

La forma clase y los movimientos sociales en América Latina	Título
Tischler, Sergio - Autor/a	Autor(es)
OSAL, Observatorio Social de América Latina (año V no. 13 ene-abr 2004)	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2004	Fecha
	Colección
Movimientos sociales; America Latina;	Temas
Artículo	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/osal/20110307011200/7ACTischler.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Seguí buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



La *forma clase* y los movimientos sociales en América Latina

Sergio Tischler*

* *Profesor e investigador
del Postgrado
de Sociología del Instituto
de Ciencias Sociales
y Humanidades
de la Benemérita
Universidad Autónoma
de Puebla, México.*

Una de las consecuencias ideológicas del derrumbe del socialismo real fue poner definitivamente en crisis el canon clásico de la lucha de clases y, con él, la noción misma de revolución y de lucha de clases.

En medio de ese clima ideológico es normal que las resistencias y movimientos de las clases subalternas en América Latina fueran dejando el discurso clasista que los caracterizó por varias décadas. Dicho cambio, sin embargo, no fue una suerte de "giro discursivo" posmoderno. La crisis de la *forma clase* de los movimientos sociales fue precedida por el ciclo de la más violenta contrarrevolución en Latinoamérica. Fue así como la llamada transición a la democracia se produjo en un escenario donde la *forma clase* de la "sociedad civil" había sido desarticulada en el terreno organizativo. En el plano ideológico se produjo un cierre del discurso al identificarse el derrumbe del socialismo real con el fin de la lucha de clases y el advenimiento del sujeto liberal como la encarnación de la libertad universal.



© Martín Fernández

Aparentemente, los movimientos sociales que quisieran legitimarse tendrían que asumir esa realidad, es decir, promover sus intereses particulares sin alterar el orden “universal” de la democracia liberal. En otras palabras, la revolución, en el sentido de cambio social radical ligado a la lucha de las clases subalternas, era desalojada del marco conceptual de la política entendida como “el arte de lo posible”.

Sin embargo, las luchas recientes en América Latina, en particular las de los zapatistas, los indígenas, los campesinos y las experiencias urbanas de los piqueteros y asambleas de barrio en Argentina, han hecho evidente que el orden capitalista liberal es la negación de un mundo incluyente y justo. En mayor o menor grado, dichos movimientos han creado un ambiente de actualización de la cuestión de la clase y la lucha de clases. En este breve escrito plantearé algunos aspectos de carácter conceptual que me parece importante discutir al respecto.

Uno

El énfasis en la lucha como el nervio de lo colectivo implica una manera de pensar la fuerza de la resistencia que consiste en el encuentro de los explotados y dominados como una liberación de lo reprimido por el dominio del capital. Pero dicha liberación es

también un auto-conocimiento de las potencialidades de lo colectivo. Si lo colectivo no es un simple agregado de individuos, de grupos, de movimientos, sino una suerte de "iluminación" (Benjamín, 1982) de la cual surge una nueva subjetividad y un nuevo sujeto, entonces ¿qué es lo que le da sentido? Dicho de otra forma, ¿qué es lo que permite ese auto-conocimiento y lo colectivo mismo como emergencia de una realidad nueva en, y en contra de, el orden existente?

¿La lucha? ¿La resistencia? De inmediato surge la pregunta sobre el contenido de dichos conceptos y, ligada a ésta, la pregunta por el *quién*. Entonces es muy probable que nos encontremos con muchos quiénes, muchas luchas, y lo colectivo no como una abstracción compuesta por un aglomerado de sujetos que afirman su calidad de particulares, sino como forma real de existencia que se produce como "instante" de negación/superación (en la forma de colectivización) de la escisión en que se basan los particulares cerrados y el dominio del capital (escisión sujeto/objeto, trabajo/capital, estado/sociedad, etcétera). En ese sentido, lo colectivo es una acción que traspasa y hace estallar la forma aparental de la objetividad social, plasmada como un mundo separado y autónomo que somete a los seres humanos a su lógica. Y ese "instante" es la clase entendida como condensación de la insubordinación de la materialidad de la existencia humana en acto, condensación pues del trabajo como autodeterminación en contra de su existencia como trabajo asalariado (subordinado capital), o del *hacer* humano frente al *ser*, para decirlo en palabras de John Holloway (2002).

En otras palabras, la noción de clase no expresa su contenido crítico separada de la lucha, pues la clase como forma crítica de existencia de la sociedad capitalista es lucha. Ésta es una de las cuestiones que Marx resalta en los famosos capítulos sobre manufactura y gran industria del primer tomo de *El capital*. La tradicional separación entre la clase como existencia objetiva y la clase como sujeto es parte de la separación que realiza la dominación del capital internalizada en la médula del pensamiento revolucionario. En el mismo sentido, la tendencia al deslizamiento hacia un objetivismo positivista puede llegar a ser gratificante como proyección de certezas científicas que cubren lejanos miedos míticos (Horkheimer y Adorno, 1988). Pero la clave del asunto es que la clase, según Marx, no es un objeto sino el sujeto que lucha contra su reducción a objeto. Sólo puede ser entendida de manera radical y crítica como parte de esa lucha, de esa dialéctica.

Ciertamente existe una dialéctica de la enajenación, que es la dialéctica del poder o de las formas aparentales. El fetichismo moderno, la reificación, entendido como "metafísica" del objeto o movimiento del objeto en forma de sujeto, es la esencia de dicha dialéctica. En ella, la clase aparece como un objeto, como fuerza de trabajo definida por las leyes del capital. La dialéctica como rompimiento de las formas aparentales, reifi-

cadras, es el nervio crítico de la lucha de clases como práctica y como teoría. Es una dialéctica de la libertad, del aniquilamiento del objeto como dominación sobre el sujeto. Surge de la lucha y de la necesidad pero no se reduce a esta última, la supera en la forma de sujeto autodeterminante.

En ese sentido, se puede afirmar que la lucha de clases no tiene como horizonte el cambio del dominio de una clase por otra, sino el fin de la dominación y de la clase como forma de existencia del poder.

La lucha de clases, la historia de la lucha de los oprimidos y explotados, está plagada de esos "instantes" a que nos referimos con anterioridad.

Siguiendo a Walter Benjamin (1982), podríamos decir que esos "instantes" son tiempos que cortan la duración de la dominación y suspenden la cotidianeidad basada en la fragmentación de una objetividad reificada. Son tiempos en los cuales se produce una nueva subjetividad, la cual, si bien es cierto que tiene afirmaciones en su práctica inmediata (expresada en un lenguaje disruptivo, en nuevos conceptos, en ensayos de organización), es primordialmente negativa. Su sentido es la lucha *contra* las diversas formas de dominación. Es un ir a "contrapelo".

¿Cuándo termina ese proceso? ¿Cuándo las "iluminaciones" alumbrarán permanentemente el cielo nocturno? No lo sabemos. Lo que sí sabemos es que el "fin de la historia" es un discurso ideológico y que cada época actualiza el tema de la revolución.

En el canon clásico de la revolución, la historia se realiza con la toma de poder y en la consagración de la clase. En ese sentido, la lucha de clases se define como una lucha por la toma del poder y la estabilización de la figura de la clase; o mejor, la separación clase/partido, Estado/sociedad, es la ratificación del poder en base a la clase como relación de dominio/subordinación. El Estado congela

***"En otras palabras,
la noción de clase
no expresa
su contenido crítico
separada
de la lucha,
pues la clase como
forma crítica
de existencia
de la sociedad
capitalista
es lucha"***

dicha escisión en la forma de mito paralizante. Eso fue un producto del pragmatismo político acompañado de una concepción positivista de la lucha de clases, concepción que identifica la lucha con el poder.

En una noción a “contrapelo” se pensaría la clase como el despliegue de una nueva subjetividad cuya radicalidad implica la iluminación del poder como conciencia de lo que ha de ser negado. De tal suerte, la lucha de clases apunta a la libertad y no a la dominación.

Lo que unifica al colectivo de los explotados y dominados es la lucha contra las condiciones que niegan su libertad. De allí que la lucha de clases no esté dominada por la categoría de necesidad –crudo objetivismo y poder– sino por la categoría de libertad: lo colectivo implica a la clase como movimiento de negación del capital, lo cual es al mismo tiempo un movimiento de negación de la clase. Lo colectivo radical apunta a la aniquilación de la clase, no a su afirmación.

En el plano político eso es una crítica radical a la *forma Estado* como el lugar central de la política revolucionaria. Implica pensar la *forma soviét* como crítica radical a las formas de dominación (Debord, 2002). Porque el soviét es el intento de romper con la escisión, el dominio de la forma sobre el contenido: es una forma que surge como liberación del contenido y no una forma que se establece como dominio del contenido, como en la *forma Estado*. El rompimiento de la dominación del objeto implica la definición de la forma como mediación del flujo del hacer (para usar el lenguaje de Holloway), como forma-de-hacer, a diferencia de la forma como sometimiento-del-hacer. El Estado es una forma de sometimiento-del-hacer al flujo del capital. Aquí, la forma adquiere una dimensión abstracta, objetiva, independiente y mística, porque es parte de la separación entre hacer y poder. La *forma soviét* es el esfuerzo por romper la separación que hace de la forma una relación de dominio.

Dos

Cuando se hace la crítica al concepto de revolución codificado como leninismo (canon clásico), no se trata de decir que las luchas pensadas y orientadas a partir de éste no hayan sido verdaderas y moralmente legítimas. En muchos aspectos, esas luchas son la expresión de la verdad como insubordinación del sujeto frente a la falsedad ética de una existencia miserable. En ese sentido son, como dice Badiou (1999), “acontecimientos verdad”. Sin embargo, esas luchas también han sido contradictorias y sus resultados no siempre han sido los más deseados, ya no sólo como derrotas sino como cristalización de un nuevo poder.

Lo anterior puede detectarse con precisión en el ejemplo de la revolución rusa y en la trayectoria teórica de Lenin. En el *¿Qué hacer?* Lenin (1981) define la revolución como la obra del proletariado dirigido por una vanguardia, el partido revolucionario. El partido es el encargado de llevar a los obreros la “conciencia de clase”, pues “espontáneamente” estos sólo pueden lograr una conciencia gremial. La toma de poder por el partido es el nervio de su teoría de la lucha de clases; de allí que la revolución fuera pensada como una teoría general de la organización revolucionaria.

Sin embargo, la experiencia de la revolución rusa de 1905 hizo cambiar en Lenin esa percepción, digamos abstracta, basada en el predominio de la forma. De esa experiencia Lenin pudo ver en el *soviet* una forma revolucionaria, surgida directamente de la lucha de la clase obrera sin la mediación del partido. Es decir que la “espontaneidad” de la lucha de clases producía formas de conciencia y un tipo de subjetividad que el partido no podía alcanzar a partir de una teoría de la organización. Esta idea lo acompañó durante la primera fase de la revolución de 1917. La consigna de las Tesis de Abril (“Todo el poder a los soviets”) era el reconocimiento de que la



© Patricio Realpe - ANPE

revolución era la autodeterminación de la clase obrera en la forma de los consejos. No obstante, el proceso que va desde la toma del poder por los bolcheviques hasta la masacre de Cronstand marca un viraje radical. De una concepción del *soviet* como el núcleo de la revolución, a la concepción del partido y el Estado como el centro de la misma (a esto contribuyó el aislamiento de la revolución y la forma Estado nación en la que la revolución quedó incorporada, pero sobre ello no podemos hablar aquí en extenso).

El resultado fue la destrucción de los *soviets* como forma política de autodeterminación obrera, y con ello la instalación de la dictadura del partido (de una pequeña élite) en la forma de Estado proletario. La crisis de la revolución rusa se resolvió en términos de la estabilización de una nueva forma de dominación sobre los trabajadores; es decir, de una manera reaccionaria. Cuestión que puede ser pensada con relativa claridad en el presente, pero en los años inmediatos a la toma del poder por los bolcheviques implicaba un verdadero dilema político y teórico para los más lúcidos pensadores revolucionarios.

Piénsese, por ejemplo, cómo la crisis de la forma histórica del soviét (su negación en la forma de partido-Estado) atraviesa las reflexiones del joven Lukács, quien por muchas razones puede considerarse como el principal exponente filosófico de la revolución de octubre. Nos referimos, como es de suponer, a su obra *Historia y conciencia de clase*. Se podría consignar que las tensiones en la elaboración de los conceptos de “conciencia psicológica” y “conciencia de clase” están atravesadas por el problema de la definición de la lucha de clases en clave partidocéntrica; pero al mismo tiempo existe de su parte el reconocimiento del soviét como la forma de organización del proletariado que es “superación político-económica de la cosificación capitalista” (Lukács, 1969: 87). Sin embargo, el leninismo político le impide a Lukács radicalizar teóricamente ese aspecto de la lucha de clases, al introducir el tema de la conciencia de clase como asunto de una mediación teórica y organizativa radicalmente diferente al del movimiento “empírico” de la clase. La base de la que parte Lukács no es la lucha real de la clase, sino un sujeto teórico (hipotético) “conocedor” de la conciencia de clase. Por lo tanto, como en Lenin, la iniciativa en la lucha debe ser la de ese sujeto teórico-político, el partido. Desde una perspectiva semejante, Žizek (2002) define la pertinencia del leninismo hoy a partir de la forma de asumir (concientemente) la responsabilidad histórica de la toma del poder con todas sus posibles consecuencias éticas y morales.

En la actualidad, la discusión teórica se ha actualizado con la aparición del libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. No es nuestra intención hacer un comentario sobre el libro y la polémica que ha desatado. Lo que quisiéramos consignar es que, desde nuestro punto de vista, este libro desarrolla una nueva formulación de la revolución a contrapelo del canon leninista y que, en ese sentido, despliega una teoría de la lucha de clases desde la radicalidad de la *forma soviét*. De allí que las acusaciones de algunos de los críticos del libro en el sentido de que éste carece de una perspectiva histórica son bastante infundadas (ver, por ejemplo, Boron, 2003). Estas críticas entienden por perspectiva histórica el canon burgués de la misma, una linealidad que suprime la multiplicidad de tiempos contenidos en una “constelación” histórica. A partir de lo cual la historia es lo-que-resultó-ser en términos pragmáticos y de poder, suprimiendo lo-que-pudo-ser en el sentido de la lucha del sujeto contra el poder. En ese sentido, recuperar una reflexión desde la dinámica de la lucha que conduce al soviét es actualizar el tema de la revolución que se “suspendió” cuando esa forma fue destruida.

Esto da pie para poder decir que pensar la revolución en las condiciones actuales es tomar conciencia de ese proceso; es decir, cómo la *forma partido* y la *forma Estado* del mismo condujeron a los resultados por todos conocidos. Pero es, al mismo tiempo, recoger la experiencia de la verdad de la revolución expresada en la *forma soviét*. En otras palabras, en las actuales circunstancias el asunto de la revolución no es algo que se pueda plantear nada más en términos empíricos o pragmáticos; por el contrario, es una actuali-

zación de la reflexión teórica como momento de la práctica. No una reflexión que se "separa" de la práctica inmediata para producir conceptos sobre lo que debe ser la revolución, sino una reflexión que es parte de la lucha como crítica real, en movimiento.

Tres

En las actuales circunstancias, reinventar la revolución es cambiar el sentido de las palabras, elaborar un lenguaje nuevo para nombrar el cambio radical.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se ha distinguido de manera especial en ese esfuerzo. Un esfuerzo por imaginar la revolución, teniendo como terreno de elaboración la crisis del canon clásico, leninista. Ése es uno de los sentidos que encontramos en la crítica zapatista a la lucha por el poder y a las categorías de *vanguardia* y de *revolucionario clásico*.

¿Excluye ese nuevo lenguaje el concepto de lucha de clases? Evidentemente, hay un rechazo a su uso dogmático, clasificatorio y formal, ya que el zapatismo no pretende ser una suerte de figura contemporánea de la "conciencia de clase". Más bien, pretende romper el canon. Sin embargo, como ha sido planteado, lo radical del concepto de lucha de clases no es la sustitución de un poder por otro, sino el resaltar la potencialidad del sujeto social de poner en crisis toda forma de poder, toda forma de dominación. En ese sentido, cuando el zapatismo habla de una lucha contra el poder está aplicando un concepto *abierto* de lucha de clases, en contraposición al concepto cerrado del canon clásico. La revolución ya no es vista a partir de la categoría de poder, sino de la constante lucha del sujeto social contra el poder, contra sus distintas formas, entre ellas las de la política como cultura de la reificación.

El sujeto rebelde crea un lenguaje, el cual nos dice que el cambio deseado no será más otra trampa del poder verticalmente construido sino la auto-organización y autodeterminación de los explotados y dominados; algo que no se puede construir en la subordinación a una totalidad represiva que subsume la multiplicidad en un universal homogéneo y hegemónico (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003).

Un pensamiento similar lo podemos encontrar en el movimiento de piqueteros del MTD de Solano (MTD Solano/Colectivo Situaciones, 2002).

Lo que están haciendo estos movimientos no es completamente nuevo. Se nutre de la experiencia y recupera antiguas banderas las cuales la izquierda "ya daba por perdidas" como libertad, democracia, justicia o dignidad (Rodríguez Lascano, 2003: 13).

Lo cual no es un juego de retórica, sino una transformación de las palabras, un hacer estallar el núcleo utópico de los significados, lo que estos guardan secretamente de *principio esperanza* (Bloch, 1979), como parte de una lucha contra el poder, es decir, del movimiento autodeterminante del sujeto social.

Por lo antes dicho, se puede afirmar que la lucha de clases en nuestros días es la fragua de una nueva forma de pensar la revolución, y que vivimos un tiempo de liberación de la imaginación revolucionaria. Podemos concluir entonces que movimientos sociales más significativos nos dicen que la demolición de los fetiches de poder es parte del complejo proceso de elaboración de un nuevo sujeto revolucionario.

Bibliografía

- Badiou, Alain 1999 *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Editorial Manantial).
- Benjamin, Walter 1982 "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia* (México DF: Editorial Premiá).
- Bloch, Ernst 1979 *El principio esperanza* (Madrid: Editorial Aguilar).
- Boron, Atilio 2003 "Poder, 'contrapoder' y 'antipoder'. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo", en *Chiapas* (México DF: Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM/Ediciones Era) N° 15.
- Debord, Guy 2002 *La sociedad del espectáculo* (Valencia: Editorial Pre-Textos).
- Holloway, John 2002 *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (Buenos Aires: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Editorial Herramienta).
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor 1988 *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).
- Lenin 1981 *¿Qué hacer?* (Moscú: Editorial Progreso).
- Lukács, Georg 1969 *Historia y conciencia de clase* (México DF: Editorial Grijalbo).
- MTD Solano/Colectivo Situaciones 2002 *La hipótesis 891. Más allá de los piquetes* (Buenos Aires: Ediciones De Mano en Mano).
- Rodríguez Lascano, Sergio 2003 "¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris", en *Rebelión* (México DF) N° 8, Junio.
- Subcomandante Insurgente Marcos 2003 "Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, 12 de abril de 2003", en *La Jornada* (México DF) 13 de abril.
- Zizek, Slavoj 2002 "¿Qué puede decirnos Lenin sobre la libertad hoy?", en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires: Editorial Tierra del Fuego) N° 34.