujetos, que diversifica, separa, distancia, y todo cuanto es digno de distinción. Así, se habla de grupos y clases sociales con identidad religiosa, ética, cultural, política, regional, ideológica, etc., de acuerdo al campo cultural que sirve como criterio para localizar las prácticas y representaciones que actúan en el reconocimiento y la diferenciación, posibles porque las representaciones simbólicas poseen un contenido cognoscitivo.

Como los sujetos no sólo pertenecen a un campo cultural, sino a diferentes y múltiples campos, su identidad es pluridimensional, está atravesada por tensiones que afectan a sus acciones, pero cada dimensión se actualiza y es dominante según el contexto social donde se inserta temporal y especialmente, lo que garantiza bajo condiciones normales un alto grado de

¹ Gimenez, Gilberto. Op. Cit., p. 188.

coherencia en su comportamiento. Ahora bien, se puede precisar la definición de identidad de acuerdo a lo dicho por J. Carlos Aguado y M. Ana Portal:

“En este contexto, podemos plantear que la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad (...). Se entiende por identificación la acción de dos procesos inseparables: por un lado, el proceso por el cual un grupo o una persona se reconocen como idéntico (similar, semejante) a otro. Este movimiento de significación va de “adentro” hacia “afuera”. Por otro lado, se da un proceso por el cual otro u otros identifican un grupo o sujeto, confiriéndole determinada calidad. Este movimiento de significados va de “dentro” hacia “afuera” y se constituye como parte de la propia identificación del grupo en razón de la capacidad de interpretación que tengan “adentro” los significados gestados “afuera”.”¹

De acuerdo a la variedad de campos culturales de pertenencia, las múltiples dimensiones de la identidad individual y colectiva confieren a los sujetos un número considerable de directrices sociales a partir de las cuales pueden apropiarse del mundo, sea actuando para ordenarlo, reproducirlo o transformarlo. En función de este potencial, surgen problemáticas sociales derivadas del contraste entre los diferentes modos de actuar y representarse el mundo, como la discriminación, el racismo, marginación, intolerancia, exclusión, dominación etc., sin embargo, al interior de los campos culturales se cuenta con mecanismos eficaces para mantener unidas y cohesionadas relativamente a las clases sociales, pues a la vez que se conservan las inevitables diferenciaciones, se les organiza mediante la institucionalización de las prácticas y representaciones que dirigen la formación de los sujetos,

“¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? -se pregunta C. Castoriadis-. Superficialmente y sólo en algunos casos, mediante la coerción y las sanciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorpora tanto a las instituciones mismas como a los “mecanismos” de la perpetuación de tales instituciones”.”²

¹ Aguado, José Carlos y Mariana Portal. “Tiempo, espacio e identidad social”, Alteridades, UAM, México 1991, p. 33.

² Castoriadis, Cornelius. Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 67.

El proceso de socialización a través del capital cultural objetivado en las instituciones, instituyen a los individuos como sujetos desde el momento en que les asignan una identidad, ya sea como estudiantes, cristianos, hijos de familia, profesionistas, ciudadano, etc., con todos los derechos y obligaciones correlativas confirmadas por el trato social adecuado, lo cual transforma la diferencia institucional en distinción natural inscrita duraderamente en el cuerpo y las creencias para efectuar las exigencias inmanentes al campo de que se trate. La institución de la identidad, dice Bordieu, *“es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser). Es significar a alguien lo que es y significarle que tiene que conducirse consecuentemente a como se le ha significado. Instituir, dar una definición social, una identidad, es también imponer límites”*.¹

La institución legitima la identidad produciendo la existencia de aquello que enuncia, haciéndola pública, notificando con autoridad al ser y el deber ser del sujeto para que así sea conocido y reconocido tanto por sí mismo como por los demás. La identidad, como objetivación de una clase particular de capital cultural, marca las aspiraciones, las expectativas y todo aquello que significa conducirse de acuerdo con el orden instituido; mantenerse en los límites de lo prohibido y lo permitido, estar “sujeto” a una línea de demarcación que no se puede transgredir bajo la pena de ser sancionado con la exclusión. Por tanto, la institución de la identidad desemboca en forma de habitus, lo que transmuta los límites arbitrarios de la institución en límites naturales.

La identidad social es la visión de la propia posición y la de los otros en el campo a través de las categorías de percepción incorporadas, lo cual no implica aceptar una teoría intelectualista del conocimiento, pues la percepción opera en la práctica sin necesidad de alcanzar el nivel de la representación explícita o expresión verbal. El sentido práctico de la posición ocupada en el mundo social es el dominio práctico de la estructura social, reproduciéndola tal cual es, como algo natural, aceptándola tácticamente como principio de realidad. Al mismo tiempo, la aceptación de la visión del mundo es el reconocimiento de las diferencias como

¹ Bordieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, s/f p.81.

significativamente legítimas y la aceptación de la posición que se ocupa en el espacio social. Las categorías de percepción provienen de la incorporación de las estructuras del capital simbólico que hace las diferencias como significativas en tanto marcas de distinción conocidas u reconocidas por un sujeto provisto de la aptitud y la inclinación hacia ello.

Es por ese motivo que en su identidad individual y de clase, los agentes del campo normalmente ajustan su acción a las situaciones en forma inconsciente, bajo las modalidades del habitus. A diferencia del hábito que se considera como algo mecánico y repetitivo, el habitus es un principio de invención que da respuesta a situaciones imprevistas y que, por lo mismo, admite ajustes que lo transforman dentro de los límites que marca la racionalidad lógica del campo cultural. El habitus es algo poderosamente generador, constituido por principios simples y parcialmente sustituibles que permiten inventar una variedad de soluciones a las situaciones que se presentan en la vida cotidiana. El habitus como señala Bordieu¹ es un principio de producción libre de pensamientos, percepciones y acciones, mediante el cual la estructura que lo produce gobierna la práctica. La libertad de producción esta alejada de una creación de imprevisible novedad como de una reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.

De este modo, el habitus no hace sino reproducir la vigencia de las estructuras objetivas del campo, por lo que la “creación” o producción de sentido no es propiedad de un individuo o grupo singular, ni de la situación en si misma, sino de toda la estructura del campo cultural que hace que las condiciones de producción de sentido sólo puedan ser percibidas por sujetos formados para percibirlas. Así, la autonomía del sujeto creador encuentra las condiciones de su invención en la historia social de un campo relativamente autónomo de métodos, técnicas, lenguaje, discursos, saberes, etc., en los que se forma su identidad.

El campo cultural es un espacio simbólico compartido por los agentes que participan en él y que en él reconocen una dimensión de su identidad. La identidad no es, por tanto, producto de una fuerza o un poder que determine el surgimiento de la cultura y que someta y domine a los individuos para que se reconozcan en una identidad impuesta fuera de condiciones histórico

¹ Bordieu, Pierre el sentido práctico. Op Cit., p. 96.

sociales. Más el reconocimiento cultural no implica que haya un consenso absoluto entre los agentes y clases sociales sobre la dirección que le imprime la institución legítima, y por ello mismo no esté excluida la lucha por transformarla, como dice Alain Touraine *“en cada sociedad existen apuestas culturales comunes las cuales forman un sistema de acción histórica, cuyo control social se disputan clases definidas por su papel de dominación o de subordinación”*.¹

En suma el sujeto no está formado naturalmente por alguna esencia fija que determine sus acciones; lo mismo, tampoco está determinado por algún tipo de mediación socialmente privilegiada, de modo que los factores que intervienen como condiciones determinantes en su formación no son única ni fundamentalmente económicos. De ser esos los factores que dominan la vida social, tal parece que para la formación de los sujetos carecería de importancia la multiplicidad de relaciones sociales y culturales que establecen en su vida cotidiana. De suceder esto último, la identidad del sujeto sería muy pobre en determinaciones, su identidad sería única y sólo producto de las relaciones sociales económicas.

Por el contrario, el sujeto posee una pluridimensionalidad en su identidad individual y colectiva que puede ser religiosa, ética, familiar, nacional, étnica, y dentro de muchas otras igual de relevantes, se encuentra aquella que Marx nombra como la persona propietaria de mercancías, lo cual quiere decir que en la cultura esta no es la única ni siempre la más significativa. Por tanto, el problema es precisar cómo se articulan los campos culturales con el campo económico para formar, sin anular la pluridimensionalidad de la identidad, la particular identidad de la personas propietarias, esto es, la dimensión de la identidad formada para objetivar a los individuos como sujetos identificados con las significaciones inherentes al ámbito simbólico de la economía, al conjunto de prácticas y representaciones que otorgan sentido y dirigen su acción en el ámbito económico de la estructura social. Asimismo, existe el problema de no reducir el funcionamiento de los campos culturales a esa tarea, sino conservar su singularidad. También existe la cuestión de localizar en los campos culturales los particulares sistemas simbólicos -formaciones ideológicas de tipo económico- en los que se juegan las relaciones de

¹ Touraine. Alain. Op. Cit., p. 14.

fuerza, poder y dominación, en las que los individuos del campo como personas propietarias cobran conciencia del conflicto por la reproducción o transformación de los proyectos que orientan las relaciones sociales económicas y se organizan en clases sociales en lucha para dirimir el conflicto.

3.3 REPRODUCCION CULTURAL DE LA IDENTIDAD DE LOS AGENTES DEL CAMPO ECONOMICO.

Por las relaciones de dependencia que mantienen entre si cada campo cultural, posee una representación objetiva sobre la realidad existente en el conjunto de campos culturales que forman la estructura social. Los campos culturales hacen inteligible la realidad en sus propio términos; ellos mismos definen los medios y límites de lo pensable de acuerdo a la racionalidad de su lógica interna. En particular, cada campo se representa la realidad económica en función de su propia especificidad, provocando en las modalidades de los acontecimientos económicos una verdadera refracción,¹ o siguiendo a Marx, es la forma que en las superestructuras jurídicas, políticas, religiosas, étnicas, científicas, filosóficas, éticas, etc., adquieren las relaciones sociales económicas. Por ejemplo, la ética reviste a la economía de un sentido axiológico; en la religión la economía se traduce en un discurso de aceptación de la pobreza resignación, obediencia, mesura, pecado; en la ciencia la economía se objetiva como conocimiento científico; en los grupos étnicos la economía se traduce como discriminación, explotación, marginación de una raza sobre otra; en la educación la economía adquiere la forma de habilidades, capacidades y aptitudes; el campo del Derecho y del Estado institucionalizan la obligatoriedad normativa de las relaciones sociales económicas; etc.

¹ Un ejemplo lo da Bordieu en el caso del campo intelectual, donde anota: "*Así, las determinaciones sólo se vuelven determinación específicamente intelectual al reinterpretarse según la lógica específica del campo intelectual, en un proyecto creador. Los acontecimientos económico y sociales sólo pueden afectar una parte cualquiera de este campo, individuo o institución según una lógica específica, porque al tiempo que se reconstituye bajo su influencia, el campo intelectual les hace sufrir una conversión de sentido y de valor al trnsmutarlos en objetos de reflexión y de imaginación.*" Bordieu, Pierre. "Campo intelectual y proyecto creador", en Pouillon, Jean, Marc Barbat y otros. Problemas del estructuralismo, Siglo XXI, México, 1978, p.182.

La forma simbólica que adquieren las relaciones sociales económicas en los campos culturales constituye el particular significado que se objetiva en las representaciones que incorporan los agentes y clases sociales en la dimensión de su identidad como personas propietarias, y en la formación de su capacidad de trabajo. Sobre el modo en que se actualiza la dimensión de la identidad de los agentes del campo como personas propietarias, Althusser utiliza la categoría de interpelación para explicar cómo es que los individuos al reconocerse en un Sujeto responden a su llamado. Aún cuando Althusser aplica esta categoría para el caso de las ideologías, bien puede ser útil para ser aplicado a las formas simbólicas en general, tal como hasta aquí se les ha definido. Así, se puede decir que en este proceso de refracción cultural de las formas económicas en formas simbólicas (la representación que adquieren las relaciones económicas en la superestructura), los agentes de los campos culturales al sentirse interpelados y responder al llamado, pero libres de obedecer o desobedecer, por ese sólo hecho se reconocen en la dimensión de su identidad como personas propietarias.

El reconocimiento hace que los agentes y clases sociales se conduzcan en su acción económica de acuerdo a las estructuras institucionalizadas del campo, lo cual añade que reconozcan como legítimas y naturales las representaciones sociales que elabora este sujeto sobre las relaciones sociales económicas, como afirma Althusser: *“El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto, para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” ”*¹

Según Althusser el proceso de reconocimiento incluye el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto que interpela, entre los sujetos mismos, y el reconocimiento del sujeto sobre sí mismo, a lo cual es preciso añadir -conforme a la teoría de la identidad- que también se incluye el proceso de diferenciación. De este modo se dan las relaciones de homología entre las representaciones de las clases sociales dominantes y dominadas de los campos culturales con las clases respectivas del campo económico, entendiendo el reconocimiento y la diferencia de la manera siguiente: reconocimiento que los identifica como personas propietarias; diferenciación como propietarias de distintas clases de mercancías.

El proceso de reconocimiento y diferenciación de los agentes de los campos culturales como personas propietarias no proviene por compartir las mismas condiciones y cualidades existentes en el campo económico (propietarios de capital y fuerza de trabajo, intereses económicos, obtención de plusvalía, división social de trabajo, etc.), sino por las condiciones y cualidades (clases sociales del campo, valores, principios, normas, reglas, prácticas, saberes, etc.) de los campos bajo los cuales se representan las relaciones sociales económicas que interpelan a sus agentes y clases sociales en cuanto personas propietarias.

De este modo, la reproducción de las relaciones sociales económicas es asegurada mediante la multiplicidad de los campos culturales articulados al campo económico. Para que las personas propietarias de mercancías queden “sujetas” a las relaciones sociales económicas, es preciso no solo un campo -el económico- que apunte en esa dirección, sino múltiples campos culturales que formen, de acuerdo a su especificidad, dicha identidad. En la dimensión de su identidad como personas propietarias los individuos no permanecen anclados a un sólo campo, se forman en el entramado de relaciones que los hacen transitar de uno a otro campo, y en ese movimiento ingresan de continuo al campo económico donde se valida su disposición cultural y subjetiva para participar en los procesos de circulación, producción y consumo de mercancías.

La identidad de las personas propietarias no es una identidad absoluta, homogénea y permanente; de continuo se esta reforzando o resignificando en la multiplicidad de campos culturales. Aún cuando Bordieu le concede a la socialización inicial o primaria un carácter casi permanente, es conveniente matizar esta afirmación. Precisamente, el hecho de que dichas personas en el transcurso de su vida cotidiana y a lo largo de su existencia circulen en una diversidad de campos culturales, les concede la posibilidad de obtener una socialización secundaria¹ bajo la cual resignifican sus representaciones sobre el ámbito económico y con ello, resignifican parcial o totalmente su identidad. Al ser pluridimensional la identidad de los sujetos, esto les permite representarse y percibir las relaciones económicas desde diferentes campos culturales, todo depende de la posición que ocupen en el espacio social global.

¹ Cfr. Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp. 175 y ss.

En la refracción que ejercen los campos culturales sobre el campo económico, ocurren dos procesos que es primordial distinguir: primero una es la refracción cultural que los diferentes campos culturales realizan sobre las prácticas y representaciones del campo económico, para formar en sus agentes la dimensión de la identidad como personas propietarias y su capacidad de trabajo; segundo, otra es la refracción que las formaciones ideológicas de los campos culturales efectúan sobre las formaciones ideológicas del campo económico, para formar la conciencia de la mencionada identidad sobre las relaciones de poder, dominación y conflicto por la reproducción o transformación de las relaciones sociales económicas.

En cuanto a la refracción del primer tipo de procesos económicos, en los apartados anteriores donde se abordó el tema del proceso de consumo, se describió de qué modo interviene el capital económico en la apropiación de los bienes materiales del campo, indicando que a través de la mediación cultural lo económico se incorpora en los agentes y clases sociales como capital simbólico, expresado en marcas de reconocimiento como prestigio, autoridad, poder, inteligencia, conocimientos, habilidades, etc. Es en este proceso de consumo de bienes materiales y simbólicas diversificado en los campos culturales, donde los agentes y clases sociales del campo son interpelados como personas propietarias para reproducir la capacidad de trabajo que habrá de ingresar como el factor subjetivo en los procesos de circulación y producción de mercancías.

La dimensión de la identidad propia del campo al interferirse y cruzarse con la dimensión de su identidad como persona propietaria, determina las condiciones en que se habrá de formar la capacidad de trabajo, pues como ya se explicó el capital económico posibilita la apropiación de los bienes materiales del campo; en tanto al capital cultural incorporado como habitus de clase le corresponde determinar las condiciones de su consumo para ser interiorizado como capital simbólico, cuyo proceso es descrito por Marx como la reproducción de la capacidad de trabajo. Así, según la racionalidad lógica del campo cultural es como se reproduce la fuerza de trabajo ya sea en la familia, la escuela, la étnia, la religión, etc. Por su lado la dimensión de la identidad propia del campo en cuestión sigue su curso en las relaciones sociales que le son inherentes. Por lo visto, la identidad no reduce al hombre a una esencia formada por el trabajo, ni los

campos culturales tienen como función prioritaria la formación de la capacidad de trabajo, ni la reproducción de las relaciones sociales económicas.

Pero no hay por qué confundir la reproducción de la capacidad de trabajo con la reproducción de la identidad de las personas propietarias. Una cosa es la incorporación de la cultura en la reproducción de la capacidad de trabajo, y otra muy diferente es formar a las personas propietarias para conducirse como se espera de ellas en el ámbito económico, esto es, formar su identidad.

Es común en algunos autores interpretar la obra de Marx como una antropología en la que se concibe al hombre como formado por una esencia universal: por la necesidad material y por el trabajo. De ahí que expliquen la formación del hombre únicamente en la práctica económica. Esta interpretación se detecta en autores de tradición marxista que incluso introducen el concepto de cultura, como en el caso siguiente:

*“Los sistemas sociales para subsistir, deben reproducir y reformular sus condiciones de producción. Toda formación social reproduce la fuerza de trabajo mediante el salario, la calificación de esa fuerza de trabajo mediante la educación y, por último, reproduce constantemente la adaptación del trabajador al orden social a través de una política cultural -ideológica que pauta su vida entera en el trabajo, la familia, las diversiones, de modo que todas sus conductas y relaciones tengan un sentido compatible con la organización social dominante”.*¹

En otras interpretaciones se encuentra que fuerza de trabajo y personas propietarias son tratadas como categorías sinónimas, “*el protagonista central -sometido por así decirlo a las forma fenoménicas del capital- pasa a ser trabajador libre poseedor de trabajo, o sea de valor de uso*”.¹ La sustitución que aquí se hace del término “persona propietaria libre” por “trabajador libre”, aún cuando también es usada por Marx, en este contexto cambia totalmente el sentido de la problemática, pues las condiciones de formación del trabajador libre se supone que son las condiciones de formación de una mercancía, determinado por lo tanto, por la coerción económica de estar desposeído de los medios de producción y medios de subsistencia

¹ Banfi, Rodolfo. “El valor de uso en el pensamiento de Marx”, en Banfi, Rodolfo, Franco Cassano y otros. Análisis del pensamiento económico de Marx, UAP, México 1980 p. 40.

(cuando en realidad Marx le asigna a esta condición un lugar secundario), como en la misma línea interpreta Karl Korsch,

*“La crítica de la economía política revela, junto con el carácter general de fetiche de la mercancía la forma más desarrollada que cobra ese fetichismo por la transformación del hombre trabajador en una mercancía (...). Dada esta situación de echo, es una simplificación jurídica la de que el trabajador, sólo o en el cártel de los poseedores de la mercancía fuerza de trabajo (el sindicato), pueda disponer “libremente” de la suya propia”.*¹

Esta interpretación antropológica es al que se convierte en blanco de críticas de autores como Baudrillard, quien dice: *“necesidad + trabajo: doble potencialidad, doble cualidad genérica del hombre, idéntica esfera antropológica en la que se dibuja el concepto de producción como “movimiento fundamental de la existencia humana”, definiendo una racionalidad y una socialidad propia del hombre”.*² Para este crítico Marx reduce la identidad del hombre al trabajo, *“y lo hace hasta en la identificación del individuo con su fuerza de trabajo”*,³ concluye así que en Marx existe una sobredeterminación metafísica del hombre por el código de la economía capitalista.

En las anteriores afirmaciones la identificación de la fuerza de trabajo con las personas propietarias, como si una y otra fueran la misma cosa, incurren en un reduccionismo al extremo de hacer de los agentes de las relaciones sociales económicas la esencia del hombre en general. Es innegable que la capacidad de trabajo efectivamente es la cualidad de las personas propietarias que les permite participar en los procesos de producción, pero al atender sólo a esta demanda se cree que el hombre está determinado en su acción por esta preocupación, desatendiendo la importancia que para Marx tiene el calificar con el concepto de “persona” a los propietarios de mercancías, y la importancia que atribuye a las condiciones superestructurales de la vida cotidiana en la formación de las mismas. Si las personas propietaria ingresan o permanecen en ciertos campos culturales en los que se reconocen significativamente, es porque son vitales para su existencia individual y social, de otra manera

¹ Korsch, Karl. Op. Cit., p. 139

² Baudrillard, Jean. El espejo de la producción, Gedisa Barcelona, 1980, p. 29.

³ Ibid., p. 28

solo existiría el campo económico. Justo por incurrir en este tipo de confusiones es que se cae en el determinismo económico.

Si se hacen las diferenciaciones pertinentes y se atiende a la definición de lo que son las personas propietarias, se entenderá que la capacidad de trabajo es una de sus cualidades adecuadas a los procesos de producción, pero no se reduce a ella ni es lo principal en la determinación de sus acciones. Enfocada la atención en la constitución de las personas propietarias, se comprende que de su formación en los diferentes ámbitos culturales depende la formación de su capacidad de trabajo. De acuerdo con Marx, si se califica a los propietarios de mercancías como “personas”, de inmediato se percibe que el hombre como persona es una construcción histórico social, diversificada culturalmente según los grupos sociales de pertenencia en los que se configura la pluridimensionalidad de su identidad.

El concepto de persona desde su surgimiento en el mundo latino ha seguido una trayectoria histórico social que paulatinamente fue definiendo su sentido hasta la época moderna, *“el recorrido es complejo, de una simple mascarada se pasa la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasó a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una fundamental del pensamiento y de la acción”*.¹

En la sociedad occidental el reconocimiento institucional de la persona -los límites y posibilidades de su acción- se efectúa en el ámbito del Derecho.² Bajo esta noción se hace de la persona el sinónimo de lo que es el hombre, como lo atestiguan los Derechos Humanos. En consecuencia, si Marx define a los propietarios de mercancías como personas propietarias y libres y jurídicamente iguales, auténtica personalización de las relaciones sociales económicas, las está definiendo no en función de una esencia natural -el trabajo-, sino de acuerdo a los atributos históricos que formalmente corresponden a los hombres en la cultura capitalista.

¹ Mauss, Marcel. “Sobre la noción del yo y de la persona”. Op. Cit., p. 333.

² “Los latinos han creado en parte la noción de persona, la persona (...) es fundamentalmente un hecho de derecho. Para el derecho dicen los juristas, solo existen: las personas, las res y las acciones, principio que todavía hoy rige la división de nuestros códigos. Este principio es el resultado de una evolución especial del derecho romano”. Ibid., p. 323.

En la sociedad capitalista en el ámbito del derecho se halla institucionalizado el reconocimiento legítimo de las facultades formales y contractuales que corresponden a los individuos como personas propietarias de mercancías. El ámbito del Estado y del Derecho revisten de legitimidad política y jurídica las relaciones sociales y económicas históricamente establecidas y mantenidas como resultado de las transformaciones sociales y de las lucha llevadas a cabo en los distintos campos culturales por su imposición, como apunta Marx:

“registremos, ante todo, el hecho de que los llamados derecho humanos, a diferencia de los derechos del ciudadano, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad”.¹

Marx comenta que los derecho fundamentales del hombre, la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad privada, son los atributos formales que definen a la persona de la sociedad occidental, y cuya existencia se actualiza en las relaciones sociales económicas que los individuos establecen como personas propietarias libres y jurídicamente iguales.

Respecto a lo anterior, en Occidente la libertad está delimitada por las facultades que fija la ley, es la esfera normativa de lo posible e imposible, de lo permitido y lo prohibido; la aplicación práctica de la libertad se encuentra en el derecho al la propiedad privada, en el disfrute del patrimonio; en tanto la igualdad es la aplicación de la misma ley para todos, es la igualdad de la libertad anteriormente dicha; la seguridad es interpretada por Marx como la garantía que tienen las personas para se protegidas por la policía (el Estado) en la conservación de su persona, sus derechos y su propiedad. Marx añade que en la noción de persona jurídica se recoge la concepción del individualismo liberal de la sociedad capitalista, que se muestra de la forma más cruda en las relaciones sociales económicas.²

¹Marx Carlos y Federico Engels. “Sobre la cuestión judía”, en La sagrada familia, Grijalbo, México, 1958, p. 32.

² Aquí se deja a un lado la cuestión sobre la pertinencia de los atributos que Marx confiere al individualismo liberal, sobre lo cual comenta “ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado así mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad”. Ibid., p. 34. No interesa analizar la validez de estos aspectos, sino las representaciones sociales objetivadas en sus acciones como personas libres y jurídicamente iguales.

Por las referencias de Marx a lo jurídico y político, se podría entender que es en estos campos de la superestructura donde se hallan las determinaciones que forman a las personas propietarias, y que las instituciones públicas y privadas no serían sino la prolongación del poder del estado en todas las esferas de la vida cotidiana. En tal caso la subjetividad sería el resultado de las estructuras de dicho poder. Contrario a esta posible orientación, es necesario recordar que las relaciones jurídicas de propiedad sólo son el ámbito normativo que regula las relaciones contractuales entre los propietarios de mercancías. En realidad, lo que hace posible la regularidad de la acción de las personas propietarias, como algo natural y necesario como corresponde a la concepción del individualismo liberal, depende no sólo del ámbito político y jurídico, sino de las condiciones sociales de existencia de la vida cotidiana.

Lo que en la diversidad unifica al campo de relaciones económicas es, pues la existencia de un campo de significaciones comúnmente compartidas en la estructura social, campo de significaciones que distribuyen las diferencias como diferencias simbólicas que clasifican a los individuos en grupos y clases sociales en los que se forma la dimensión de su identidad como personas propietarias, condición de posibilidad para la reproducción de las relaciones sociales económicas. Reconocimiento y diferencia, en síntesis, es lo que integra las personas propietarias en las relaciones sociales económicas de la vida cotidiana: el reconocimiento incluye aquellas formas simbólicas por las cuales las personas propietarias libres se identifican, particularizan, unen y todo lo que indica pertenencia; la diferenciación incluye aquellas formas simbólicas que diversifican, separan, distancian y todo cuanto es signo de distinción hacia "otros" grupo y clases sociales con los que se comparte el campo cultural, y hacia los "otros" externos al campo. Así, la identidad individual y de clase de las personas propietarias es el otro factor que confiere sentido al campo económico para asumirse como unidad cultural.

Las formas simbólicas se constituyen de esta manera en modelos de la realidad económica y en modelos de comportamiento que hacen inteligible la acción de las personas propietarias en los procesos de las relaciones sociales económicas. Se hallan, por consiguiente presentes en cualquier instancia de la estructura social, tanto en la base económica como en las relaciones superestructurales de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva, el sistema de formas simbólicas

de la economía no son otra cosa más que el campo económico desde la óptica de su significación. La estructura del campo económico en el nivel de sus formas simbólicas, muestra que para el cumplimiento de las relaciones sociales y económicas se necesita de un mínimo de prácticas y representaciones reconocidas y compartidas por las distintas clases de personas propietarias de mercancías.

Así, bajo las estructuras institucionalizadas en los campos culturales, las relaciones económicas capitalistas de ser un hecho social, histórico, se reproduce como una realidad social natural, universal y eterna que se objetiva en la práctica de los hombres como una ley de sentido común. Se puede decir que en la articulación entre los campos culturales y el campo económico, las relaciones económicas atraviesan por un proceso de transmutación simbólica que produce la apariencia de que la distinción social es producto de las capacidades naturales de apropiación de los agentes sobre los bienes materiales de los campos culturales, y no de su desigual acumulación de capital económico. Este proceso encubre como conocimiento/desconocimiento las diferencias sociales como diferencias naturales que sitúan en una u otra clase a los agentes del campo, con la correspondiente cuota de poder sobre el campo, ya sea en signos de distinción prestigio, reputación, autoridad, dominio, etc.

Los agentes de los campos culturales al ser interpelados por las formas simbólicas de sentido económico, actúan de acuerdo al resultado previsto por las instituciones; en caso de contravenir sus dictados son sancionados mediante el fracaso, el desempleo, la bancarrota, el encarcelamiento, o cualquier otra sanción semejante. En consecuencia quienes están inmersos en las relaciones económicas se conducen de acuerdo con lo que creen ser -personas propietarias libres e iguales- pero como dice Marx "*No se juzga un individuo de acuerdo a lo que cree ser*"¹, esto es, no se explica a partir de su conciencia, sino esta conciencia se explica a partir de las condiciones sociales de su formación.

Las personas propietarias al no formarse en un solo saber verdadero de la vida cotidiana, sino en el saber que cada campo cultural le proporciona sobre las relaciones sociales económicas,

¹ Marx, Karl. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política" en Marx, Karl. Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. Cit., p. 67.

muestra que su integración a la estructura económica no es absoluta, por las transformaciones culturales está siempre latente la posibilidad de resignificar las representaciones que definen su identidad. Esta verdad no es neutral, es relativa al saber que cada campo propone sobre la realidad económica. Tomando en cuenta que la identidad es pluridimensional, en la relativa autonomía de los campos culturales -con un ritmo de cambio desigual, discontinuo, no homogéneo ni paralelo- las personas propietarias se ven sometidas a procesos sociales contradictorios y conflictivos que pueden actuar en una u otra dirección, ya sea a favor de reproducir las relaciones sociales económicas o, por el contrario, a favor de su transformación. Así, las teorías que suponen la existencia de principios y normas fundamentales compartidas de manera universal para definir el sentido de las relaciones económicas; o que suponen que para cada clase social económica existen valores y creencias específicas, sobrestiman el grado de integración de los valores culturales en la formación de las personas propietarias.

Como se ha constatado los campos culturales no son un reflejo de la base económica, ni su función consiste en reproducir o transformar las relaciones sociales económicas. Sostener tal cosa sería un absurdo reduccionismo. Los campos culturales al poseer una relativa autonomía en sus determinaciones internas, aparte de sus saberes específicos, por las relaciones de mutua dependencia que mantienen entre sí poseen una gran variedad de tipos de saberes culturales refractados por el campo, entre los cuales se hayan como uno mas los saberes sobre las relaciones sociales económicas.

Una vez diferenciados los campos culturales del campo económico, y como ya se explicó, en la base económica ingresa ya formada la identidad de los individuos como personas propietarias -al igual que la fuerza de trabajo-, lo cual no quiere decir que éste sea un espacio pasivo y receptor que sólo reproduzca dicha subjetividad; por el contrario, al igual que cualquiera de los otros ámbitos sociales pero incluido como uno más en la estructura social, sin mayor ni menor peso de determinación que los restantes (todo dependiendo del caso concreto), se puede decir con exactitud que son las múltiples condiciones de los campos culturales al articularse con las condiciones del ámbito de la economía las que determinan la reproducción y transformación de los individuos como sujetos identificados con el ámbito de la economía.

Mediante este enfoque se recupera la importancia que tiene tanto la acción individual y colectiva situada en distintos campos culturales, como la estructura social en la configuración del campo económico. Por ello, se afirma que las causas de formación de la identidad de las personas propietarias pueden provenir de múltiples direcciones y con efectos de importancia diversa, dependiendo del contexto histórico social considerado. La solución al problema de la reproducción o transformación parcial o total de la identidad de las personas propietarias -y en consecuencia de las relaciones sociales económicas- como se ve, ya no consiste en buscarla en causas exclusiva ni fundamentalmente de la base económica de la sociedad; como tampoco en un sujeto social privilegiado que determine centralmente el funcionamiento de la estructura social y a partir del cual se tenga que explicar necesariamente el curso de la acción individual y de clase. La observación que al respecto hace F. Engels para combatir las interpretaciones economicistas es esclarecedora:

“Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convierte aquella proposición en una frase vacua, abstracta, absurda”.¹

¹ Engels, Federico. “Carta a Joseph Bloch”, Londres, 22 de sep. de 1890, en Marx, Carlos y Federico Engels, Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, s/f, p.717.

4. LAS TRANSFORMACIONES DE LA MODERNIDAD.

4.1 LA CONFIGURACION DE LAS IDENTIDADES EN LA MODERNIDAD: LA POLITIZACION DE LA CULTURA Y LAS FORMACION DE LAS IDEOLOGIAS COMO DIMENSION POLITICA DEL CONFLICTO EN LA CULTURA.

La reproducción de la identidad de las clases dominantes y dominadas es un proceso constante mientras permanece vigente la institución legítima de las estructuras de los campos culturales. La visión del mundo legítima reproduce las diferencias de clase mediante la lógica de lo simbólico, esto es, distribuye las diferencias de clase en diferencias simbólicas. El capital simbólico incorpora estas categorías de percepción en los agentes y clases sociales en forma de habitus para ser de la identidad algo natural y legítimo, producto de una doble estructuración: una “objetiva” porque está social y culturalmente estructurada; otra “subjética”, estructurada de manera arbitraria por las relaciones de dominación (autoridad) legítimas, producto de las luchas históricas físicas y simbólicas objetivadas en las estructuras institucionalizadas.

Este último aspecto, la arbitrariedad de las relaciones de dominación, implica la relatividad histórico social que tienen las estructuras institucionalizadas de los campos culturales, por ello el consenso sobre las pautas culturales -valores, normas, prácticas, representaciones, etc.- no es absolutamente homogéneo ni, en consecuencia, el grado de integración social de los agentes del campo. Por tal motivo la sociedad se encuentra dividida entre adversarios que se oponen a la integración y la conformidad con el orden institucionalizado. Este tipo de relaciones sociales ya no son de reciprocidad, de concurrencia, ni de influencia, sino de conflicto y dominación. El cumplimiento regular de las acciones sociales no evita así, que existan relaciones de poder, conflicto y de lucha en los campos culturales.

Las estructuras de dominación no son determinaciones que se impongan a los agentes y clases sociales dominadas como si fueran receptores pasivos que desempeñaran sus “papeles” como un guión dictado por la cultura, como tampoco se limitan a una simple acción de resistencia frente a la dominación. Oponen estrategias de poder, de lucha, de desacuerdo, disensión, crítica, escepticismo, controversia y conflicto, que en muchas ocasiones son inconscientes y

desorganizadas; pero en otras más es consciente y en forma de movimientos sociales organizados. La impugnación es por la desigual distribución de los recursos del campo, la escasez de bienes, su apropiación diferencial, sus mecanismos de distinción, por la arbitrariedad del poder o por reivindicaciones sociales. Asimismo el desplazamiento continuo de la pluralidad de campos culturales somete a los individuos y clases sociales a contradicciones y conflictos que al ser refractados ejercen presión sobre las estructuras de los campos culturales.

Entre otros tipos de conflictos se encuentran aquellos que, producto de las transformaciones de las estructuras del campo y de las representaciones que dan forma a la identidad, se oponen a las orientaciones que los proyectos de las clases dominantes imprimen respectivamente a los campos culturales. El sistema de disposiciones del habitus cambian cuando se modifican las condiciones objetivas que le dieron origen y al ser un mecanismo de ajuste entre las relaciones sociales, produce transformaciones parciales o totales en la identidad de los agentes y clases sociales de los campos culturales. Las clases dominadas aspiran a la transformación de las estructuras institucionalizadas del campo porque ellas son las que definen legítimamente la direccionalidad de los procesos de formación de la identidad de los agentes y clases sociales. De este modo el conflicto es constitutivo de los procesos de reproducción y transformación de la visión del mundo legítimo.

Al atender a los procesos sociales conflictivos que contribuyen al sostenimiento o transformación de los proyectos que definen las estructuras de dominación institucionalizadas, se debe enfocar la atención hacia un tipo particular de relaciones, las relaciones de fuerza, poder y dominación entre las clases sociales en lucha por la apropiación y dirección de las estructuras del campo. Dichas relaciones conflictivas y de dominación por el sostenimiento o transformación de los proyectos que dirigen el movimiento de los campos culturales, son las que constituyen las formaciones ideológicas de las clases sociales dominantes y dominadas. Al enfocar este tipo de relaciones sociales se observa que en los campos culturales no todas las formas simbólicas son ideologías ni relaciones de poder; sólo lo son aquellas que se forman en la lucha entre las clases sociales por el reconocimiento de un proyecto que contiene la visión del mundo legítima de un campo cultural y de la posición que en él ocupan sus agentes. La

ideología es parte de la cultura y en ella se forma, pero así distinguida permite explorar tanto los fenómenos culturales en sí mismos, como los fenómenos centrados en el poder.

Al abordar la cuestión de las formaciones ideológicas, la interpretación marxista tradicional da una versión calificada comúnmente como determinismo económico social, y a la cual se debe en gran parte el descrédito de este concepto como herramienta analítica para el conocimiento de la reproducción y transformación de la estructura económica y, sobre lo que aquí interesa, a la formación de los agentes económicos. Con el fin de hacer una revisión crítica de las ideas que dieron pie a esta versión del marxismo dogmático, se expondrá un esquema general simplificado para tomarlo como punto de referencia para cobrar distancia de la misma, con la propuesta de revisar la obra de Marx e introducir una perspectiva que arroje resultados diferentes.

Ahora bien, en la tradición marxista el problema de la constitución de las ideologías se ha planteado a través de dos vertientes principales, que a su modo, reproducen la polémica entre el determinismo y el constructivismo idealista. Acordes con la teoría de Marx, la discusión de ambas vertientes toma como punto de partida las relaciones entre la estructura y la superestructura. Cuando se ha privilegiado el papel de determinación de la estructura económica sobre la superestructura, se ha caído en un determinismo dogmático que hace del factor económico la condición social para la reproducción de la estructura social y la reproducción de los sujetos. En cambio, cuando la atención se centra en la superestructura para sostener su relativa autonomía, se otorga a las formas de conciencia social de la clase dominante el papel determinante en la reproducción de la estructura y de los sujetos sociales.

En ambas vertientes el concepto de ideología es crucial para explicar la reproducción de la conciencia social. Para la primera, son las condiciones económicas las que determinan la formación de las ideologías como ámbito donde se transforman los individuos en sujetos de la producción; para la segunda, la superestructura ideológica mantiene una relativa autonomía que le permite construir las formas de conciencia social que serán impuestas a los individuos para fijarlos como sujetos de la producción económica.

De acuerdo a la tradición marxista ortodoxa, la formación de las ideologías se lleva a cabo en la relación de determinación entre la base económica y la superestructura. La base económica se compone de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, donde se encuentran: las clases sociales de la burguesía y el proletariado como agentes de la producción, así como las contradicciones económicas generadas por las relaciones sociales de producción. Estas condiciones económicas se refractan, cristalizan o reflejan (según el término que se quiera escoger) en la superestructura, donde se ubica al Estado, el Derecho, y las distintas formas de conciencia social, entre las cuales están las formaciones ideológicas.

El problema de la reproducción y transformación de la estructura social se hace en los siguientes términos. Históricamente la clase social burguesa devino dominante económica y políticamente, lo que hace del Estado y el Derecho instrumentos de poder que imponen los intereses económicos del capitalismo sobre los intereses generales de la sociedad. Las instituciones del poder político adquieren el sentido negativo de prohibir, reprimir, dominar, no sólo ni prioritariamente con la violencia física, también legitiman y justifican los intereses económicos de la burguesía produciendo una falsa conciencia que deforma la realidad social, se impone a la conciencia de los individuos y les impide el conocimiento de las contradicciones económicas entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Esta falsa conciencia que asegura la reproducción de la estructura social es la ideología de la clase dominante.

La ideología llega a imponerse a los individuos como una concepción del mundo totalizante que termina por dominar incluso a sus creadores, naturaliza las relaciones sociales capitalistas y cancela la posibilidad de su real conocimiento al interior de las formas de conciencia social de la vida cotidiana. Así, la ideología dominante funciona para cohesionar e integrar a los sujetos y clases sociales en la estructura social como una especie de “cemento social” que estabiliza, une y reproduce al imponer su visión del mundo.

Sólo el proletariado, por el lugar que ocupa en las relaciones sociales de producción y por su práctica económica directamente vinculada a la experiencia de la explotación, es capaz de romper con la ilusión de la ideología dominante y cobrar conciencia de la realidad. La lucha de clases entre la burguesía y el proletariado se extiende a todo el cuerpo social adquiriendo un

sentido político que tiene por objeto la transformación del modo de producción capitalista.

En este esquema que busca reproducir la concepción del marxismo ortodoxo, la dialéctica, como lógica de la contradicción, implica que el desarrollo superestructural de las diferentes formas ideológicas políticas, jurídicas, filosóficas, religiosas, etc., no sean en última instancia sino la determinación de las condiciones económicas existentes en la base de la estructura social. El por qué el proletariado es la clase social que rompe con la ideología dominante y puede cobrar conciencia de la realidad, se debe a que como individuos humanos están formados por una sustancia característica: el trabajo. En condiciones sociales óptimas, el sujeto encuentra su realización en la producción: mediante el trabajo satisface sus necesidades y en ese proceso obtiene un conocimiento que no sólo le permite transformar la naturaleza, sino también transformarse a sí mismo.

El individuo se produce y reproduce como sujeto mediante el trabajo y en esa actividad desarrolla las formas de conciencia social e intelectual. Sin embargo, en la sociedad capitalista, debido a varias circunstancias, como la dominación y la explotación del trabajo por una clase social, la dirección del proceso de producción de acuerdo a dichos intereses y a la apropiación de la fuerza de trabajo y de su producto, hace que el hombre, en vez de realizar su esencia en el trabajo, se aliene en él, lo vea como algo ajeno, extraño. La clase dominada al sentirse ajena al trabajo queda reducida a la condición de alineación. En tanto, la clase dominante, para impedir que los sujetos de la producción cobren conciencia de esta negación de su esencia y para la continuación de sus intereses económicos, producen la ideología como una conciencia que oculta la realidad.

Para dar fin a esa situación, es necesario restituirle al trabajo su función originaria, y para ello, la única alternativa es destruir el modo de producción capitalista para dar paso a una sociedad que cumpla con las aspiraciones humanas. El problema se enfoca hacia la lucha de clases, cuyo objetivo inmediato es la apropiación del poder del Estado. La acción revolucionaria requiere de la toma de conciencia por parte de la clase dominada, pero como las formas de conciencia social están ideologizadas, para el caso son inservibles. La alternativa es la praxis como unión dialéctica entre la práctica y la teoría. En la ciencia, la objetividad y el método son la garantía

para el verdadero conocimiento que permite al proletariado cobrar conciencia de la realidad social. La ciencia se constituye en el espacio en que construye la conciencia del proletariado, representa la posibilidad de construcción de la subjetividad. Son, por tanto, los intelectuales ganados por el proletariado los encargados de investigar el conocimiento que sirva de guía para la acción revolucionaria.

Las consecuencias que la visión marxista ortodoxa trae, para el tratamiento de las ideologías, son las siguientes: las contradicciones económicas son las causas que explican el movimiento de la sociedad; si la sustancia del hombre es el trabajo, entonces es un sujeto fijo, inmutable, que no hace sino desplegar su sustancia en la historia; la objetivación del sujeto sólo es posible por el trabajo y se descalifican el resto de prácticas y representaciones sociales de la vida cotidiana; sólo existen dos grandes clases sociales enfrentadas a lo largo y ancho de la sociedad, cuyos intereses en conflicto aparecen continuamente en cualquier relación social, por lo que cualquier explicación sobre algún conflicto social de inmediato se remite a esas clases e intereses; el Estado y el Derecho son instrumentos de poder al servicio de los intereses de la burguesía, presentes en toda relación social para la producción y reproducción de la estructura; los efectos del poder institucionalizado siempre son productivos en un sentido negativo: prohíben, castigan, intimidan, reprimen, etc.; las formas de conciencia social son todas ellas ideologías que encubren, deforman, ocultan, legitiman, justifican la realidad social, por lo que son nulas para cobrar conciencia de la realidad; la práctica económica es el origen de la transformación de la conciencia social, descalificando cualquier otro tipo de prácticas; la praxis, como unión entre práctica revolucionaria y teoría, hace de la conciencia el conocimiento objetivo de la realidad social que permite a los individuos cobrar conciencia de la realidad; la ciencia sólo está al alcance de los intelectuales, lo que hace de ellos los interpretes de la realidad para el proletariado, y éstos sólo son un medio receptivo para poner las ideas en práctica.

Como reacción contra el determinismo económico surgió una vertiente dentro del marxismo que intentó recuperar la importancia que tiene la superestructura en los procesos de reproducción de la base económica. En esta vertiente la superestructura no es un reflejo de la base material, pues las formaciones ideológicas cuentan con relativa autonomía en las reglas y

procedimientos simbólicos mediante los cuales construye las representaciones subjetivas que sobredeterminan la reproducción del sentido económico de la estructura social. Sin embargo, se sigue conservando la idea de que el contenido cognoscitivo de las formaciones ideológicas es de carácter económico, referido a las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción; se le sigue considerando como falsa conciencia; se sigue considerando como la ideología de la clase dominante; se conserva implícitamente la división en dos clases antagónicas; el carácter negativo de la ideología y el hecho de que sólo la ciencia es capaz de romper con las representaciones de la ideología.

En conclusión, la importancia que cada vertiente concede respectivamente a los términos “en última instancia” y “relativa autonomía”, indica que en el proceso de formación de las ideologías las condiciones económicas son las que ocupan el lugar central en la estructura social. La unilateralidad del enfoque sólo sirve para situar el componente económico ya sea en las condiciones materiales de la base económica, o en las condiciones simbólicas de la superestructura. En ambos casos, el enfoque teórico centrado en la estructura como una totalidad, hace que las condiciones económicas y las clases sociales económicas asuman el papel del sujeto social que determina la acción individual y colectiva, cayendo en consecuencia en una postura parcial que pierde de vista las determinaciones que ejercen los contextos sociales objetivos en la estructura social.

Bajo la anterior perspectiva, el reduccionismo economicista despojó de su eficacia explicativa al concepto de ideología. Las objeciones que se hacen contra el uso teórico del concepto de ideología, son resumidas por M. Foucault en tres puntos:

“La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y lo que evidencia otra cosa, sino en ver históricamente como se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en si mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso necesariamente a algo como un sujeto. Y tercero, la ideología está en oposición secundaria respecto a algo que debe funcionar como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo

*que es una noción que no puede ser utilizable sin precaución”.*¹

En efecto, de acuerdo a lo dicho por Foucault, en la modernidad esta concepción de la ideología como factor de integración de la estructura social, no sólo es dudosa sino inaceptable. En consecuencia, todo parece indicar que los problemas que surgen con la aplicación del concepto de ideología son más agudos que los que intenta resolver. Entonces, ¿por qué no renunciar a la teoría marxista de las ideologías?, ¿no ha sido desplazada por otras teorías que abordan el problema del sujeto de la producción de modo más eficaz? La respuesta es que en la teoría social, el análisis de los procesos de reproducción o transformación de las estructuras de dominación remiten necesariamente a un campo de relaciones de fuerza, de lucha, de dominación, de represión, y resistencia por revertir las relaciones de poder, que es preciso definir para no confundir con ellas toda relación social, pudiendo obtener del concepto de formaciones ideológicas ese significado preciso.

Marx presentó sus investigaciones en economía como una teoría que estudia el movimiento de la sociedad capitalista, y para el efecto despliega un conocimiento crítico sobre los procesos históricos y sociales de la producción, reproducción y transformación de la estructura social capitalista, así como sus implicaciones en las relaciones sociales de la estructura social. De este modo, problematiza las contradicciones y límites de la sociedad capitalista en el contexto de los conflictos a que da lugar. Uno de los conceptos centrales para dicho fin, es el de formaciones ideológicas, concepto cargado de un sentido peculiar insustituible para el análisis de las condiciones sociales conflictivas que explican la reproducción y transformación de la vida cotidiana.

La indecisión sobre cuales son las condiciones que dan origen a las formaciones ideológicas se debe en gran parte a la ambivalencia del propio concepto, pues por paradójico que parezca, uno de los conceptos más trabajados por la tradición marxista no obtuvo por parte de su creador un tratamiento sistemático. Frente a esta indeterminación lo pertinente es interpretar las indicaciones que se encuentran en la obra de Marx a la luz de las aportaciones que otras teorías han hecho al respecto para así plantear sobre fundamentos sólidos una alternativa con vías

¹ Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1980, p. 181.

diferentes de solución.

La conceptualización del espacio social en campos relativamente autónomos, tiene implicaciones al momento de definir de un nuevo modo las formaciones ideológicas, como a continuación se describe.

Desde la perspectiva de la reproducción de los campos culturales, las clases sociales dominantes y dominadas están divididas en torno a una problemática común que caracteriza la dirección del orden instituido. Así dice Bordieu, lo que unifica y divide a un campo cultural es una problemática históricamente instituida como común y en relación a la cual definen su posición todos los agentes y clases involucradas:

*“Lo que define la unidad de una época no es tanto una cultura común como una problemática común que no es más que el conjunto de tomas de posición marcadas en el campo (...). Concretamente, esto significa que la aparición de un artista, de una escuela, de un partido o de un movimiento como posición constitutiva de un campo (artístico, político u otro) está marcada por el hecho de que su existencia “plantea, como se dice problemas” para los ocupantes de las demás posiciones, que la tesis que éste afirma se conviertan en objetos de luchas, que proporcionan uno de los términos de las grandes oposiciones en torno a las cuales se organiza la lucha y que sirven para concebir esa lucha”.*¹

La situación de institución de la problemática que divide a las clases sociales, es la base legítima que sirve de fundamento para la constitución de los proyectos implementados en los campos culturales: autoridad legítima, receptores legítimos, relaciones legítimas y reglas legítimas. Bajo la perspectiva del proyecto institucionalizado, las clases dominantes buscan maximizar sus intereses y perpetuar los beneficios ganados por el dominio y dirección del campo cultural. Los dominantes se unen entre sí por el consenso sobre los principios de división social, instituidos como si fueran naturales y no un producto histórico de las luchas por su imposición. Así, la clase dominante, al salir de su funcionamiento para ir más allá de su propia reproducción, identifica lo que hay de más general en la sociedad con su propia visión del mundo.

¹ Bordieu, Pierre. Sociología y cultura. Op. Cit., p. 233.

Por su parte cuando los dominados buscan subvertir el orden establecido, sobre todo, por el interés que tienen en modificar parcial o totalmente el proyecto que define la identidad cultural, implementan una acción doble: la construcción de un proyecto propio como modelo de dirección del campo cultural, y la acción de lucha para obtener el reconocimiento institucional que le da legitimidad. Si carecen de fuerza de subversión y de crítica acumuladas durante luchas anteriores, en su intento por producir un proyecto alternativo para cambiar el rumbo del modelo cultural tienden a adoptar los principios de la problemática instituida que funda el orden mismo.

Al adoptar los términos de la problemática, la producción de proyectos culturales alternativos no es una repetición mecánica del proyecto dominante, pero tampoco una creación novedosa, es un mecanismo eficaz del poder como condicionante de lo que legítimamente se puede decir y hacer. Esto porque los proyectos se engendran a partir de la confrontación del habitus de clase con la problemática instituida, por tanto, la formulación simbólica está determinada por los principios y regularidades del campo cultural. Mediante el habitus de clase, las cuestiones solo existen por y para un agente dotado de ciertos principios que dirigen sus preguntas y respuestas en la producción de sentido. La problemática instituida al convertirse en el centro de la polémica entre dominantes y dominados opera para orientar las diferencias en una misma dirección; de este modo regula la reproducción de la identidad encausándolos en el orden mismo de la estructura del campo.

La multiplicidad de proyectos culturales y la presencia de las soluciones más diversas para la misma problemática indica la pluralidad de formas que proponen los agentes y clases sociales de los campos culturales para configurar y reconfigurar su identidad. Por tanto, en este aspecto se puede decir, aplicando de un modo diferente las indicaciones de Bolívar Echeverría, que los sujetos encuentran en los campos culturales *“la ubicación política fundamental desde donde se decide su propia identidad, es decir, la forma singular de su socialidad o la figura concreta de sus relaciones sociales de convivencia”*.¹

¹ Echeverría, Bolívar. Las ilusiones de la modernidad, UNAM/El Equilibrista, México, 1995, p. 174.

Las condiciones sociales que determinan la producción de los proyectos políticos no son las relaciones de poder, la dominación de una clase sobre otra, o la lucha de clases, sino las condiciones prácticas y simbólicas que guardan los campos culturales en torno a la definición de la identidad de sus agentes, esto es, la configuración de su socialidad.

En estos términos, la cultura no se identifica con la politización de todo el universo simbólico, puesto que en éste no toda reproducción o transformación se explica con la problemática política de constitución de la identidad. El concepto de cultura se preserva como el ámbito simbólico no de una práctica específica, sino como elemento constitutivo de toda práctica dotada de significación, incluida la práctica política, sin que por ello toda práctica cultural obtenga una significación política.

Es evidente que al hablar de la politización de la cultura, con esto no se quiere decir que las estructuras de los campos culturales se reproduzcan o transformen por las determinaciones del Estado. Como indica H. Zemelman, en la modernidad los movimientos sociales de identidad tiende a desplazar a la política fuera del ámbito de lo estatal para encausarlo en lo cultural, con lo cual se establecen nuevas articulaciones entre las reglas políticas y el sentido de la vida cotidiana. La política como creación cultural, presupone que los agentes de los campos culturales se tienen que ir constituyendo a la par como apoyo para la realización del proyecto,

*“Internarse en los espacios en donde las sociedades se matizan, se diferencian y crean identidades, en donde el campo de la normatividad cotidiana es el que define la forma como las sociedades se desarrollan, significa en suma no sólo penetrar en el campo de la cultura, sino en el campo de lo político, en donde la vida pública y las formas de hacer política son resultado y creación de una cultura, y en donde a su vez las formas culturales constituyen también formas de hacer política”.*¹

Pero por sí mismos los proyectos políticos no rigen automáticamente las orientaciones de la acción social y cultural, por lo que aparte de las condiciones que hacen posible su producción, es necesario que las clases sociales tengan medios de intervención en el sistema material de la sociedad. La clase dominante jamás puede ocultar las relaciones de dominación tras la

¹ Zemelman, Hugo. “La cultura y el poder”, en Vuskovic, Pedro, Pablo González Casanova y otros. América Latina, Hoy, Siglo XXI/Editorial de la Universidad de las Naciones Unidas, México, 1990, pp. 166-241, p. 167.

organización social de las instituciones que identifican sus intereses como si fueran los intereses del modelo cultural, pues las clases dominadas igualmente apelan la modelo cultural contra la apropiación privada de la que es objeto. Por ello mismo, la clase dominante para sostener su proyecto aplica el poder institucionalizado para luchar, debatir y reprimir los conflictos de las clases dominadas que buscan apropiarse de la dirección cultural. Los dominados por su parte, en el proyecto contemplan la movilización simbólica de dichos medios como estrategia de poder y de lucha por la apropiación de la direccionalidad del campo cultural.

En ambas clases el manejo simbólico del poder para el sostenimiento o modificación del proyecto cultural, por lo regular no se lleva a cabo de manera directa y frontal, de un modo manifiesto y explícito, sino mediante un tipo específico de sistemas de significación que sirven para la justificación y legitimación del poder. Estos sistemas de significación son los que constituyen las respectivas formaciones ideológicas de las clases sociales en lucha. Así, la problemática de la ideología es esencialmente política, es la que define, como anteriormente se dijo, la dimensión política del conflicto en el ámbito de la cultura. Conservando esta característica,

*“se hablará de formación ideológica para caracterizar un elemento susceptible de intervenir como una fuerza confrontada a otras fuerzas en la coyuntura ideológica característica de una formación social en un momento dado; cada formación ideológica constituye así un conjunto complejo de actividades y de representaciones que no son ni “individuales” ni “universales”, pero que se refieren más o menos directamente en posiciones de clases en conflicto las unas con relación a las otras”.*¹

Las formaciones ideológicas -como sistemas simbólicos-, revelan que el símbolo no solo es un significado cultural que media la comunicación, sino también un instrumento de lucha y de poder para intervenir en el mundo y transformarlo, como explica Bordieu:

“por legítimo que sea tratar las relaciones sociales -y las propias relaciones de dominación- como interacciones simbólicas, es decir, como relaciones de comunicación que implican el conocimiento y el reconocimiento, no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los

¹ Pecheux, Michel. Hacia el análisis automático del discurso, Gredos, Madrid, 1978, p. 233.

*intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos”.*¹

La eficacia del poder mediante las formas simbólicas sólo funciona en cuanto se contextualiza en las condiciones sociales externas a la lógica propia del símbolo, esto es en las relaciones de dominación instituidas.

Se subraya así que los proyectos políticos directrices de los campos culturales no están determinados por las mismas condiciones de producción de las formaciones ideológicas. Por un lado, los proyectos se concretan como el lineamiento político que proponen las clases sociales dominantes y dominadas por la definición de su identidad. Por otro lado, el concepto de ideología se refiere a las relaciones de poder en términos de justificar la legitimidad o ilegitimidad de los proyectos que ejercen la direccionalidad de los campos culturales y, por tanto, remiten necesariamente a la lucha de clases que en estos se realiza por la reproducción o transformación de las estructuras institucionalizadas que legitiman la formación de la identidad.

En suma las formaciones ideológicas, religiosas, étnicas, filosóficas, éticas, educativas, etc., son los sistemas simbólicos que organizan los medios de legitimación y justificación implementados por las clases sociales como estrategias de poder en su lucha por la imposición de un modelo cultural de identidad:

*“Cualquier elemento cultural puede ser politizado de este modo, aunque sin agotar su significado en el hecho de ser instrumento de una lucha por el poder. La lengua, la religión, el color de la piel, los hábitos alimenticios y la vestimenta pueden ser erigidos en instrumentos de construcción de una identidad colectiva con implicaciones políticas. Toda la dinámica de los movimientos sociales abarca necesariamente este tipo de manipulación simbólica a través del cual se construyen nuevos sujetos políticos colectivos”.*²

En el concepto de ideología se preserva el contenido del conflicto político, lo cual implica que no se incluye en el todo lo simbólico, ni por tanto, todas las significaciones.

Toda vez que en la moderna sociedad de clases existe una mayor tendencia a la politización de

¹ Bordieu Pierre ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Akal, Madrid, 1985, p.11.

² Durham, Eunice R. Op. Cit., p. 152.

la cultura y a la incorporación de la cultura en el proceso político, mediante el concepto de formaciones ideológicas se puede percibir la relevancia que tiene el conflicto político por la reproducción o transformación de las instituciones de los campos culturales.

Al participar en los términos de la problemática reconocida como legítima, las luchas de los dominados en realidad lo que hacen es reactivar las estructuras del campo, no solo en lo que se refiere a su reproducción, también a su transformación en la dirección establecida. Las luchas ideológicas le imponen a las instituciones culturales las revisiones y transformaciones que actualizan su sentido en el mundo, de esta manera los conflictos son integrados como parte de las estrategias políticas de reproducción y transformación del campo cultural. Incluso, los que participan en las luchas ideológicas pueden producir revoluciones parciales sin que por ello afecten substancialmente la existencia de la identidad de clases; más bien el conflicto es parte de las reglas de juego del campo cultural y no su excepción. La lucha ideológica de los dominados, al defender un proyecto cultural que es una variante de la problemática instituida, actúa para dinamizar las estructuras del campo, como Bordieu apunta:

*“Cada uno de los estados del mundo social no es, de este modo, más que un equilibrio provisional, un momento de la dinámica por la que se rompe y restaura sin cesar el ajuste entre las distribuciones y las clasificaciones incorporadas e institucionalizadas”.*¹

Pero no por eso pierde sus peligros la lucha ideológica de las clases sociales dominadas. En la medida en que ponen en entredicho el poder y con ello la dirección del orden instituido, también llegan a constituirse en un campo de creación conflictiva que modifica el rumbo del modelo cultural.

Al proponer la existencia de formaciones ideológicas como efecto de los proyectos políticos, tanto para las clases dominantes como para las dominadas, se entiende que ambas clases no están en lucha mediante formas “ilusorias” de poder o cualquier otro calificativo negativo.

¹ Bordieu, Pierre y Jean Claude Passeron. La reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza, Editorial Laia, Barcelona s/f p. 46.

De sostenerse la concepción peyorativa de las ideologías, los campos culturales serían incapaces de articular los proyectos sociales con el poder, el conflicto, las contradicciones, la dominación, etc.; la opción que quedaría a las clases en lucha solo sería el conocimiento científico como objetivación de la realidad y el cual, al ser politizado, sería el medio para que los hombres obtengan conciencia de lo que es la realidad.¹ El campo científico sería entonces el sujeto que posibilita la transformación de las estructuras de dominación. Como se observa la consecuencia por negar la formación de ideologías propias a las clases dominadas, para atribuírsela únicamente a las clases dominantes y como una deformación de la realidad, imposibilita explicar de qué modo los campos culturales en la vida cotidiana contribuyen a la transformación de la realidad social, para reducirlos a una función meramente reproductiva.

Por el contrario, las formaciones ideológicas cumplen funciones positivas en la constitución de la realidad, tienen como contenido cognoscitivo los proyectos sociales que defienden, y el diseño de las estrategias de poder adecuadas para el caso, *“si es posible hallar en las manifestaciones ideológicas expresiones de esas relaciones especialmente en términos de objetivos y conflictos, tendencias y contradicciones, la propia ideología como tal puede y creo que debe ser encarado como una forma de conocimiento”*.²

Al poseer un contenido cognoscitivo, el carácter significativo de las formaciones simbólicas de la ideología, igualmente posee los cinco aspectos típicos de cualquier forma simbólica inicialmente descritos, a saber: aspecto intencional, convencional, estructural y contextual. Por tanto, al atribuirles un contenido cognoscitivo se les restituye a las formaciones ideológicas la importancia fundamental que tienen al contribuir a la reproducción o transformación de la realidad social, al tiempo que el saber verdadero deja de depender del conocimiento científico

¹ Esta interpretación se encuentra muy difundida en la tradición marxista, como ejemplo se puede citar lo que dice Althusser: La práctica de los hombres *“los convence de la existencia de la realidad, les hace percibir ciertos efectos objetivos de la acción de esas estructuras, pero les disimula la esencia de éstas. No pueden llegar, por su simple práctica, al conocimiento verdadero de esas estructuras ni, por consiguiente, de la realidad objetiva ni de la realidad política, en el mecanismo de los cuales desempeña, sin embargo, un papel definido. Este conocimiento del mecanismo de las estructuras económico y político no puede ser sino el resultado de otra práctica distinta de la práctica económica o política inmediata: la práctica científica”*. Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución, Siglo XXI, México, 1982, pp. 47-48.

² Limoneiro Cardoso, Miriam. La ideología dominante, Siglo XXI, México, 1975, p. 11.

como condición de su objetividad. Esto no excluye la intervención del conocimiento científico en las relaciones de poder, puede llegar a tomar la forma de ideología como bien apunta Goran Therborn: *“Las obras de Adam Smith, Marx y Darwin, por ejemplo son obras científicas y pueden ser estudiadas (...) en cuanto tales. Pero también han funcionado como ideologías, como “liberalismo económico”, “socialismo científico” y “darwinismo social”*.¹

El grado de explicitación de las formaciones ideológicas sobre los proyectos que defienden puede variar, como opina O. Reboul, lo que da lugar a su clasificación en tres tipos diferentes.² Primero, las ideologías difusas e inconscientes que no expresan sus contenidos más que cuando son cuestionadas, como la ideología de los burócratas, médicos y docentes; segundo, las ideologías sectarias propias de minorías que aspiran a tomar el poder, y que por hallarse en conflicto abierto con la ideología dominante son bastante explícitas y estructuradas, como las ideologías que se llaman a sí mismas “doctrinas”, “sistemas”, “pensamientos”, etc.; tercero, las ideologías segmentarias que ocupan un punto intermedio entre las dos anteriores: son ideologías estructuradas y sistemáticas, que aún cuando guardan contradicciones e inconsistencias poseen una racionalidad estratégica para su puesta en funcionamiento. A este tercer tipo de ideologías pertenecen las ideologías de las clases sociales dominantes y dominadas en los campos culturales.

Las relaciones ideológicas entre las clases sociales en conflicto son en parte manifiestas y en parte ocultas. Manifiestas porque el objeto de estas luchas son los intentos de apropiación contrapuestos por el control de la direccionalidad en las orientaciones de la cultura. Por lo mismo, la ideología informa realidades distintas para la clase que la produce y la clase para quienes están destinadas, con lo cual la ideología por un lado, presenta posibilidades de conocimiento positivo consistentes en el proyecto que la clase sostiene; por otro lado, de ocultamiento porque el poder de las clases dominantes y dominadas se encubre en las estrategias de su acción de lucha.

Al contener un saber objetivo sobre los proyectos existentes en los campos culturales y sobre

¹ Therborn, Goran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1995, p. 3.

² Reboul, Olivier. *Lenguaje e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 24-25.

las relaciones de poder y dominación, en las formaciones ideológicas *“los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”*.¹ En función de tal conciencia es que las clases sociales organizan respectivamente sus estrategias de lucha para reproducir o transformar las estructuras de dominación.

Las ideologías no constituyen un mundo etéreo que se alce en oposición a lo real, son parte constitutiva de la realidad. Al respecto, Althusser introduce la idea de que las ideologías son procesos materiales con efectos objetivos en la construcción de lo social. Su definición de ideología como una “representación” de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia², no es un impedimento para rescatar el atributo material que les confiere, siempre que se considere que efectivamente son representaciones objetivas de la realidad,

“Diremos pues -apunta Althusser-, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, regulados por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de esos sujetos”.³

Al contener un saber objetivo sobre las relaciones de poder por la imposición o defensa de un proyecto social, se subraya de nueva cuenta, en las formaciones ideológicas *“los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen”*.⁴ En función de tal conciencia es que organizan respectivamente sus intereses, objetivos, luchas, prácticas, discursos, estrategias, etc., para reproducir o transformar las estructuras de dominación.

La materialidad de las formas simbólicas produce efectos objetivos en la lucha de clases. Las estrategias de la lucha ideológica que una y otra clase implementan en sus relaciones de poder,

¹ Marx, Karl. “Prologo a la contribución a la crítica de la economía política”. Op. Cit., p. 67.

² Althusser, Louis. *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Ediciones Quinto Sol, México, 1995 p. 52. A lo cual añade *“Toda ideología, es una deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven”*. Ibid., p. 56.

³ Ibid., p.62.

⁴ Marx, Karl. *Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política*. Op. Cit., p. 67.

dependen de la previa acumulación de capital cultural obtenido en luchas anteriores. Quienes ocupan la posición dominante, por el monopolio institucional que tienen sobre el capital cultural, fundamentan en la legitimidad su poder, y con ello la violencia legítima (autoridad) como medio para movilizar los procesos sociales a su favor. La acción de poder es una violencia simbólica desde el momento en que tiene como fundamento de su legitimidad la arbitrariedad de un modelo impuesto sobre la cultura y a partir del cual impone significaciones, y las impone como institucionalmente legítimas disimulando las relaciones de dominación en que funda su fuerza. Así, la relación entre las significaciones y la dominación es lo propio de toda ideología. De este modo el desigual acceso a los recursos del campo, les confiere a las clases sociales desiguales grados de poder para alcanzar los objetivos que se fijan. Según B. Thompson, el poder es entendido en este nivel,

*“como una capacidad otorgada por la sociedad a las instituciones que permite o faculta a algunos individuos para tomar decisiones, perseguir objetivos o consumir interese. Podemos hablar de “dominación” cuando las relaciones de poder establecidas son “sistemáticamente asimétricas”, es decir, cuando los agentes particulares o los grupos de agentes detentan un poder de una manera durable que es excluye, y hasta un punto significativo se mantiene inaccesible a otros agentes o grupos de agentes, sin tener en cuenta las bases sobre las que se lleva a cabo tal exclusión”.*¹

Las relaciones de poder no sólo se refieren a las que provienen del Estado, partidos políticos, grupos de presión o cualquier otro tipo de organizaciones de connotación política. Estos son los puntos terminales del poder. Más bien el poder se encuentra de manera inmediata en la vida cotidiana, en las luchas ideológicas por la reproducción o transformación de los proyectos sociales que sirven como modelos culturales.

Como explica Foucault, la exclusión del poder no anula la acción del “otro” a quien se dirige, pues no existe algo llamado el Poder, sino sólo relaciones de poder que suponen un modo de acción de algunos sobre algunos otros. Por ello afirma que una relación de poder se articula sobre dos elementos:

“Que el “otro” (aquel sobre el cual esta se ejerce) sea totalmente reconocido y

¹ Thompson, John B. Op. Cit., p. 65.

*que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a las relaciones de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”.*¹

Como la relación de poder es abierta y no una anulación del adversario, se incluye un elemento importante: la libertad. Al no anularse la acción del otro, la propia relación mantiene abierta la posibilidad para revertir las relaciones de poder. El poder no se adquiere en el momento de la reversión de la relación; el poder se construye en el proceso mismo de la relación, por lo tanto, supone que los sujetos dominados construyen el poder en el proceso cultural de lucha ideológica por el proyecto político. Según afirma H. Zemelman, el poder más allá de ser un instrumento de la lucha política, es una creación cultural a partir de su mismo ejercicio.²

Así, no por el hecho de que las relaciones de dominación sean asimétricas, y las relaciones de poder desiguales, dominación y poder no son relaciones verticales y unidireccionales -de las clases dominantes a las dominadas-. Las clases dominadas además construyen estrategias ideológicas no sólo de resistencia, también de lucha únicamente posible si se posee un poder para revertir las relaciones de dominación, de otra manera no habría juego ni historia. De tal modo que en las luchas ideológicas por la reproducción o transformación de la visión del mundo legítima, las clases sociales dominantes y dominadas implementan diferentes estrategias de poder para dirimir el conflicto.

Las ideologías tienen como cualidad distintiva el que sus formas simbólicas son fenómenos significativos siempre interceptados por relaciones de poder. En ellas se percibe cómo es que el significado se moviliza para reforzar a los agentes y clases sociales en su posición de poder, ya sea para establecer o sostener las relaciones de dominación existentes, o para transformarlas.

Por pertenecer a una clase social limitada a un campo cultural, la ideología es por definición partidista, parcial por sus afirmaciones y polémica frente a otras posibles ideologías. En cuanto al tratamiento de las ideologías dominantes, éstas se enfocan hacia un punto en particular: buscan establecer y sostener relaciones de dominación haciendo uso del poder instituido. En

¹ Foucault, Michel. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert L., y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, UNAM, México, 1988, p. 231.

² Zemelman, Hugo. Op. Cit., p. 232.

las formaciones ideológicas dominantes se percibe como es que el significado se moviliza para reforzar a los agentes, grupos y clases sociales en su posesión de poder, esto es en las relaciones de dominación, por lo cual se les define como:

*“Por ello propongo conceptualizar la ideología en términos de la manera en que el significado movilizado por las formas simbólicas sirve para establecer y sostener las relaciones de dominación: establecer, en el sentido de que el significado puede crear e instituir de manera activa relaciones de dominación; sostener, en el sentido de que el significado puede servir para mantener y reproducir las relaciones de dominación mediante el proceso permanente de producción y recepción de formas simbólicas”.*¹

Por su lado, las ideologías de las clases dominadas luchan de manera ofensiva y defensiva por hacer visible y público su proyecto de ejercer el control sobre la direccionalidad del campo; por lo cual su combate contra las ideologías dominantes,

*“Justifica una estrategia, elabora una táctica, intenta alianzas, desenmascara al adversario allí donde se le reconoce con mayor facilidad, combate todas las formas de neutralidad. El combate contra las ideologías es el enfrentamiento de los contraelementos: la referencia al objeto común esencial para definir un verdadero movimiento social, aquí desaparece: por eso es combate”.*²

En cuanto a las maneras en que las formaciones ideológicas funcionan para sostener o revertir las relaciones de dominación, se diversifican en distintos tipos, pero ninguno de ellos opera en forma pura, lo habitual es que operen en forma traslapada. Esta situación se debe a que el significado ideológico se construye y transmite por medio de formas simbólicas de diversos tipos, desde expresiones lingüísticas, imágenes, textos complejos, códigos, instituciones, prácticas, etc., como se describe a continuación.

Las estrategias ideológicas de lucha³ se expresan en formas típicas de construcción simbólica como: estrategias de racionalización, que es cuando el productor emplea una cadena de

¹ Thompson, John B. Op. Cit., p. 64. Este autor sostiene que la ideología es un atributo propio de las clases dominantes, en tanto a las clases dominadas les corresponde no una ideología sino formas simbólicas de crítica incipiente hacia la ideología dominante. No obstante, si solo se atiende a su definición de ideología para ser aplicada a la propia de las clases dominadas, bajo estas restricciones, es que resulta útil su concepto.

² Touraine, Alain Op. Cit., p. 116.

³ Thompson, John B. Op. Cit., p. 67 y ss.

razonamientos que defienden o justifican el proyecto, esto es, pretende ser crítica empleando argumentos en apariencia racionales. Estrategias de universalización, cuando las formas simbólicas representan intereses como si fueran compartidos por la totalidad del campo y abiertos a la participación de quienes se consideren llamados, y esto es precisamente lo que diferencia a las ideologías de la opinión o de la creencia, pues éstas son más bien individuales. Estrategias de narrativización, cuando las formas simbólicas se insertan en historias (discursos, documentales, novelas, películas) que cuentan o inventan tradiciones socialmente apreciadas, a fin de crear pertenencia a una comunidad y a una historia que trasciende las diferencias, divisiones y conflictos en forma tal que puedan crear adhesión.

Otro modo en que funcionan las formaciones ideológicas es cuando cosifican el significado de lo social, representan un estado de cosas histórico como si fuese natural, intemporal y permanente de manera que se eclipse su carácter transitorio. Las estrategias de este recurso son: naturalización, cuando los fenómenos histórico sociales son representados como algo inevitable de carácter natural, como en el caso de las diferencias sociales; la eternalización opera como estrategia ideológica cuando los fenómenos histórico sociales son tratados como permanentes, invariables y recurrentes; la estrategia de nominalización y pasivización, como recursos gramaticales y sintácticos que expresan la ideología como cosificación.

Por último otro rasgo de las estrategias ideológicas¹ es que, cuando surgen agentes, grupos o clases sociales que potencialmente representan una fuerza de oposición, implementan estrategias de fragmentación, cuyas formas típicas son: la diferenciación que enfatiza simbólicamente las características distintivas y diferenciales que desunen e impiden la organización de los agentes opositores; estrategia de expurgación del otro, en la construcción en términos simbólicos de un enemigo amenazador de los intereses colectivos, ante el cual se convoca a los agentes del campo a su oposición o expurgación. La ideología ejerce la violencia contra los opositores mediante otras fórmulas, o preguntas diferentes a las que otorgan su aprobación, y a la vez legitima la violencia por las razones del proyecto que sostienen. En

¹ Reboul, Olivier. Op. Cit., p. 33.

todas estas formas de operar las ideologías ocultan su propia naturaleza, pues de no hacerlo se destruirían a sí mismas. En tal virtud la ideología por lo regular se hace pasar por otras formas simbólicas: la ciencia, el buen sentido, la moral, los hechos, las pruebas, etc., impregnándolos de la simplicidad y la transparencia del sentido común, buscando evidenciar mediante este recurso la necesidad del mundo.

En las situaciones en que se sostiene un proyecto hegemónico mediante las formaciones ideológicas de las clases dominantes, éstas imponen su ideología en las instituciones como criterio legítimo para refractar mediante su proyecto político las limitaciones externas al campo cultural. Esta situación no implica que la refracción anule la relativa autonomía de los campos culturales con los que mantiene relaciones de dependencia, como se observa en el caso que aquí interesa tratar, la refracción del campo económico.

La refracción que los campos culturales ejercen sobre el campo económico, si bien se realiza de acuerdo al estado en que se encuentra la lucha ideológica entre las clases dominantes y dominadas por la imposición y reconocimiento de alguno de los proyectos en pugna, no contiene una arbitrariedad histórico cultural, pues el campo económico no es un espacio pasivo y receptor sino que, igualmente, mantiene una relativa autonomía, como apunta Marx:

*“Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad se plantee tareas que puede resolver, pues considerándolo más precisamente siempre hallaremos que la propia tarea solo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen, o cuando menos, se hallan en proceso de devenir”.*¹

Precisamente, en la refracción de sentido de las relaciones sociales económicas por las formaciones ideológicas de las clases en lucha, los grupos dominantes al buscar perpetuar las clasificaciones que definen la desigual distribución del capital cultural entre las clases sociales del campo, tienden a adoptar una posición de ortodoxia para reproducir el proyecto dominante

¹ Marx, Karl. Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. Op. Cit., p. 67.

que defiende la ideología dominante del campo económico. Al inclinarse por la conservación de las estructuras de dominación del campo, aplican la problemática del proyecto institucionalizado en el trabajo de representación de las relaciones sociales económicas. Mediante su poder y dominación, las clases dominantes imponen la visión del mundo legítima o la visión de su propia identidad social en la dimensión de la identidad de los agentes del campo como personas propietarias.

Sobre esta base de homología ideológica las clases sociales dominantes, como política de reproducción de su dominio, refractan a sus propias formaciones ideológicas las formaciones ideológicas de las clases dominantes en el campo económico. El sujeto social de reproducción o transformación del sentido de las relaciones económicas, no es por consiguiente ni la estructura social, la base económica o la acción individual, sino los campos culturales que en su relativa autonomía resuelven las relaciones de fuerza que se imponen para refractar los conflictos ideológicos que afectan al campo económico.

Las políticas seguidas por las clases dominantes en los diferentes campos culturales reproducen como dominante en la estructura social, el proyecto que sostienen las clases sociales dominantes del campo económico. Corresponde al Estado y al Derecho objetivar en las instituciones sociales los proyectos económicos que defienden las formaciones ideológicas de las clases dominantes, y con este acto de institucionalización es que se legitiman los procesos normativos de formación de los individuos en la dimensión de su identidad como personas propietarias libres y jurídicamente iguales.

La existencia institucionalizada de las relaciones sociales económicas en los campos culturales, es un producto social arbitrario que expresa el estado de las luchas históricamente acumuladas por su reconocimiento en la estructura social. Dicha institucionalización cultural es la que unifica y cohesiona relativamente la acción de los agentes en la dimensión de su identidad como personas propietarias bajo prácticas y normas socialmente reconocidas. En este sentido, como producto arbitrario, la apariencia de objetividad de las relaciones sociales económicas como una realidad social natural -referida por Marx en el fetichismo de las mercancías- se reproduce en los campos culturales bajo las estrategias de poder y dominación ideológica.

Pero como las políticas económicas en los campos culturales no se reducen únicamente a las de las clases dominantes, sino que las clases dominadas igualmente poseen la propia, si se quiere comprender la configuración de la conciencia sobre la lucha por la legitimidad de los proyectos políticos que orientan las relaciones sociales económicas en el ámbito de la vida cotidiana, se debe atender al sistema de formaciones ideológicas en las que se definen y organizan las clases sociales en lucha por la reproducción o transformación del proyecto que configura su identidad cultural, la cual media las determinaciones de formación de su identidad como personas propietarias libres y jurídicamente iguales.

4.2 LA ALTERNATIVA MODERNA: LAS TRANSFORMACIONES CULTURALES DE LA IDENTIDAD COMO CONDICIONES SOCIALES PARA EL CAMBIO DE LOS PROYECTOS POLITICOS QUE ORIENTAN LA DIRECCIONALIDAD DE LAS RELACIONES SOCIALES ECONOMICAS.

La cuestión para pensar los procesos de transformación parcial o total de la identidad cultural del campo, sólo es posible a partir de las condiciones histórico sociales que intervienen en la constitución de una política que proponga una problemática alternativa con nuevas categorías de percepción simbólica sobre la visión del mundo legítima, y que distribuya las diferencias de un nuevo modo para cambiar la configuración de la identidad social. La situación desencadenante de este proceso sólo se presenta en una coyuntura específica: cuando la institución entra en crisis, se pone en crisis la autoridad y con ella la visión del mundo legítima que garantiza el reconocimiento de la identidad de clase.

La puesta en crisis de las instituciones del campo es el resultado de los desajustes entre las prácticas y representaciones con las relaciones sociales de los agentes y clases sociales, relaciones que al verse perturbadas no ofrecen las condiciones objetivas para la realización del habitus. El habitus, contrariado de manera continua puede ser la cede de fuerzas explosivas que exigen la recomposición de la identidad. La identidad, al igual que el habitus, sólo se torna reflexiva y consciente en situaciones de crisis de las relaciones sociales. El estado de crisis se puede decir que es un momento de transición histórico social en el cual los antiguos modelos de comportamiento cultural ya son parcialmente inadecuados para regular las relaciones entre

los agentes y clases sociales. En tanto no se institucionalicen nuevos modelos culturales socialmente reconocidos, las relaciones conflictivas hacen de los modelos culturales un problema agudo. Los agentes y clases sociales dominados ponen en cuestionamiento los modelos de representaciones considerados cotidianamente como naturales, convirtiendo en problema la racionalidad de la estructura del campo cultural.

El estado de cosas anterior es un fenómeno que ocurre cada vez con mayor insistencia en la sociedad moderna. Las estructuras e instituciones dominantes de los campos culturales se ven afectadas en sus mecanismos tradicionales de cohesión e integración social. Esto ha abierto nuevas posibilidades para que las identidades, en medio de la recomposición social, ocupen un lugar trascendente en la emergencia de proyectos alternativos que aglutinan movimientos sociales ya sea de dominación o de emancipación, como luchas de identidad nacional, regional, étnica, religiosa, sexual, y en general en las que se incluyen también las luchas de identidad de los nuevos sujetos sociales.

En todos esos movimientos sociales lo que se defiende es el derecho de ser sujeto, de no estar sometido a una identidad impuesta por modelos de dominación. Estos movimientos sociales se hallan asociados a demandas de tipo económico, político, jurídico, educativo, etc. Por el alto grado conflictivo que presentan, dichos movimientos son componentes de virtual relevancia en la crisis por la que actualmente atraviesan los diferentes ámbitos de la estructura social, y si se concreta entre éstos al ámbito de la modernización económico industrial, se puede preguntar qué consecuencias se pueden extraer de ellos para aplicarlos al conocimiento de las condiciones de transformación de la dimensión de la subjetividad de los individuos como personas propietarias.

Dado que la sociedad moderna se caracteriza por carecer de una estructura unificada como una totalidad indiferenciada, solo es posible analizar las transformaciones del mundo contemporáneo atendiendo a lo que ocurre en los diferentes procesos modernizadores. Tomando en cuenta la creciente diferenciación de los campos culturales, la complejidad del ritmo de cambio social no observa en su conjunto una misma homogeneidad ni continuidad, lo que ha afectado de diferentes maneras las estructuras de formación de los agentes en la

sociedad. Esta situación ha repercutido en el resurgimiento de las identidades tradicionales, en el surgimiento de nuevas identidades en la sociedad civil, y en la fusión de identidades tradicionales y modernas, en las que se conjugan procesos de diferenciación e integración que si bien no son homogéneos ni paralelos, si observan una direccionalidad: la definición de lo que significa ser modernos en el presente.

La relativa autonomía de los campos culturales y sus relaciones de dependencia, han propiciado un particular tipo de transformaciones tanto en sus estructuras internas como en las estructuras de representación de la realidad, que dan forma a nuevos procesos en la configuración de la identidad cultural de su agentes. La existencia de un cambio estructural en el conjunto de la sociedad en la dirección de construir nuevas formas de identidad se corrobora en el conjunto de campos culturales.

La relación entre las estructuras de los campos culturales y las estructuras de las representaciones de la identidad, son aspectos interdependientes de lo que significa la modernidad, por lo cual es posible afirmar, como lo hace Norberto Elias¹, que un cambio de las estructuras de las representaciones que dan forma a la subjetividad, puede considerarse como un aspecto específico del devenir de las estructuras sociales. Así, las transformaciones de las estructuras subjetivas individuales y colectivas siempre ocurren en el sentido concreto que les confieren campos culturales específicos. La sociedad no está más allá del individuo, ni el individuo está fuera de la sociedad, como si fueran elementos independientes uno del otro; ambos forman un entramado de relaciones en las que se definen mutuamente y en las que definen mediante su dinámica la direccionalidad de la modernidad.

La modernidad es un proceso de construcción en el que los campos culturales se constituyen en la matriz de sentido de su historicidad. Por la pluralidad de campos culturales relativamente autónomos, en la direccionalidad no existe una causalidad mecánica ni teleológica, guiada por algún principio inmanente hacia la meta de alcanzar la realización del modelo ideal de lo que significa ser modernos, ya sea la razón, la comunicación, la ética, la ciencia, etc. No obstante,

¹ Elias, Norberto. Op. Cit., p. 17.

esto no significa que las transformaciones sean arbitrarias, caóticas o desarticuladas, como tampoco significa que sean producto de la reflexión intencional y voluntarista de la razón de individuos aislados. Las transformaciones son comprensibles al contextualizar la acción de los individuos en la red de relaciones estructuradas en las que se forma su identidad.

El conocimiento de estas transformaciones no planificadas, abre a los grupos sociales un espacio de reflexión histórico social para dar sentido y forma a proyectos políticos que hacen inteligible la modernidad, y cuyo reconocimiento social es el índice de la viabilidad de las intervenciones estratégicas que orientan el movimiento de los campos culturales. Las transformaciones culturales por tanto, implican procesos de racionalización en los que las estructuras objetivas se incorporan en las estructuras subjetivas contribuyendo a formar la conciencia de los agentes y clases sociales. Según Norberto Elias¹ la racionalización expresa el sentido en que se transforma la modelación de los seres humanos en contextos culturales específicos. La racionalización no es producto de la Razón que planifique y prevea a largo plazo y con la capacidad de dominar sus efectos a corto plazo. Es más bien el resultado de configuraciones que nadie en particular ha planeado, formadas en el entramado de relaciones sociales y estructuras sociales que superponen un orden a las intenciones, la voluntad y la razón de individuos y grupos aislados considerados en sí mismos. Lo que se transforma en la historia es al mismo tiempo un cambio en las estructuras objetivas y subjetivas:

*“Los esquemas de comportamiento de nuestra sociedad, que se inculcan al individuo a través de la modelación desde pequeños como una especie de segunda naturaleza y se mantienen vivos en él por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado, no pueden entenderse en virtud de fines humanos generales y ahistóricos, sino como resultado de un proceso histórico, derivado del sentido general de la historia occidental, de las formas específicas de relación que se producen en tal proceso, y de la fuerza de las interdependencias que en él se transforman y se constituyen”.*¹

El proceso de racionalización de los campos culturales no es explicable ni se asume como instrumento de lucha entre los diversos grupos e intereses sociales, pues en tal caso, la cultura no sería sino expresión de la razón instrumental. Como tampoco se trata de ver en la cultura

¹ Ibid., p. 497.

¹ Ibid., p. 526.

una unidad originariamente armónica en la que repentinamente hicieran su aparición los conflictos. Las transformaciones se producen en correspondencia permanente con las tensiones entre las clases dominantes y dominadas, que desde su surgimiento integran relaciones conflictivas que van definiendo el proceso de racionalización de las estructuras de los campos culturales. Los cambios de este tipo no se originan en uno u otro grupo social, sino en el medio de las relaciones de competencia entre las clases sociales.

Como parte constitutiva de la estructura de los campos culturales, las tensiones y luchas de las relaciones de clase son de importancia decisiva en la orientación de las transformaciones, no son pues, un elemento extrínseco de la formación cultural. Las relaciones conflictivas son procesos sociales relativamente autónomos que se producen en razón de mecanismos poderosos de entramados sociales, cuya orientación general no pueden transformar los grupos aislados, ni en sí mismos son susceptibles de ser utilizados o manipulados consciente o inconscientemente como arma de las luchas sociales. En la cultura se producen, reproducen y transforman nuevas formas de clases e intereses sociales, que incluyen no sólo la esfera del conocimiento o de los contenidos de la conciencia, sino también las transformaciones en la estructura de los campos culturales y en la estructura de las representaciones de la realidad donde se forman los sujetos. Estas transformaciones no dependen de los intereses de la clase social dominante o de la clase dominada, sino de relaciones sociales estructuradas en campos culturales. Las clases sociales están en relación y entran en conflicto en el contexto de un campo cultural, por lo que es en éste donde se explica la racionalidad de sus transformaciones.

La crisis se hace extensiva tanto a los procesos sociales de las materialidades prácticas, como a los procesos sociales de las materialidades simbólicas del campo cultural, pero en cualquier caso es necesaria la producción de las representaciones que haga inteligibles las contradicciones en forma explícita. Al no existir una relación determinante entre los procesos sociales de las materialidades prácticas y las materialidades simbólicas en la producción de las representaciones sociales, la crisis forma un complejo de contradicciones que llegan a resultar problemáticas¹ y que no pueden resolverse en los términos ya establecidos por las

¹ Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Op. Cit., p. 63.

representaciones corrientes.

Considerando que el saber práctico de la experiencia orienta las acciones en todos sus aspectos sin nunca acceder a la explicitación consciente y mucho menos a una conceptualización sistemática, es en el manejo simbólico de la experiencia donde se constata la conciencia que tienen las clases dominantes y dominadas sobre la crisis más allá de los atributos directamente visibles de manera implícita y tácita. Los campos culturales tienen la capacidad de plantear junto al orden de sus prácticas, el orden de sus representaciones, esto es, poseen la capacidad simbólica de construir un sistema de conocimiento para intervenir en su propia dinámica. El paso de lo implícito a lo explícito no tiene nada de automático, ya que las evidencias objetivas, aún las más pronunciadas, pueden estar ocultas por evidencias más directamente visibles,

*“La eficacia específica de la acción subversiva consiste en el poder de modificar por la toma de conciencia las categorías de pensamiento que contribuyen a orientar las prácticas individuales y colectivas y, en concreto las categorías de percepción y de apreciación de las diferencias”.*²

La crisis se constituye así en la coyuntura para generar no sólo una problemática alternativa, sino una variedad de alternativas diferentes en contraposición a la instituida como legítima en cada campo cultural. La problemática inaugura nuevas preguntas que exigen nuevas respuestas, esto es, otro modo de interrogar para resolver las diferencias en la percepción de la identidad. La posibilidad para formar una representación del mundo que se asuma como verdadera sobre las situaciones de cambio social, está al alcance de quienes comparten en común las materialidades prácticas y simbólicas del campo. La producción de sentido no es monopolio de la clase dominante, pues es el campo cultural el que determina lo que puede o no puede ser dicho para problematizar la verdad, como dice Foucault:

“Problematizar no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral del conocimiento

² Bordieu, Pierre. El sentido práctico. Op. Cit., p. 236.

científico, de análisis político, etc.)”¹

La construcción de una problemática alternativa por las clases dominadas tiene por interés el subvertir las categorías de percepción y apreciación de las distribuciones, mismas que imponen una actitud arbitraria de reconocimiento hacia el orden establecido. Su expresión acabada requiere de la elaboración de un proyecto político que organice la estructura del campo para así redefinir total o parcialmente la identidad.

El proyecto político surgido en el campo cultural es el resultado de la toma de conciencia de agentes y clases sociales inmersos en relaciones sociales que estructuran su acción. Este proyecto no se explica acudiendo a recursos como la justificación, el encubrimiento, la apología, la mentira disfrazada de verdad, el ocultamiento, etc., como si la formación cultural de la identidad obedeciera a estas condiciones. Los proyectos se corresponden con la acción que en éstos ejercen las clases sociales sobre sí mismas a través del conocimiento de las formas y orientaciones y del campo cultural. Bordieu pone en claro que los proyectos políticos contribuyen a la construcción de la realidad por el hecho de enunciarla, de preverla y de hacerla concebible, y sobre todo por que al dar forma a representaciones sociales alternativas hacen posible la acción subversiva de las clases sociales del campo.²

Queda en claro que el proyecto alternativo no se propone como objetivo destruir al campo, pues el hecho de participar en el juego implica el reconocimiento del mismo, de otro modo, de no respetar las reglas fundamentales, por sí mismo se excluiría. Ahora bien la palabra interés puede evocar un utilitarismo, para evitar este posible sentido en sociología el axioma del interés³ se entiende como una inversión específica de lo que está en juego, el interés por el capital cultural como pertenencia a un campo. Así, el principio de la subversión no es el cálculo cínico o la búsqueda de la maximización de la ganancia específica tal como supondría una teoría finalista; tampoco es el reflejo de la estructura de la formación social, como supondría una teoría mecanicista. Las estrategias por la construcción del proyecto pueden estar objetivamente conformes con los objetivos de sus actores sin haber sido concebidas

¹ Michel, Foucault. *Saber y verdad*, las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, p. 231.

² Bordieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Op. Cit., p. 97.

³ Bordieu, Pierre. *Sociología y cultura*. Op. Cit., p. 287.

expresamente con este fin, pero procede más bien de acuerdo a las necesidades inmanentes al campo y las exigencias inscritas en él.

La construcción de un proyecto alternativo para cambiar la visión del mundo legítima y la posición que en él se ocupa, contempla como una de sus variables el problema sobre la desigual apropiación de los bienes del campo, cuyas condiciones de adquisición material se llevan a cabo de acuerdo al sentido que tengan las relaciones sociales económicas refractadas por el campo. De este modo, en los campos culturales los conflictos suscitados por la recomposición parcial o total de la identidad se interfiere y entrecruza con la dimensión de su identidad como personas propietarias pertenecientes a diferentes clases sociales. Estas, al verse interpeladas por la puesta en crisis de las estructuras de los campos culturales, actúan en consecuencia en la producción de las representaciones que le confieren sentido a las relaciones sociales económicas como componente de crucial importancia en el proyecto cultural.

Las relaciones de dependencia del campo económico con los campos culturales, no ejercen un efecto de determinación en la producción de los proyectos que dan sentido a su visión sobre la realidad social, incluso el hecho de que cambie el funcionamiento práctico y/o simbólico de las relaciones sociales de la base económica (como puede ser por la aplicación técnico científica; nuevos proyectos en la organización de la producción; mayor especialización en la división social del trabajo; cambios en las relaciones entre trabajo manual e intelectual; nuevas políticas económicas empresariales; cambios en las relaciones entre empresas a nivel nacional y mundial; reestructuración de la relación de dependencia entre naciones; privatización de las empresas del Estado; etc., con sus consiguientes efectos económicos como desempleo, devaluación, bajos salarios, saturación de mercados, miseria, explotación, deterioro ecológico, concentración de la riqueza, subempleo, etc.) no es la única condición para que automáticamente en el campo económico y en los campos culturales se modifique el sentido de los proyectos económicos dominantes en la sociedad. Esto quiere decir que las determinaciones de la base económica son insuficientes por sí mismas para propiciar la transformación de los proyectos políticos que le dan sentido en los campos culturales de la estructura social; lo que se está observando en la modernidad a partir de la crisis coyuntural de las condiciones de formación de las identidades,

es que a raíz de las transformaciones culturales es como se está configurando la emergencia de proyectos que contienen una representación diferente sobre el sentido tradicional de las relaciones sociales económicas.

El cambio de sentido efectuado por los campos culturales sobre el campo económico no es arbitrario; hace inteligible en sus propios términos las transformaciones que la modernización económico industrial ha provocado en la sociedad. Lo anterior no tiene nada de extraño si se contempla, como indica E. P. Thompson,

*“que el cambio histórico sucede no porque una “base” determinada deba dar lugar a la “superestructura” correspondiente, sino porque los cambios en las relaciones de producción se experimentan en la vida social y cultural, se refractan en las ideas de los hombres y en sus valores, y son cuestionados en sus acciones, sus elecciones y sus creencias”.*¹

Centrando el análisis en las transformaciones de las estructuras de los campos culturales y de las representaciones que definen la dimensión de la identidad de sus agentes como personas propietarias, en los procesos de su racionalización se ven emerger proyectos económicos que exigen un cambio en la orientación de la modernización económica. Pero aparte de las condiciones sociales que hacen posible su producción (que puede provenir de manera multidireccional de la religión, la ética, las étnias, la educación, la política, la filosofía, etc., o de sus variadas conjunciones), es necesario que las clases dominadas tengan medios de acción y de intervención en el sistema material de la sociedad. En tal caso, en el proyecto se contempla la movilización simbólica de dichos medios como estrategias ideológicas de lucha por la apropiación de las estructuras del campo económico. En las luchas ideológicas no basta con apoderarse del poder del estado o de sus aparatos para transformar automáticamente la realidad social. Es una lucha ideológica en el terreno de la cultura por la circulación y recepción de las formas simbólicas que contienen las representaciones de una clase social u otra sobre la realidad económica. Así, tras las relaciones de fuerza están las relaciones de sentido cristalizadas en los proyectos que orientan la realidad social.

Desde la perspectiva del enfrentamiento de las clases sociales dominantes y dominadas por la imposición y reconocimiento institucional de los proyectos que definen la reproducción y

transformación de las estructuras económicas, los campos culturales se pueden concebir como un conjunto de relaciones de fuerza enfrentadas mediante las reglas constitutivas de ese espacio de juego. Al no existir un consenso sobre los valores, principios, normas, etc., defendidos por los proyectos económicos de la clase dominante, sino igualmente existen los que corresponden a los proyectos alternativos de las clases dominadas, en los campos culturales se da una lucha ideológica por el reconocimiento legítimo del proyecto que determina la reproducción o transformación de las instituciones que refractan al campo económico. La ideología, como dimensión política del conflicto en los campos culturales representa, en consecuencia, la fuerza o debilidad de los distintos sujetos en su proceso de constitución o de desmembramiento.

La lucha de clases ideológica escinde los campos culturales en relaciones de fuerza múltiples enfrentadas según estrategias de poder. En función de dichos conflictos los agentes de los campos culturales al ser interpelados en la dimensión de su identidad como personas propietarias se sitúan en una u otra estrategia de lucha, ya sea en las clases dominantes o dominadas. No existen sujetos ni grupos neutrales en el "centro". Su pertenencia a una u otra clase en lucha se define, por tanto, no necesariamente a partir de su origen económico, sino por la conciencia que cobran en las formaciones ideológicas en conflicto. Alain Touraine expresa que el mejor animador de la conciencia de clase en agentes y grupos poco politizados es el conflicto, que "*obliga a salir de la vida cotidiana y de su obligaciones, a asumir riesgos y, en consecuencia, a tomar conciencia de las relaciones habituales de dependencia con el marco*".¹ Sólo por la transformación de los sujetos sociales se pueden formar y operar movimientos sociales en lucha política contra la dominación de su identidad y por el control de las orientaciones del campo cultural. De ahí que la conciencia de identidad forme parte de lo que define a una clase, sin embargo los movimientos sociales sólo se pueden comprender no por la conciencia que de ellos tengan los individuos, sino por las relaciones sociales bajo las cuales se forman los proyectos políticos del campo cultural.

Aún cuando los movimientos sociales de este género se unifican por la existencia de varios

¹ Touraine, Alain. Op. Cit., p. 111.

centros de organización y de dirección, con algún tipo de coordinación entre ellos, el grado de su unidad depende de los avances logrados en el proceso de construir una identidad socialmente compartida, esto es, la identificación entre un “nosotros” frente a uno o varios “ellos”.

Según la dinámica de las luchas ideológicas en los campos culturales por la imposición del sentido que proponen las clases sociales para las relaciones económicas, se forman movimientos sociales religiosos, étnicos, educativos, éticos, etc., por la reproducción o transformación de los proyectos políticos que dirigen la orientación económica de la estructura social. Estos movimientos sociales se conforman con la presencia de otros movimientos o conflictos análogos suscitados en otros campos culturales, que de una u otra forma persiguen el mismo objetivo, intervenir en las estructuras institucionalizadas que legítimamente dan forma a la identidad. De este modo los movimientos sociales por el reconocimiento institucional de los proyectos económicos que proponen, se resuelven a institucionalmente en los campos del Estado y del Derecho.

El que las estructuras sociales se reproduzcan o transformen no está determinado por los campos del Estado y del Derecho, sino por los múltiples campos culturales, una de cuyas particularidades es la lucha ideológica. Es a través de las formaciones ideológicas -como dimensión política del conflicto en los campos culturales- que los proyectos políticos generados en el terreno de la cultura ingresan al terreno del Estado y del Derecho. En este sentido, las formaciones ideológicas de las clases sociales en lucha tienen como objetivo la conservación o apropiación del poder del Estado y del Derecho, para de este modo dominar las estructuras legítimas de las que depende el reconocimiento institucional del proyecto económico que intentan implementar en la estructura social.

Al pensar la dimensión política de la cultura, se destacan las interrelaciones establecidas entre el Estado y el Derecho, el sistema político y jurídico; y las clases sociales de los campos culturales. Las relaciones entre las clases sociales se organizan mediante el orden jurídico, y éste a su vez supone la existencia de las instituciones del sistema político. El sistema político es el ámbito donde se producen las decisiones y la legitimidad de las leyes que rigen el

funcionamiento de la sociedad, en tanto el Estado es el agente de poder que integra las decisiones del sistema político en las instituciones. En consecuencia, las luchas de clases por la reproducción o transformación de los proyectos políticos surgidos sobre la economía en los campos culturales, se juegan en el sistema político del Estado.

Si a nivel superestructural Marx distingue los conceptos del Estado y del Derecho de los conceptos de formaciones ideológicas políticas y jurídicas, no es para duplicar innecesariamente los conceptos. Por un lado, los campos del Estado y el Derecho, como cualquier otro campo cultural poseen una relativa autonomía en su funcionamiento y determinaciones internas: tienen su propio objeto, instituciones, prácticas, principio, normas, clases sociales, poder, etc. Sus sistemas políticos y jurídicos no están, pues, determinados de manera arbitraria y absoluta por los intereses de las clases dominantes; son más bien los ámbitos organizados de control social en los que se legitiman institucionalmente las demandas socialmente reconocidas y mediante los cuales se concretan las reglas de actividad colectiva.

El Estado y Derecho son campos relativamente autónomos en sus prácticas y sistemas simbólicos, por lo que no todo en ellos es ideología; como campos culturales no se reducen a ser el espacio del poder y de la dominación de una clase social sobre el resto de la sociedad. Esto porque su poder no solo es negativo, de prohibir, amenazar, dominar; también tienen un efecto directamente productor, son campos normativos en los que socialmente se halla depositado el reconocimiento de la legitimidad de las instituciones que regula la acción y relaciones de los sujetos en la estructura social, manteniendo el Estado -como dice Max Weber- el monopolio de la violencia legítima. El derecho es la cristalización y la garantía de una dominación social y de la orientación de la acción histórica; el Estado unifica, legitima y excluye, sobre todo aquello que legítimamente se puede decir y hacer.

Por otro lado, las formaciones ideológicas políticas y jurídicas están determinadas por las relaciones de poder y de lucha de las clases sociales dominantes y dominadas organizadas en movimientos sociales. Cada clase social en lucha no tiene para sí un representante o equivalente en el sistema político del Estado, siempre están integradas a movimientos sociales que aglutinan a clases sociales provenientes de diversos campos culturales; asimismo es

imposible que en dicho sistema exista una sola clase dirigente y hegemónica que imponga absolutamente su poder y dominación.

Considerando las dos situaciones anteriores es posible afirmar que por la pluralidad de clases sociales en conflicto el sistema político no está unificado, es un campo de luchas ideológicas que pretenden obtener influencia en las orientaciones de la sociedad moderna. Incluso en las clases dominantes a nivel político existen grupos más dirigentes, otros más dominados, grupos ascendentes y facciones descendentes; también intereses organizativos contrapuestos, etc. De igual modo, en las clases dominadas difieren las estrategias de lucha por lo cual guardan diferencias entre ellas. Algunas pretenden buscar el entendimiento evitando el enfrentamiento global con las clases dirigentes; otras se encuentran en lucha franca y abierta contra la dominación. La pluralidad de fuerzas políticas en conflicto poseen una fuerza de poder desigual, pero no por ello pierden cierto grado de influencia según sea el nivel de su organización como movimientos sociales, esto es, el grado de su participación y representatividad en el campo político. Esto último sólo sucede cuando dichos movimientos se organizan en partidos políticos para defender los intereses de las clases sociales que representan.

Así, los partidos políticos reúnen a miembros e intereses que pertenecen a clases culturales diferentes, motivo por el cual el sistema político no puede ser considerado solamente como el agente de una clase dominante; como campo relativamente autónomo posibilita la acción histórica de las clases dominadas a pesar del dominio de las clases dirigentes en la escena política. Al respecto, en las luchas ideológicas se ven actuar mecanismos de poder en los que se manifiestan las orientaciones progresivas y regresivas de las clases sociales por la apropiación de la direccionalidad del campo económico.

Tomando en cuenta que la autonomía de los campos culturales es una autonomía relativa que no excluye la dependencia, las luchas ideológicas en el campo político producen efectos que interfieren en las luchas ideológicas del campo económico. Por la movilidad de los agentes en la multiplicidad de campos culturales -dada la pluridimensionalidad de su identidad-, de continuo se importan y exportan nuevas disposiciones como apoyo a quienes en el campo

económico luchan por su reproducción o transformación. El que resulte vencedor y se apropie de las estructuras del Estado, se convierte en el centro de integración y represión de una unidad de dominación, reconocida socialmente como el núcleo de organización legítima de las instituciones que determinan objetivamente las orientaciones de la modernidad en lo que toca a su sentido económico social, y con ella la formación de los individuos y clases sociales como personas propietarias libres y jurídicamente iguales. En la modernidad este proceso se encuentra inconcluso. Existe un estado de tensiones y conflictos que penetran en todo el entramado social y cultural, y del cual forma parte la crisis generalizada de las identidades.

No obstante, las luchas políticas originadas en los campos culturales por la reproducción o transformación de los proyectos económicos, están produciendo efectos en la configuración de las instituciones y de las relaciones entre las clases dominantes y dominadas del espacio social global. En este sentido, las luchas ideológicas son un síntoma inequívoco de que las transformaciones en la modernidad están produciendo cambios en la composición de las pautas de comportamiento económico no sólo de las clases dominadas, sino también de las dominantes.

Esta aseveración se confirma al tomar en cuenta que la refracción que efectúan los campos culturales sobre las relaciones sociales económicas no implica únicamente un cambio de forma, también implica un cambio de contenido, pues la conversión de sentido depende del estado en que se encuentran las relaciones de fuerza, poder y dominación entre las clases sociales en conflicto ideológico. De esta manera, según la problemática y condiciones internas de los campos culturales, la refracción puede operar para reproducir el sentido dominante de los proyectos de la base económica, o también para transformarlo. Esta situación es la que explica los movimientos de desplazamiento, contradicciones y conflictos existentes entre la base económica y los campos culturales de orden superestructural.

En suma, son las luchas que sostienen las clases sociales en los campos culturales por la definición de su identidad, las que están haciendo inteligibles las transformaciones que en la modernidad se producen en las estructuras económicas y en las representaciones que forman la identidad de los individuos de las clases sociales como personas propietarias libres y

jurídicamente iguales. Por tanto, esas luchas no son una lucha entre las clases económicas burguesía y proletariado, ni es una lucha por intereses inmediata o directamente económicos, ni por las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o cualquier otro determinismo de la base económica, con lo cual el proletariado o la economía se excluye como el sujeto de la historia. Por último, se debe tomar en cuenta que las posibilidades para el triunfo de un movimiento social que defiende proyectos de esta naturaleza, dependen del reconocimiento y participación de los campos culturales de la estructura social. El proyecto debe dar cabida a la pluralidad de clases sociales y de intereses que lo impulsan, sólo así el modelo representa una dirección central en medio de la diversidad:

*“Un movimiento social solo es capaz de actuar sobre el conjunto de la sociedad y, por consiguiente, de plantear no sólo el problema de la dominación social sino el del poder, cuando moviliza a la vez una conciencia de clase, una presión institucional no existe nunca de un modo más completo que cuando el actor histórico se define también por una situación clara en un proceso de movilidad social colectiva y, más precisamente, cuando es una fuerza ascendente, una fuerza política nueva que quiere adquirir una influencia y ejercer un control sobre el cambio social”.*¹

En la modernidad, a raíz de las transformaciones de las estructuras de los campos culturales y de las estructuras de las representaciones donde se forma la identidad de los sujetos y clases sociales, la movilización política de éstos por el derecho a definir su identidad está produciendo efectos de virtual relevancia en las orientaciones del campo económico y en la dimensión de su identidad como agentes económicos. A pesar de que este proceso se encuentra en fase de transición -hablándose por ello de una crisis generalizada de las identidades-, lo que se vislumbra a partir del papel que están jugando las formaciones ideológicas como dimensión política del conflicto en los campos culturales, es que a partir de su incorporación en el sistema político y jurídico, cabe esperar del Estado y del Derecho la institucionalización y reconocimiento legítimo de nuevos proyectos que parcial o totalmente transformen la direccionalidad de las relaciones sociales económicas, así como la formación de los agentes y clases sociales como personas propietarias libres y jurídicamente iguales.

¹ Touraine, Alain. Op. Cit., P. 294.

CONCLUSIONES.

Ante la crisis por la que atraviesan los diferentes ámbitos de la vida social, el presente trabajo se desarrolló a partir de la pregunta sobre las condiciones de posibilidad que en el presente existen para la construcción y realización de proyectos alternativos de socialidad en la formación de los sujetos. En particular, esta pregunta se concretó en los específicos proyectos sociales que hacen inteligibles las orientaciones de la modernidad en el ámbito de la economía. La propuesta que se presentó, fue contribuir con un enfoque teórico metodológico que permitiera reconstruir los procesos sociales que explican las condiciones de producción, reproducción y transformación de la subjetividad que identifica a los individuos y clases sociales con el ámbito material y simbólico de la economía, que es aquella que C. Marx caracteriza con el nombre de personas propietarias de mercancías libres y jurídicamente iguales.

En la teoría de C. Marx se encuentra la idea de que la existencia de las relaciones sociales económicas capitalistas, dependen de las condiciones sociales de formación de los sujetos y clases sociales que participan en ellas. Para el efecto, distingue entre los procesos sociales de formación de la fuerza de trabajo o factor subjetivo que habrá de ser consumido en los procesos de producción (aplicables de diferente modo para el trabajador y para el capitalista), y los procesos sociales de formación de los individuos y clases sociales

como personas propietarias de mercancías. Mediante esta distinción es como explica que la formación de la capacidad de trabajo no se realiza sobre un sujeto natural, sino sobre un sujeto en el que previamente se formó la disposición subjetiva para conducirse como persona propietaria en las relaciones sociales económicas, las cuales incluyen no sólo los procesos de producción, sino también los procesos de circulación y consumo de mercancías. En consecuencia, las condiciones prioritarias para la producción, reproducción y transformación de las relaciones sociales económicas, se encuentran en los procesos de formación de los individuos como personas propietarias de distintas clases de mercancías que los divide en clases sociales económicas.

Para ello, Marx expone que en el modo de producción capitalista la estructura social se halla dividida entre la base económica y la superestructura, y que es en la primera donde hay que acudir para explicar históricamente los procesos de producción de las representaciones que forman dicha subjetividad. El análisis respectivo lo centra en los procesos de circulación y en el carácter fetiche de las mercancías, regiones donde se produce en el pensamiento del hombre la apariencia objetiva de que las formas económicas son algo natural, fijo e inmutable, y no producto de las relaciones sociales entre los productores de mercancías. Este hecho históricamente determinado encuentra las condiciones de su reproducción y transformación en la articulación del campo económico con la superestructura, lugar donde se ubica el Estado, el Derecho, las diversas formas de conciencia social y las formaciones ideológicas. Sin embargo, Marx dejó planteado el

problema sin llegar a concluir el modo de su solución.

En los estudios sociales posteriores, los intentos hechos por explicar el modo en que procede dicha articulación, hicieron visibles las limitaciones analíticas en que se incurre cuando se cae en los extremos teórico metodológicos del determinismo objetivista, que aquí adquiere la forma del mecanicismo de la base económica sobre la superestructura; o del relativismo subjetivista, que para el caso hace de la superestructura ideológica el factor de cohesión e integración de los sujetos en el ámbito de la economía. Para superar las limitaciones de cualquier enfoque parcial, en la actualidad se asume que la complejidad en el estudio de fenómenos sociales del tipo descrito, se debe a que éstos se configuran con la intervención de factores históricos, políticos, jurídicos, económicos, antropológicos, lingüísticos, etc.

Como consecuencia, se hace necesario el concurso de diferentes disciplinas sociales para estar en condiciones de relacionar las múltiples variables que influyen en su estructuración, estudios que han sido nombrados como estudios interdisciplinarios o transdisciplinarios. En este sentido, en el presente trabajo se contruyó una estrategia teórico metodológica en la que se intentó mostrar la pertinencia del análisis filosófico en la elucidación de estrategias de investigación en el campo de las ciencias sociales. La pretensión final es haber conseguido contribuir en el area de filosofía de las ciencias sociales con un modelo de interpretación empíricamente aplicable para el estudio de fenómenos sociales como el aquí presentado.

BIBLIOGRAFIA

1. Aguado, José Carlos y Mariana Portal. "Tiempo, espacio e identidad social", Alteridades, UAM, México 1991.
2. Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución, Siglo XXI, México, 1982.
3. Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de estado, Ediciones Quinto Sol, México, 1995.
4. Balandier, Georges. Modernidad y poder, Júcar Universidad, Madrid, 1988.
5. Banfi, Rodolfo. "El valor de uso en el pensamiento de Marx", en Banfi, Rodolfo, Franco Cassano y otros. Análisis del pensamiento económico de Marx, UAP, México, 1980.
6. Baudrillard, Jean. El espejo de la producción, Gedisa Barcelona, 1980.
7. Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo, Alianza Editorial Mexicana, México, 1977.
8. Berger, Peter. El docel sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Amorrortu, Buenos Air. . 1969.
9. Berger, Peter y Thomas Luckman. La construcción social de la realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.
10. Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire, Siglo XXI, México, 1993.
11. Bordieu Pierre ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Akal, Madrid, 1985.
12. Bordieu, Pierre y Jean Claude Passeron. La reproducción. Elementos para una teoría de la enseñanza, Editorial Laia, Barcelona s/f.
13. Bordieu, Pierre, Sociología y cultura, CONACULTA/Grijalbo, México, 1989.
14. Bordieu, Pierre. "Campo intelectual y proyecto creador", en Pouillon, Jean, Marc Barbat y otros. Problemas del estructuralismo, Siglo XXI, México, 1978.
15. Bordieu, Pierre. "Los tres estados del capital cultural", revista sociológica, II, (5), UNAM, México, 1987.
16. Bordieu, Pierre. El sentido práctico, Taurus, Madrid, 1991.
17. Braudillard, Jean. Cultura y simulacro, Kairós, Barcelona, 1987.
18. Castoriadis, Cornelius. Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, Gedisa, Barcelona, 1994.
19. Durham, Eunice R. "Cultura e ideología", Datos, Revista de Ciencias Sociales, Río de Janeiro, volumen 27, número 1, 1984, pp. 71-89.
20. Echeverría Bolívar. Las ilusiones de la modernidad, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.

21. Elias, Norberto. El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
 22. Engels, Federico. "Carta a Joseph Bloch", Londres, 22 de sep. de 1890, en Marx, Carlos y Federico Engels, Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, s/f.
 23. Foucault, Michel. "El sujeto y el poder" en Dreyfus, Hubert L., y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, UNAM, México, 1988.
 24. Foucault, Michel. Saber y verdad, La Piqueta, Madrid, 1991.
 25. Foucault, Michel. Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid, 1980.
 26. Garcia Canclini, Néstor. Culturas híbridas, Grijalbo, México, 1990.
 27. García Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo, Nueva Imagen, México, 1982.
 28. Gimenez, Gilberto. "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Estudios de Comunicación y Política, versión (2), Abril/1992, Identidad cultural y producción simbólica, UAM-Xochimilco, pp. 183-205.
 29. Habermas, Jurgen. Conocimiento e interes, Taurus, Buenos Aires, 1990.
 30. Habermas, Jurgen. Teoría de la acción comunicativa, Taurus, Buenos Aires, 1989.
 31. Korsch, Karl. Karl Marx, Ariel, México, 1983.
 32. Limoneiro Cardoso, Miriam. La ideología dominante, Siglo XXI, México, 1975.
 33. Lyotard, Jean-Francois. La postmodernidad (explicada a los niños) Gedisa, Barcelona, 1995.
 34. Lyotard, Jean Francois. La condición postmoderna, Rei, México, 1993.
 35. Mardones, José María. "El neoconservadurismo de los postmodernos", en Vattimo, Gianni y otros, en torno a la postmodernidad, Anthropos, Colombia, 1994.
 36. Marx Carlos y Federico Engels. "Sobre la cuestión judía", en La sagrada familia, Grijalbo, México, 1958.
 37. Marx Carlos. La ideología alemana y otros escritos, Ediciones de Cultura Popular, México, 1974.
 38. Marx, Carlos. "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en Marx, Carlos y Federico Engels. Obras escogidas, Op. Cit.
 39. Marx, Karl. El capital, tomo I, Vol. 1, Siglo XXI, México, 1983.
 40. Marx, Karl. Introducción general a la crítica de la economía política/1857, cuadernos de Pasado y Presente, México, 1982.
 41. Marx, Karl. "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política", en Introducción general a la crítica de la economía política/1857, Op. Cit.
 42. Murgueza, Javier, "La sociedad como lenguaje", prólogo a Gabás, Raúl. J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística, Ariel, Barcelona, 1980.
-

43. Pecheux, Michel. *Hacia el análisis automático del discurso*, Gredos, Madrid, 1978.
 44. Piñón, Francisco. *Gramsci: prolegómenos, filosofía y política*, Plaza y Valdés Editores/Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci A.C., México, 1989.
 45. Portal Ariosa, María Ana, "La identidad como objeto de estudio de la antropología", *Alteridades*, año 1, número 2. UAM, México, 1991.
 46. Prud'homme, Jean Francois (1988), "Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bordieu". *Revista sociológica*, UNAM, III (6), México.
 47. Reboul, Olivier. *Lenguaje e ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
 48. Sahlins, Marshall. *Cultura y Razón Práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Gedisa, Barcelona, 1988.
 49. Subirats, Eduardo. "Transformaciones de la cultura moderna", en Berman, Marshall, Perry Anderson y otros. *El debate modernidad-posmodernidad*, Puntosur Editores, Buenos Aires, 1989.
 50. Therborn, Goran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1995.
 51. Therborn, Goran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, México, 1995.
 52. Thompson, E. P. "Folklore, Antropología e historia social", en *Revista de Historia Social*, Instituto de Historia Social, UNED, Valencia, invierno 1989, número 3, pp. 81-102.
 53. Thompson, Jhon B. *Ideología y cultura. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas*. UAM, México, 1993.
 54. Touraine, Alain. *Producción de la sociedad*, UNAM/IFAL, México, 1995.
 55. Urdanibia Iñaki. "Lo narrativo de la postmodernidad" en, Vattimio Giani y otros. *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Colombia, 1994.
 56. Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona 1990.
 57. Vuskovic, Pedro. "Economía y crisis", en Vuskovic, Pedro, Pablo González Casanova y otros. *América Latina, hoy, Siglo XXI/Editorial de la Universidad de las Naciones Unidas*, México, 1990, pp. 19-63
 58. White, Leslie A. "El concepto de cultura", en Kahn, J.S. *El concepto de la cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.
 59. Zelman, Hugo. "La cultura y el poder", en Vuskovic, Pedro, Pablo González Casanova y otros. *América Latina, Hoy, Siglo XXI/Editorial de la Universidad de las Naciones Unidas*, México, 1990, pp. 166-241.
-