



# Hegemonía, cultura y educación

## Introducción a las Estructuras Culturales Disipativas

Orlando Pulido Chaves





# HEGEMONÍA, CULTURA Y EDUCACIÓN



### **Global Campaign for Education**

**Junta:** Refaat Sabbah (Presidente), Madeleine Zúñiga (Vicepresidenta), Samuel Dembélé (Chair), Mugwena Maluleke (Vice Chair), Illias Alhousseini, Martina Darmanin, Nafisa Baboo, Ram Gaire, José Roberto Guevara, Aminta Navarro, Beathe Ogard, Elsy Wakil, Chris Weavers, Antonia Wulff.

**Coordinación Global:** Grant Kasowanjete

### **Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE)**

#### **Comité Directivo**

Action Aid

Agenda Ciudadana por la Educación de Costa Rica

Campaña Argentina por el Derecho a la Educación

Campaña Boliviana por el Derecho a la Educación

Campaña por el Derecho a la Educación de México

Federación Internacional Fe y Alegría

Oxfam

Organización Mundial de Educación Preescolar – Región América Latina  
(OMEP-Latinoamérica)

Reagrupación Educación para Todos y Todas (REPT) Haití

#### **Coordinación General**

Nelsy Lizarazo Castro

Pulido Chaves, Orlando

Hegemonía, cultura y educación : introducción a las estructuras culturales disipativas / Orlando Pulido Chaves. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; San José : Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación ; Campaña Mundial por la Educación, 2021.  
Libro digital, PDF - (Temas)

Archivo Digital: descarga  
ISBN 978-987-722-955-4

1. Acceso a la Educación. 2. Derecho a la Educación. I. Título.  
CDD 306.43

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Hegemonía / Pensamiento Crítico / Cultura / Sociedad / Estado /  
Instituciones / Polítca / Antropología / Historia / América Latina

Arte de tapa y diseño de interior: María Clara Diez  
Corrección de estilo: Licia López de Casenave

# HEGEMONÍA, CULTURA Y EDUCACIÓN

## INTRODUCCIÓN A LAS ESTRUCTURAS CULTURALES DISIPATIVAS

ORLANDO PULIDO CHAVES





## CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

### CLACSO - Secretaría Ejecutiva

**Karina Batthyány** - Secretaría Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

### Equipo Editorial

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

*Hegemonía, cultura y educación. Introducción a las estructuras culturales disipativas*

ISBN 978-987-722-955-43

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

### CLACSO

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <[clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar)> | <[www.clacso.org](http://www.clacso.org)>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

# ÍNDICE

<b>Preámbulo</b> .....	9
<b>Introducción</b> .....	13
Estructura .....	16
<b>Mapa nocturno 1. Dimensión antropológica del concepto de cultura</b> .....	29
Pliegue 1.1. Los fundamentos conceptuales .....	33
Pliegue 1.2. Cultura e historia .....	58
Pliegue 1.3. La enajenación de la cultura .....	67
<b>Mapa nocturno 2. Dimensión histórico abstracta del concepto de cultura</b> .....	73
Pliegue 2.1. La cultura como manifestación práctica de concepciones del mundo .....	74
Pliegue 2.2. El carácter regulador de la correlación de fuerzas sociales .....	101
<b>Mapa nocturno 3. Hegemonía y cultura: la naturaleza política de los hechos culturales</b> .....	111
Pliegue 3.1. Heterogeneidad de las bases sociales .....	113
Pliegue 3.2. Hegemonía y bases sociales .....	116
<b>Mapa nocturno 4. Introducción a las estructuras culturales disipativas</b> .....	183
Pliegue 4.1. Los nuevos paradigmas de la ciencia: cambio de perspectiva .....	184
<b>Mapa nocturno 5. Hegemonía, cultura y educación</b> .....	227
Pliegue 5.1. Hegemonía, cultura, educación y escuela .....	232
Pliegue 5.2. Hegemonía, cultura y política pública .....	250
Pliegue 5.3. El contexto de las políticas públicas educativas .....	277
<b>Bibliografía</b> .....	327
<b>Tabla de diagramas</b> .....	343
<b>Sobre el autor</b> .....	345





## PREÁMBULO

Vivir en el mundo de hoy se ha convertido en una tarea difícil, marcada por el sobresalto, la incertidumbre, el miedo, la insatisfacción. Esa sensación no es nueva. En 1930, Sigmund Freud la describió como el “malestar en la cultura”; y autores como Zygmunt Bauman y Morris Berman la describen en la actualidad bajo términos como “modernidad líquida” o “desencantamiento del mundo”. El enorme impacto del desarrollo tecnológico en la vida cotidiana, con la consecuente ampliación de la socialización virtual de la vida en los más distantes y distintos contextos geográficos y culturales no ha logrado compensar la falta de capacidad para la apropiación de una personalidad singular, fuerte, centrada, independiente y crítica. Los referentes para que esto pueda ocurrir se han diluido en el mar de la globalización, caracterizado por la superposición de marcas culturales disímiles y muchas veces contradictorias. La pertenencia “a algo” se ha visto afectada por la circulación masiva de ofertas y propuestas de construcción de subjetividades que llenan los espacios culturales y parecen *flotar* sobre realidades regionales, nacionales y locales, disímiles. Las dificultades para la construcción de subjetividades y de identidades colectivas, en los entornos mediatos e inmediatos en que transcurre la vida, se traducen en fluctuaciones entrópicas que se amplían y propagan bajo la forma de una creciente inestabilidad de los sistemas sociales, culturales, económicos y políticos. Estas fluctuaciones son las que explican

la turbulencia que agita la vida en estos tiempos. Todo parece estar al borde del caos. El tiempo se ha acelerado. Los sistemas son cada vez más susceptibles de ser afectados por las fluctuaciones generadas en contextos más lejanos, y la amplificación de las más leves produce efectos mariposa en períodos cada vez más cortos. Es lo que muestran el cambio climático, el funcionamiento de las economías, el mundo de la política, las tensiones y los conflictos bélicos, la crisis de los inmigrantes, el resurgimiento de los nacionalismos, la exacerbación del racismo, entre otros. En la última década se observa un fortalecimiento de las tendencias ultraconservadoras que se caracteriza por un abierto rechazo a la eliminación de los privilegios, al reconocimiento de las diferencias y al respeto a la diversidad que caracterizaron las últimas conquistas de los defensores de derechos. La perspectiva de consolidación de sociedades abiertas se cierra ante los temores que genera la disolución de las fronteras; y las solidaridades regresan a nichos cada vez más estrechos y excluyentes. Es un retorno a la vida sectaria que, entre tanto, no había desaparecido del todo. La democracia, que ha servido para legitimar todas las desigualdades, se muestra incapaz de contener la radicalización de estos agentes y presiona acciones de fuerza e intransigencia que parecían superadas. Es justamente ella, la democracia, el escenario donde transcurren todas las tensiones. El desbalance es tan profundo que solamente con acciones de fuerza logra mantener su supremacía. Ni los mismos que ocupan los lugares de poder encuentran la manera de vivir sus vidas sin sobresaltos, incertidumbres, miedos e insatisfacciones. ¿Cómo será la vida de los otros? La pregunta por la vigencia de la democracia como sistema político es difícil de eludir. Más allá de ella, permanece la vieja pregunta por la “naturaleza humana”, por el *ethos* humano y su incapacidad para eliminar el egoísmo que está en la base de la desigualdad. La pregunta por la realización de la utopía sigue vigente.

La construcción de las subjetividades, de las identidades individuales y colectivas ha debido enfrentar problemas en contextos de diversidad y diferencia marcados por la coerción, la coacción y el uso de la fuerza. ¿Qué tal el tono pendenciero y la actitud arrogante, burda y amenazante de gobernantes en distintas latitudes frente a la ola migratoria generada por los poderes globales en los países que han sido fuente de su riqueza, y frente a la defensa desembozada de sus privilegios?

A esto se agrega, en el momento de escribir estas líneas, el evento más impactante vivido por la humanidad en este siglo que apenas comienza: la pandemia del Covid-19. Es una especie de remate a la desesperanza que refuerza la incertidumbre y el descreimiento de la época con la fuerza de una amenaza de muerte que se afronta cada vez

que se intenta poner un pie en la calle. Como en un relato de ciencia ficción, la humanidad toda se vio golpeada por enemigo minúsculo, casi invisible, que se anticipó a las amenazas de guerra nuclear, a los bloqueos económicos, a las demostraciones de fuerza, a las sutilezas de la violencia diplomática, y confinó en sus hogares a todos, sin distinciones, solo con la fuerza de los números que contabilizan los contagios y las muertes con que se mide la letalidad de su fuerza silenciosa. Sin aspavientos, se difundió por todo el planeta mientras ponía en vergüenza a los prepotentes que alardeaban de su poder, y desnudaba las miserias creadas por décadas de violencia antropocena, engendrada por sistemas y políticas generadoras de desigualdad. Se está lejos de anticipar cómo será el fin de la crisis; solamente hay especulaciones matizadas de reflexión científica; y, tal vez, lo único que ha servido para burlar la espera, como la canción del centinela de Bretón, es el acostumbramiento que ha traído el vivir en ese medio de la nada que caracteriza el signo de los tiempos. Lo cierto es que ya ha producido cambios que tal vez vayan a perdurar y a ser parte de la tan ansiada “nueva normalidad”, que todavía no está cerca. Ha cambiado la vida cotidiana más duramente impactada por la virtualidad, se transformaron las relaciones comerciales, el trabajo presencial no volverá a ser como antes, se afectaron los rituales escolares, las modalidades educativas y las relaciones de convivencia en las escuelas. Los viajes de trabajo están condenados a reducirse al mínimo; el turismo ha sido fuertemente afectado. La atención médica remota ya es una realidad. Y solo es el principio.

Históricamente no ha sido fácil *pertenecer a algo, ser alguien*; lograrlo depende de la confluencia de múltiples circunstancias y factores en escenarios de conflicto y de tensión. Comprender esta complejidad ha sido, por otra parte, tarea permanente de la antropología, compartida cada vez más con otras disciplinas científicas que día a día ven desdibujar sus fronteras. Por eso, este texto es un pretexto, valga la expresión, para reflexionar sobre una antropología que permita avanzar algunas explicaciones relacionadas con la configuración de las estructuras culturales que pautan los modos de vivir que generan estos sobresaltos, incertidumbres, miedos e insatisfacciones. En últimas, se trata, ni más ni menos, de intentar recuperar la confianza en el ser humano.



# INTRODUCCIÓN

Este texto es resultado de una inquietud surgida en mis tiempos de estudiante en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, a comienzos de la década de 1970. En el curso de los debates desarrollados durante esos años, se me planteó la necesidad de incorporar a las concepciones antropológicas tradicionales sobre la cultura un punto de vista que permitiera reforzar la teoría clásica para disponer de elementos de juicio más acordes con la realidad cultural colombiana y latinoamericana de ese momento. Esta preocupación coincidió con el redescubrimiento y el intento de apropiación que por esa misma época hacía del pensamiento de Antonio Gramsci, y con una tendencia ampliamente difundida a pensar el país con instrumentos teóricos más flexibles que los proporcionados hasta entonces por el marxismo militante ortodoxo y las teorías clásicas antropológicas. En esta encrucijada cobró cuerpo la idea de producir una teoría de la cultura que incorporara las categorías fundamentales del pensamiento gramsciano y que abriera nuevas posibilidades a futuras investigaciones sobre el devenir y la actualidad de nuestra cultura. Esta idea solo pudo cristalizarse a partir de mi vinculación como profesor al Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad Externado de Colombia, en el año de 1975, gracias al doctor Carlos Medellín Forero; y quedó consignada en mi monografía de grado para optar por el título de antropólogo en la Universidad

Nacional de Colombia (Pulido Chaves, 1983). En la Universidad Externado de Colombia, en desarrollo de los cursos sobre historia de la cultura dictados en el Departamento de Ciencias Humanas, para la Facultad de Comunicación Social, se añadió la necesidad de abordar los problemas específicos de la comunicación como problemas culturales. A partir de ese momento el proyecto se estructuró en tres etapas: “Hacia una Teoría Gramsciana de la Cultura: Primera Etapa: La Dimensión Antropológica del Concepto de Cultura”. Segunda Etapa: “La Dimensión Histórico-Abstracta del Concepto de Cultura”. Tercera Etapa: “Aplicaciones del Modelo de la Teoría Práctica de la Cultura”.

Después de un largo proceso de gestión, el 16 de diciembre de 1991, se logró firmar un contrato celebrado entre el Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas (COLCIENCIAS) y la Corporación Colombiana de Estudios Antropológicos para el Desarrollo (CEAD), de la cual fui fundador y director, con el objeto de financiar, en la modalidad de recuperación contingente, el proyecto titulado “Cultura y hegemonía: Hacia una teoría práctica de la cultura” (COLCIENCIAS-CEAD, 1991), con el cual se esperaba dar cuenta de la segunda etapa del proyecto. Este contrato venció el 19 de septiembre de 1994 sin que en esa fecha se hubiera entregado el respectivo informe final. Varias circunstancias incidieron en ello. La principal tiene que ver con que durante el proceso la idea original fue revisada y ajustada para adecuarla a nuevas inquietudes surgidas en el desarrollo de la investigación. El cambio más importante consistió en el abandono de la idea de producir una “teoría gramsciana” de la cultura. Si bien es cierto que la columna vertebral de la conceptualización siguió siendo de inspiración gramsciana, el contacto con nuevos autores y paradigmas derivó en la necesidad de conectar la reflexión original con los desarrollos del pensamiento indeterminista, expresado fundamentalmente en la “teoría de las estructuras disipativas” formulada por Ilya Prigogine (1994). De este modo, el objetivo de formular una “teoría gramsciana de la cultura” perdió sentido. Se generó la posibilidad de proponer un enfoque más amplio, rico y actual, abierto a la posibilidad de conectar el pensamiento clásico con los desarrollos de frontera ilustrados por la teoría del caos, la teoría de catástrofes, la geometría fractal, la teoría de la complejidad y la teoría de las estructuras disipativas. Este cambio de rumbo en la dirección de la investigación se concretó en una nueva área de indagación sobre “estructuras culturales complejas” y en el desarrollo de una propuesta de análisis cultural llamada provisionalmente “modelo de análisis de campos de interfaz”, cuyos resultados se encuentran en el informe técnico presentado a COLCIENCIAS en abril de 1999 con el título: *Hegemonía y cultura: Introducción a las estructuras culturales*

*disipativas*, más tarde publicado en *The AnthroGlobe Journal* (Pulido Chaves, 1999). Desde entonces hasta hoy he utilizado los planteamientos allí contenidos en mi labor como docente, investigador, asesor y consultor.

Durante el período 2012-2016 realicé mi doctorado en Educación con Énfasis en Mediación Pedagógica. Tuve ocasión de entrar en contacto, otra vez, con los nuevos paradigmas, repasar y profundizar autores ya leídos, y leer otros que quedaron referenciados en mi tesis doctoral (Pulido Chaves, 2016). Este ejercicio dejó como uno de sus resultados la necesidad de revisar los planteamientos hechos en ese texto de 1999, principalmente para aclarar el sentido de la “dimensión antropológica del concepto de cultura” y despojarla de los visos *antropocentristas* que pudiera sugerir. Desde luego, el proceso del doctorado tuvo efectos muy importantes en otros planteamientos allí consignados y en el diseño y desarrollo de la estructura del texto.

Las reflexiones que siguen son, pues, resultado de esa aventura intelectual marcada profundamente por el pensamiento de Antonio Gramsci, pero abierta a la influencia de otros autores encontrados en la ruta como, espero, se hará evidente a lo largo de estas páginas. De allí el cuidado en la presentación de referencias cada vez que he considerado pertinente indicar las fuentes que soportan las afirmaciones que hago en desarrollo de los temas, dirigidas solamente a quienes tengan la curiosidad de explorar más allá de lo dicho.

La lectura de Gramsci ha estado presente en mi formación y en mi práctica como antropólogo en un contexto de intensa actividad política y académica. Marcado por esta referencia, que proporciona la trama sobre la cual construyo los mapas nocturnos que albergan el texto de mi tesis doctoral, he avanzado incorporando aprendizajes construidos con otros autores, y vivencias compartidas con muchas personas en escenarios diversos. Desde esta condición es que he realizado mi actividad vital. Parodiando a Maturana y Varela (2003) puedo decir que este texto es resultado de mi acción como observador que se observa a sí mismo realizando su acoplamiento estructural con los otros seres humanos y con la naturaleza. Ese acoplamiento ha producido el “alumbramiento de un mundo”, mis mundos “exterior” e “interior”, que han emergido simultáneamente como resultado de esa “ecología de mundos alumbrados por actos de cognición mutuamente coherentes” a la que se refiere Capra (2010). Este “alumbramiento” es la forma que toma el “fenómeno interpretativo” del que habla Varela (2003), con el cual le doy sentido a mi mundo.

De allí el título de este libro: *Hegemonía, cultura y educación*. Su hilo conductor es el concepto gramsciano de hegemonía aplicado a su particular enfoque sobre la cultura, que marca una ruptura histórica

en al análisis de los procesos de construcción de concepciones del mundo, entendidas como formas asumidas por los “fenómenos interpretativos” que generan el alumbramiento de mundos posibles. El subtítulo, *Introducción a las estructuras culturales disipativas*, destaca la intención de conectar la reflexión con una de las propuestas más relevantes y sugestivas de los llamados nuevos paradigmas. La conexión con la educación es obvia. No se puede hacer referencia a Gramsci sin incluirla. Pero, además, ha sido mi campo de acción profesional permanente como maestro, investigador, consultor, asesor y activista en la defensa de la educación pública y el derecho a la educación.

## **ESTRUCTURA**

La estructura del texto se construye a la manera de un recorrido guiado por la metáfora de los “mapas nocturnos” (Londoño Cancelado, 2015), pues se trata más de la descripción de una exploración que de un texto prescriptivo. Es una invitación a pensar, a actuar, recorrer y explorar, más que una doctrina. Estos mapas nocturnos describen la exploración realizada en los textos, los autores, las emociones y las vivencias que emergieron en los ámbitos experienciales generados durante el proceso de trabajo. Sus pliegues y particiones ilustran las operaciones realizadas sobre el corpus de material a mi disposición y los hallazgos más significativos, entre otros que han quedado por fuera del mapeo. Los mapas se construyen más sobre las opacidades, los intersticios y los bordes, que sobre relieves y paisajes claros y definidos. Su uso depende más de las habilidades de los navegantes que de los puntos de referencia identificados en la cartografía. Apelo más al “olfato del perro cazador, al oído del cura, al ojo del águila”,<sup>1</sup> a la emoción y al sentimiento, que a la razón desnuda, de quienes decidan continuar esta lectura para acompañarme en esta exploración.

## **MAPAS NOCTURNOS**

De acuerdo con la noción de “mapas nocturnos” de Martín-Barbero (2002), estos sirven para develar nuevas cuestiones, para sacar a flote temas ocultos o ignorados por la ciencia hegemónica, para trazar rutas nuevas y navegar en los bordes, los intersticios y la opacidad de los conceptos. Este autor los define como instrumentos para el reconocimiento de situaciones desde las mediaciones y los sujetos, para moverse por los márgenes y cambiar el lugar desde donde se formulan las preguntas. Destaca que los tiempos que corren no privilegian las síntesis porque la vida cotidiana tiene zonas por explorar en las

---

1 Expresiones del profesor Jesús Alberto Echeverri Sánchez, de la Universidad de Antioquia.



cuales solamente se puede avanzar a tientas, “sin mapa, o solo con un mapa nocturno”. Estas cartografías nocturnas construyen “imágenes de las relaciones y los entrelazamientos, de los senderos en fuga y los laberintos” que se expresan “textual, o mejor textilmente: en pliegues y des-pliegues, reverses, intertextos, intervalos”.

No es fácil eludir la tentación de entender también estos mapas nocturnos como aquellas cartografías que muestran los “lugares” cuando sus habitantes duermen y cuando pocos de ellos, u otros, los transitan y habitan, de tal modo que dan cuenta del descubrimiento de nuevos territorios por quienes no son de allí, y de los sueños, las pesadillas y los desvelos de los lugareños. El mapa nocturno ayuda a transitar a ciegas, a avanzar y a retroceder, a explorar resplandores fugaces seguidos de oscuridades profundas, a encontrar alumbramientos, a entrar en territorios ignotos. Sobre todo, ayuda a vencer los miedos. El mapa nocturno es metáfora y mediación, aproximación estética. Serres (1995) dice que se debe marchar, visitar, porque el desplazamiento modifica el espacio percibido, y *ver* supone un observador inmóvil mientras *visitar* exige que el observador perciba mientras se mueve. Agregó que *visitar* implica “estar”, noción que más adelante será retomada cuando se examine la noción de *ser* como “estar en el espacio de aparición” que propone Hannah Arendt; de modo que no es posible explorar los mapas nocturnos sin *estar* en ellos.

## PLIEGUES

La noción de “pliegue” complementa la construcción de los mapas que describen el recorrido de este texto. *Plegar* es mover, desplazar, doblar, variar el ángulo. Serres dice que en la *implicación*, entendida como la “acción de plegar”, está el secreto del gigantismo y la miniaturización; que el *pliegue* permite pasar del lugar al espacio; es un “germen de forma”, el “elemento de la forma, el átomo de la forma”, su “clinamen”.<sup>2</sup> Cada pliegue contiene la totalidad. El pliegue está entre las dos y las tres dimensiones, como cuando apretamos un papel con la mano y el plano de dos dimensiones adquiere volumen. Las matemáticas de Cantor y Peano lo describían en la segunda mitad del siglo XIX con sus curvas “monstruosas” o “quimeras”, “figuras intermedias entre puntos y líneas, líneas y superficies, o superficies y volúmenes”, que Mandelbrot (1982) bautizó como *fractales*.

En otra acepción, Bohm (2008), el *pliegue* se usa para explicar

---

2 El *clinamen* de Epicuro es traducido por Abbagnano como *declinación*, la desviación de los átomos de la caída rectilínea que hace posible el choque entre ellos, del cual se generan los cuerpos. Los átomos que, en efecto, se mueven en el vacío con la misma velocidad, nunca se encontrarían sin el *clinamen* (Abbagnano, 1993).

una nueva noción de *orden*. Corresponde con la noción de “implicación” de Serres en la medida en que en ese nuevo orden hay un “orden total, en un sentido implícito, en cada región del espacio y del tiempo”, y que esa palabra “implícito” es un participio del verbo “implicar”, que significa “plegar hacia adentro” (del mismo modo que “multiplicar” significa “plegar muchas veces”). Con esta noción se sustenta la diferencia entre “orden implicado” y “orden explicado”, en relación con la totalidad. Según esta distinción, las “cosas” que vemos corresponden a un “orden explicado” que despliega el “orden implicado” o la “estructura total” «plegada» dentro de ella, en atención a que “el orden implicado debe ser considerado básicamente como un proceso de pliegue y despliegue de un espacio multidimensional”. El ejemplo que ilustra la diferencia es simple y claro: las imágenes que vemos en la televisión son transportadas por ondas de radio. Estas ondas contienen las imágenes en un orden “implicado” que es “explicado” en los aparatos receptores; es decir, son desplegadas en “la forma de una nueva imagen visual”. Desde mi punto de vista, este orden implicado puede ser entendido como otra forma de expresión del “patrón” del que hablan Maturana y Varela, mientras el orden explicado puede corresponder a la “estructura” o forma de manifestación del patrón. La diferencia está en que Bohm considera que el orden implicado correspondería a un patrón universal extendido holográficamente por el cosmos.

Otra visión, no académica, del *pliegue* se encuentra en las palabras de David Choquehuanca, quien fue canciller de Bolivia desde 2006 hasta el 23 de enero de 2017, cuando dijo, de manera figurada, que había decidido no leer más libros sino empezar a leer las arrugas de los abuelos para saber de su pasado, pues en ellas está su pasado, presente y futuro (Stefanoni, 2006). Como se ve, esta acepción del pliegue sirve como metáfora para recordar la existencia de otras cosmovisiones que pueden ser exploradas si se usan mapas nocturnos adecuados.

## **PARTICIONES**

La noción de “pliegue” se puede complementar –siguiendo a Prigogine y Stengers (1994)– con la de “partición”, figura matemática que sirve para ilustrar la llamada “transformación del panadero”, que describe la coexistencia notable del azar y la necesidad en los sistemas dinámicos mediante la figura de la masa de harina que es doblada por el panadero sobre sí misma, una y otra vez, y en la que cada punto que la constituye es llevado, cada vez, a un nuevo punto bien definido (trazable) pero imposible de predecir, de modo que solamente se puede hablar de la probabilidad de que un sistema, cuya condición inicial

corresponde a una región, siga tal o cual tipo de trayectoria. Se trata, en palabras más simples, de “dar vueltas” a un asunto, mirarlo desde distintos ángulos, hacer que sus componentes entren en nuevas relaciones, hacer emerger nuevas superficies, trazar nuevas trayectorias. Aunque estas posibilidades están planteadas también por otras perspectivas conceptuales y metodológicas que vienen desde el estructuralismo y llegan hasta los llamados nuevos paradigmas, las metáforas de los mapas nocturnos, los pliegues y las particiones, son sugerentes y útiles para ayudar a mostrar las trayectorias construidas y transitadas durante la exploración de las relaciones entre hegemonía y cultura.

### DESLIZAMIENTOS

Una precisión adicional de tipo conceptual y metodológico. El recurso a los *mapas nocturnos* se basa en la noción de “deslizamiento” propuesta por Douglas Hofstadter (1990) como estrategia en sus investigaciones sobre creatividad con el Grupo de Investigación de Analogías con Fluidos (FARG, por su sigla en inglés), cuyo recurso básico es un programa computacional llamado “Copycat” con el cual resuelven problemas sobre analogías. Resumida, la idea de Hofstadter es que un concepto es una “región difusa, de densidad variable (...) algo así como una nube de perfume”. Los conceptos se pueden superponer y, bajo ciertas circunstancias (“presiones”), pueden “deslizarse” (“*slip*”) “hacia otro concepto relacionado produciendo un cambio de perspectiva y tal vez una nueva percepción”. Esta idea da origen a una estructura llamada “*slipnet*” que sintetiza su idea de lo que son los *conceptos* y como se superponen, con la cual trabajan en el computador. Esto les permite “deslizar” “objetos” de un “mundo” a “otro” o, más precisamente, realizar “deslizamientos conceptuales” para indicar “cómo traducir ideas de un mundo en sus correspondientes en el otro” (pp. 73-79).

Comparto esa manera de pensar y me baso en ella. Los conceptos de “mapa nocturno”, “pliegue” y “partición” son metáforas que me permiten desplazarme (“deslizarme”) entre los conceptos para articularlos de nuevas maneras. La exploración de los mapas es exploración de conceptos. Los “pliegues” y las “particiones” permiten deslizamientos por sus relaciones. Las trayectorias recorridas en los mapas conducen a puntos límite que generan nuevos atractores hacia territorios inexplorados. Cada mapa conduce a un nuevo “campo de fases”. La “recalada” –como designan las cartas náuticas la aproximación a un puerto– ya no es posible con las indicaciones de un mapa nocturno y hay que *deslizarse* a otro. Sin embargo, el nuevo mapa no aparece siempre claramente definido. Insinúa un rumbo nuevo que debe ser explorado para ver a dónde conduce. Se puede decir que cada mapa

llega hasta la medianoche y el mapa siguiente se zambulle en ella para ver cómo logra arribar al nuevo día. La exploración de la medianoche abre nuevos pliegues en la indagación. Los cierres de cada mapa ponen en evidencia intersticios por donde es posible acceder a nuevos campos de descripción. Para mapearlos, utilizo el concepto de «campo de fases» –“deslizamiento” realizado sobre el de “espacio de fase” desarrollado en las teorías de las singularidades de H. Whitney, René Thom y J. Mather, y en la teoría de la de la bifurcación de H. Poincaré y A. Andronov–, definido como el marco dentro del cual se despliega una estructura, o el conjunto dentro del cual se dan los procesos de construcción de realidad.<sup>3</sup> En este sentido, es compatible con el “mapa nocturno” que describe el movimiento o despliegue de un sistema, en tantas dimensiones o variables como se necesiten para describir dicho movimiento. Como dicen Briggs y Peat (1994), “los científicos llaman espacio de fases... al espacio del «mapa» imaginario donde acontece el movimiento de (un sistema) ... El espacio de fases está compuesto por tantas dimensiones (o variables) como el científico necesite para describir el movimiento de un sistema”. No resulta pues aventurado decir que los mapas nocturnos describen espacios de fases invisibles para los mapas diurnos. Los “pliegues” y las “particiones” corresponden a las trayectorias argumentales que me permiten abordar aproximaciones alternativas a las nociones que estoy explorando. En alguna medida, como anota también Hofstadter, el ejercicio se puede asimilar a la exploración de “traducciones”, “traslados” o “variaciones”, usuales en la composición musical.

Pero los “desplazamientos” no se limitan al uso de las metáforas de los “mapas”, “pliegues” y “particiones”. En realidad, el uso de las categorías gramscianas y las de Maturana y Varela operan de manera similar. Las nociones de “concepción del mundo” y “alumbramiento de mundos” operan como desplazamientos conceptuales. Lo mismo vale para “hegemonía”, “opinión pública” y “política pública”, cuando

---

3 Este deslizamiento es, por ahora, eminentemente metafórico, pues solamente conozco las referencias teóricas presentadas por V. I. Arnold (1987). Según él, un espacio de fases describe matemáticamente un proceso evolutivo mediante un campo vectorial; y un punto del espacio de fases define el estado del sistema. El vector en ese punto indica la velocidad del cambio de estado. Estos conceptos permiten describir los estados de los sistemas mediante procesos llamados “curvas de fase”, tanto en condiciones de equilibrio como en sus transformaciones por fluctuaciones que los llevan a lugares alejados de ellas en donde aparecen la turbulencia, los “puntos de bifurcación” y los “atractores” que pueden llevar a los sistemas al “caos” y a la generación de estados que describen sistemas completamente nuevos. Los “saltos” de los estados de un sistema que lo conducen a un estado completamente diferente “fueron los que dieron lugar al término de «teoría de catástrofes» (pp. 35-41). Ver notas al pie 37, 62 y 64.

se entienden como “puntos de contacto entre sociedad civil y sociedad política” o entre “consentimiento” y “fuerza”, pero describen su significado en otro “campo de fase”. Los diagramas que acompañan el texto intentan ilustrar estos “campos” en la medida en que describen distintos “estados” o “curvas de fase” de las estructuras sistémicas analizadas. Todo esto, claro está, en un nivel básico introductorio. De allí el subtítulo de “introducción a las estructuras culturales disipativas”.

### **LAS DIMENSIONES DEL CONCEPTO DE CULTURA**

Como es característico en el conjunto de su obra, Antonio Gramsci no dejó una reflexión ordenada sistemáticamente sobre la cultura. En vez de ello, legó una serie de lúcidas y profundas observaciones dispersas en artículos periodísticos, cartas y cuadernos de notas redactados en prisión. Estas ideas, determinadas y definidas –como diría Locke– se encuentran, no obstante su dispersión, articuladas por la coherencia de un pensamiento en extremo riguroso y original, negado a todo dogmatismo y abierto a innumerables posibilidades de desarrollo. De allí que la interpretación de un autor tan rico en sugerencias como él no esté exenta de riesgos y equivocaciones. Su lectura, más que un ejercicio de exégesis o de reconstrucción, es un ejercicio de construcción; es una constante incitación al abandono de la letra y una exhortación a la imaginación. Definitivamente, ante Gramsci no es posible evadir la responsabilidad de asumir el texto para intentar ir más allá de él. En este sentido, la obra de Gramsci opera más como un mapa nocturno que como un manual. Como saben Martín-Barbero y Serres, no hay mapas sin cartógrafos, cuyo complejo oficio los convierte en arriesgados aventureros. Por eso se puede decir que, en este texto, Gramsci opera como el cartógrafo que guía la construcción de los mapas que van a ser explorados. Su obra debe ser entendida como un conjunto de mapas que sirven para explorar territorios diversos. Es una guía para navegar; permite aproximarse a una concepción de la cultura en la cual no es posible separarla de la filosofía de la praxis y, en consecuencia, de la historia (Moget, 1965). Esta concepción abre un universo nuevo, plantea la posibilidad de una lectura cultural de la sociedad, en la cual, sin perder su especificidad, se sintetizan todos los elementos que la constituyen, contribuyendo de este modo a delinear el perfil de un modo holístico del ser social. Así, lo cultural adquiere entidad propia, se organiza en un nivel relativamente independiente, observable y analizable, dotado de una naturaleza especial que lo define en su esencia. En esta concepción no existe la preocupación por dar a cada ciencia la parte de la realidad que ella cree debe corresponderle, tal como intenta hacerlo el pensamiento positivo, puesto que

la cultura la permea y, lo mismo que la política o la economía, está sujeta al juego de las contradicciones que las determinan históricamente. Esta indiferencia hacia la definición de la cultura en relación con las ciencias puede explicarse por el hecho de que ella se encuentra en el único terreno común a todas: el de la unidad entre la teoría y la práctica o, para decirlo utilizando una expresión suya, el lugar donde se afirma la necesaria conexión entre el orden de las ideas y el de la acción. Esto significa que toda la realidad es cultura, que no existe nada por fuera de ella, ni el hombre ni la naturaleza, y que cuando las ciencias especializan sus objetos y sus métodos lo hacen para resaltar algunas de las relaciones en que entran sus cualidades esenciales. Esta afirmación, central en mi argumento, ha sido objeto de amplia discusión pues toca la definición disciplinar de la antropología que hace de la cultura su “objeto” de estudio (Malinowski, 1976); y se desmarca de los enfoques tradicionales que la definen por oposición a la naturaleza.

Sin embargo, esta concepción total y universal no hace de la cultura un ente amorfo e indistinto. Por el contrario –y aquí inicio, bajo mi cuenta y riesgo, la exploración por los mapas nocturnos– de ella se puede deducir la existencia de varias dimensiones del concepto. Estas dimensiones dan cuenta de formas de ser de la cultura que corresponden a distintos niveles de abstracción y constituyen los ejes sobre los cuales es posible estructurar una teoría de la cultura o, más precisamente, un programa de análisis cultural. Los mapas nocturnos de este texto describen las exploraciones realizadas en cada una de esas dimensiones. Se puede decir que intentan responder la pregunta formulada por Serres (1995) en estos términos: “¿Cómo cartografiar esos mares desconocidos que alejan y acercan las tierras habitadas, y cuya representación no figura en mapa alguno?” (p. 30).

Como soy un observador que se observa en su vivir para dar sentido a su existencia, la pregunta por la cultura la ubica ya como un concepto; es decir, como una realidad transmutada en pensamiento. Esto significa que la exploración que se propone en los mapas nocturnos se mueve en una dirección que va de lo más abstracto a lo concreto. Se trata de describir el “fenómeno interpretativo” que aparece como materialización del “alumbramiento” a través del cual le confiero sentido a la *cultura*. Este fenómeno interpretativo puede entenderse como una teoría de la cultura o un programa de análisis cultural; es decir, como un dispositivo lógico para analizar y comprender la cultura en su dimensión real, en el dominio de los hechos. De esta manera, solamente estoy aplicando el método definido por Marx para la economía política, que

propone no comenzar por “lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo”, sino por los conceptos “más simples”, por las “determinaciones más simples”, en un recorrido en el que las “determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”. Solo así, afirma Marx (2008), “el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real” (p. 300 y ss.). En ese sentido se mueven los mapas; describen niveles de abstracción del fenómeno interpretativo, de lo más abstracto a lo concreto. El esquema interpretativo se puede sintetizar en el movimiento que va de lo abstracto (la cultura como concepto) a lo concreto (la cultura como realidad), mediado por un dispositivo lógico que permite la conexión entre los dos momentos.

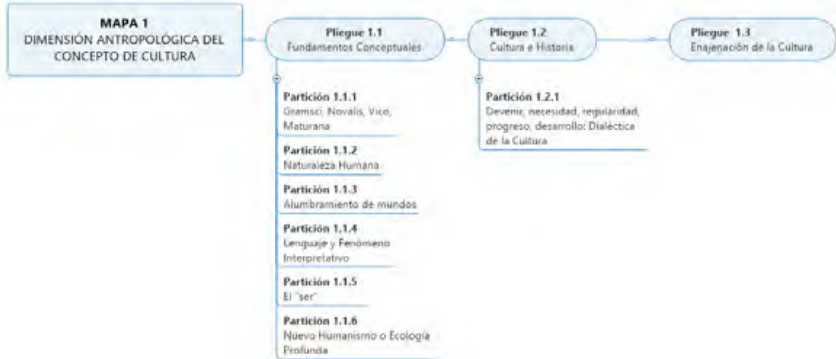
### CARTOGRAFÍA

El mapa nocturno 1 explora la “dimensión antropológica del concepto de cultura”. Se refiere a la definición del hombre como ser genérico y apunta a establecer el carácter de la cultura en su aspecto más general; esto es, como la manifestación práctica del ser genérico del hombre o, si se quiere, como la manifestación histórica de su humanidad.<sup>4</sup> Esta caracterización se basa en la tesis de Marx según la cual el hombre es una parte de la naturaleza, vive de ella, se confunde con ella, a ella está ligada su vida física y espiritual. El hombre deviene ser genérico en la medida en que se relaciona con la naturaleza mediante el trabajo, mediante su “actividad vital, consciente y libre”. Esta mediación es la que permite producir prácticamente el mundo objetivo en el que él se reconoce a sí mismo como hombre, pues en él se expresan su humanidad y su historicidad. Esta producción práctica del mundo objetivo u objetivación de la vida genérica del hombre es, más concretamente, la cultura. Y esto, exactamente, es lo que quiere decir Gramsci cuando afirma que el hombre es creación histórica y no mera naturaleza. Así, la primera dimensión del concepto de cultura, la *dimensión antropológica*, es la más general, la más abstracta, la que define a la cultura en su *sentido lógico* y la que proporciona el marco de referencia que determina sus otros significados. Se puede decir, en síntesis, que la dimensión antropológica marca el contexto de definición de la categoría en la medida en que establece sus límites y sus alcances. Se denomina “dimensión antropológica” para significar que la cultura es producción humana y con sentido, esencialmente, para el hombre. Dada esta característica, en

---

4 Por “*ser genérico*” se entiende al hombre como género, como especie determinada en función de su condición humana. El *ser genérico* es el *ser humano*.

este mapa se explora también una ruta para superar el antropocentrismo en la definición y el análisis de la cultura. Incluye el recorrido por los fundamentos conceptuales, la exploración del concepto de *naturaleza humana*, la emergencia de los fenómenos interpretativos o concepciones del mundo y su relación con el lenguaje, las relaciones entre cultura e historia, y el fenómeno de la enajenación de la cultura. La ruta del mapa es la siguiente:

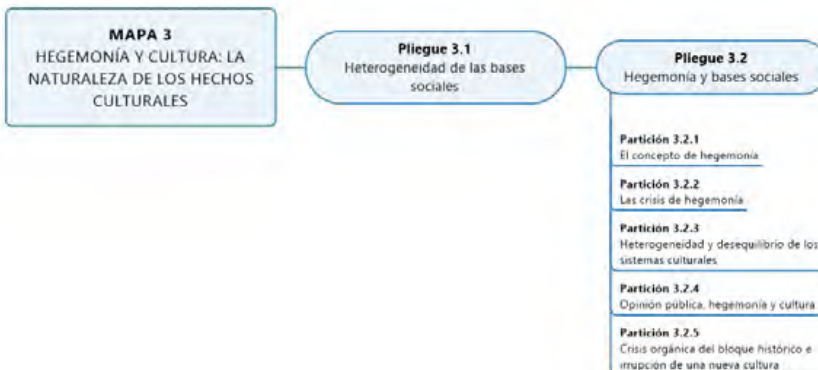


El mapa nocturno 2 explora la segunda dimensión del concepto de cultura. Se ubica en un nivel de abstracción diferente, pues da cuenta de las formas específicas de expresión de la cultura, aunque planteadas todavía en el ámbito teórico; es decir, con independencia de las formas histórico-concretas que esta pueda asumir. La denomino “dimensión histórico-abstracta” y describe el modelo lógico de la cultura; su estructura general y las relaciones existentes entre los elementos que la constituyen. Esta dimensión actúa como un “operador lógico” que relaciona la “dimensión antropológica” con la “dimensión real” o cultura como hecho concreto. En este segundo nivel de distinción conceptual, la cultura se expresa como: a) Manifestación histórica de una o un conjunto de concepciones del mundo; b) Autoconciencia crítica del ser social; c) Forma de conocimiento y d) Contenido ético-político del Estado. La *dimensión histórico-abstracta* permite discutir las relaciones entre el sentido común y la filosofía, la cultura y el folklore, el polémico concepto de “cultura popular”, el papel de los intelectuales y de la llamada “opinión pública”, entre otros; todo ello en el marco de las relaciones hegemónicas de poder. La ruta del mapa es la siguiente:

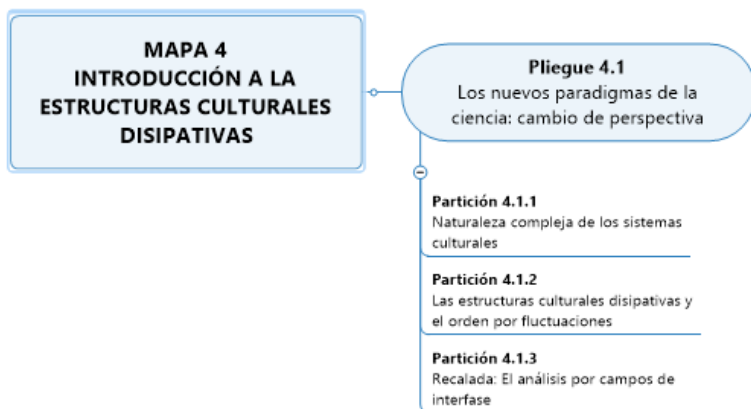




El mapa nocturno 3 “Hegemonía y cultura: la naturaleza política de los hechos culturales” se sumerge en la medianoche del mapa 2. Explora la dimensión política de los hechos culturales con base en la noción de hegemonía, categoría central del pensamiento gramsciano. Establece la relación entre bases sociales y hegemonía, profundiza en la definición de esta última para diferenciarla de la dominación y definirla como capacidad de ejercicio de la dirección intelectual y moral de unas bases sociales sobre la sociedad entera, analiza las relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Tipifica las crisis de hegemonía. También indaga sobre las condiciones en las que los sistemas culturales entran en desequilibrio, y como se afectan los bloques ideológicos, hegemónicos, culturales y, en síntesis, los bloques históricos. Una de sus particiones analiza las relaciones entre hegemonía, cultura y opinión pública; y otra la forma como se producen las crisis orgánicas de los bloques históricos y la emergencia de nuevas culturas. La ruta del mapa se ve así:



El mapa nocturno 4 explora un territorio paralelo. Se ocupa de las estructuras culturales disipativas, en un intento por acercar los nuevos paradigmas de la ciencia al hilo de la reflexión gramsciana que se desarrolla hasta este punto. Ubica el cambio de perspectiva en la ciencia contemporánea, explora la naturaleza compleja de los sistemas culturales, el papel de la entropía y de las fluctuaciones entre sistemas y entornos. A partir de aquí, define las estructuras culturales disipativas y su regulación por el orden por fluctuaciones. La última partición de este mapa es una recalada; es decir, un regreso a puerto en el que se exploran las implicaciones metodológicas de lo analizado y se describe el análisis por campos de interfase que ha sido utilizado en un par de aplicaciones de esta propuesta. Esta es la ruta del mapa:



El mapa nocturno 5 cierra el viaje de exploración. Se ocupa de examinar las relaciones entre hegemonía, cultura y educación. El primer pliegue se ocupa de la escuela y la organización escolar, y analiza las nociones de crisis escolar, escuela unitaria y principio educativo a partir del enfoque gramsciano. En otro pliegue se hace la aproximación a la noción de política pública desde la relación entre hegemonía y cultura, para indagar sobre sus características centrales y sus relaciones con el poder, el Estado y la sociedad civil, el ejercicio de la hegemonía, las relaciones entre gobernantes y gobernados; y la precisión de su carácter *público*, aspecto central definitorio. A partir de allí se describen las políticas públicas transformistas y expansivas, y se analizan sus aspectos instrumentales referidos a la función, la gestión y la administración públicas; para terminar con

la descripción del contexto en que se ubican las políticas públicas en la coyuntura global, regional y local, con énfasis en la situación en América Latina y el Caribe.

El último trayecto explora el contexto educativo internacional y describe algunos procesos educativos contrahegemónicos relevantes para la realidad latinoamericana y global.

El cierre está dado por la última recalada para plantear las inquietudes que deja la coyuntura de pandemia en el horizonte de acción de los sectores que seguimos empeñados por construir un mejor nuevo mundo posible. La carta de navegación de este mapa es la siguiente:





# MAPA NOCTURNO 1

## DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CONCEPTO DE CULTURA

En este mapa se explora la dimensión más abstracta de la cultura, la que define su contenido más general, despojado de sus determinaciones específicas. Es una dimensión eminentemente lógica; en ella la cultura existe solamente como concepto. La denominó *dimensión antropológica* del concepto de cultura. Describe una antropología que combina aportes clásicos con los de los llamados “nuevos paradigmas” de la complejidad, el caos, la autopoiesis, y el indeterminismo. Es “antropológica” porque es producto de las observaciones de un observador humano sobre su vivir, ante la carencia de relatos de otros observadores no humanos o, al menos, ante la incapacidad de los observadores humanos para reconocerlos.<sup>1</sup> Esta dimensión permite entender la cultura en su aspecto más general y abstracto. Opera como marco de referencia dentro del cual se especifican y se particularizan históricamente sus contenidos. Esta primera aproximación describe

---

1 En este intento se ha avanzado mucho desde 1973, cuando los científicos Konrad Lorenz, Karl R. Von Frisch y Niko Tinbergen recibieron el Premio Nobel por sus estudios sobre la conducta de los animales que abrieron el campo para la consolidación de la etología como disciplina científica. Es probable que la comprensión de las formas de comunicación detectadas en otros seres no humanos permita algún día la aproximación a otros lenguajes capaces de expresar fenómenos interpretativos no humanos.

la cultura como manifestación práctica del ser genérico del hombre o, si se quiere, como manifestación histórica de una *humanidad* que integra al individuo, a los demás hombres y a la naturaleza. Este planteamiento no es nuevo, pero debe ser explicado con todo detalle pues debe diferir de una visión *antropocéntrica*.

Para Marx (1970), el ser humano (“el hombre”) es una parte de la naturaleza, vive de ella, a ella está ligada su vida física y espiritual. Sin dejar de ser naturaleza deviene en “ser genérico” (género humano); se *distingue* de la naturaleza en la medida en que su relación con ella se da mediante el trabajo, su “actividad consciente y libre”. Esta mediación le permite producir prácticamente el mundo en el que se reconoce a sí mismo como ser humano, pues en él se expresan su historicidad y su humanidad. Es claro que *distinguirse* no es *separarse*. Esta distinción opera sin modificar su condición de ser natural. Esta producción práctica del mundo (que lo incluye a sí mismo y a la naturaleza) u objetivación de la vida genérica del hombre es, más concretamente, la cultura. El ser humano especifica una nueva forma de ser de la naturaleza que surge históricamente: una naturaleza *humanizada*. Así, la vieja discusión sobre la distinción entre *naturaleza* y *cultura* se cierra, deja de tener sentido. Desde la perspectiva antropológica, con la aparición del ser humano emerge la *cultura*, que incluye a la naturaleza. No puede haber más una naturaleza independiente del ser humano. Otra cosa es explicar cómo son las relaciones que el ser humano establece con el resto de la naturaleza.

Esta primera dimensión del concepto de cultura, la *dimensión antropológica*, aparece entonces como la más general, la más abstracta, la menos determinada en sus especificaciones. Es la dimensión que pauta sus condiciones “implícitas”, en el sentido definido por Bohm (2008), que serán *desplegadas* en otras dimensiones y descritas en otros mapas nocturnos. No se trata de entender la cultura al margen de toda realidad ni de idealizar al “hombre” o la “naturaleza”, convirtiéndolos en entes especulativos o en principios ontológicos metafísicos, sino de puntualizar las bases teóricas generales que se desprenden de la acción práctica inmediata de los hombres sobre su realidad; bases que permiten, mediante la utilización de categorías, la apropiación de dicha realidad. No se pretende, pues, dar cuenta en esta dimensión de los contenidos específicos de la cultura ya que estos solo pueden surgir del análisis de las formas concretas en que ella se manifiesta en cada momento histórico. La *dimensión antropológica* del concepto de cultura debe ser entendida, en consecuencia, como el contenido más amplio, simple y abstracto, que resulta de los múltiples y recíprocos entrecruzamientos entre naturaleza y sociedad, contenido expresado conceptualmente con independencia de sus formas históricas particulares.

Esta aproximación difiere de las tesis kantianas que subyacen a las distintas manifestaciones de la llamada “antropología filosófica”, la cual entiende la vigencia del “problema antropológico” a partir de su reconocimiento y de su tratamiento como problema filosófico independiente. En apariencia, la base conceptual gramsciana de esta dimensión coincide con la visión kantiana en dos puntos: primero, en la forma de plantear el interrogante inicial: ¿qué es el hombre? Y, segundo, en la ubicación que hace del problema al caracterizarlo como un problema de naturaleza filosófica. Pero de allí, a conferirle a la reflexión gramsciana un contenido eminentemente kantiano, hay una distancia insalvable. En la forma de esta pregunta se expresan ya puntos de vista diferentes. Kant establece una distinción entre la filosofía en sentido académico y la filosofía en sentido cósmico. Esta última, en tanto ciencia de los fines últimos de la razón humana, comprendería la respuesta a cuatro interrogantes básicos: 1) ¿Qué puedo hacer? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me cabe esperar? 4) ¿Qué es el hombre? Cada uno de estos interrogantes, a su vez, sería respondido por disciplinas filosóficas diferentes: así, la metafísica respondería al primero, la moral al segundo, la religión al tercero y la antropología al cuarto; pero –y aquí está lo importante– todas estas disciplinas se podrían resumir en la antropología dado que los tres primeros interrogantes revierten en el último. Como dentro de esta lógica la antropología debería ocuparse de las “cuestiones fundamentales del filosofar humano”, la antropología filosófica se constituiría en la más importante de las disciplinas filosóficas (Buber, 1981). Sobre esta base resulta claro el contenido que los teóricos modernos le han conferido a dicha disciplina. Se trata, en esencia, de una interpretación filosófica del hombre, de una ubicación filosófica de la antropología, dentro de la cual la pregunta inicial ¿Qué es el hombre? queda planteada en términos especulativos. Frente a este tipo de planteamientos, la postura gramsciana resulta bien distinta. Es cierto que también parte de la interrogación kantiana ¿Qué es el hombre? y que reconoce que esta es la pregunta primera y principal de la filosofía. Pero a diferencia de Kant y los representantes de la antropología filosófica, reconoce que la respuesta a esta pregunta no puede surgir únicamente de la especulación filosófica sino del análisis de las condiciones concretas que determinan al hombre histórico-específico que se formula en el interrogante. La premisa consiste en que la pregunta nace del hecho de que el ser humano ha reflexionado sobre sí mismo y sobre los demás, y quiere saber qué es y qué puede llegar a ser; dentro de qué términos es el demiurgo de sí mismo, de su vida y de su destino. Y eso quiere saberlo en las condiciones de vida dadas en su actualidad y no en las de cualquier vida y cualquier hombre. Su pregunta es histórica, política,

no filosófica general (Gramsci, 1970a). En términos de Maturana y Varela (2003), esta pregunta se la hace “un hombre”, un ser humano que actúa como observador de su vivir.

Este punto de vista rechaza la noción metafísica del ser humano. Se aparta de su concepción como esencia universal, pues entiende que una “filosofía de la praxis” niega al ser humano en general y anula los conceptos dogmáticos que se derivan tanto de él como de una “naturaleza humana” dada como algo inmanente a cada hombre. Y ello ocurre en virtud de que la filosofía de la praxis, en tanto conciencia plena de las contradicciones históricas, permite al ser humano no solo comprenderlas sino, además, colocarse a sí mismo como parte de la contradicción y elevarla a principio de conocimiento y de acción. Obviamente, este rechazo también implica no concebir al hombre como individuo singular limitado a su individualidad ni, mucho menos, concebir el “espíritu humano” como manifestación metafísica de dicha individualidad. Por el contrario, es indispensable concebir al hombre como el proceso de su historicidad concreta, como el “proceso de sus actos”, como “una serie de relaciones activas” entre el individuo, los otros hombres y la naturaleza (Gramsci, 1970a).<sup>2</sup>

Si la cultura es el conjunto de relaciones complejas que integran en una totalidad al individuo con los otros hombres y con la naturaleza, esta complejidad niega la noción metafísica del “hombre en general” y explica tanto el carácter de la llamada “naturaleza humana” como el de la “unidad interna” del proceso histórico humano. De la misma manera, la disolución de esta “unidad” convierte a la “naturaleza” y al “espíritu” en principios ontológicos y en entidades opuestas e independientes que se determinan a sí mismas sin entrar en contacto con la realidad. La “unidad” de estos elementos está dada, de acuerdo con Marx, por el “movimiento histórico”, entendido como la relación recíproca de los hombres con los hombres y la naturaleza. Sin embargo, esta relación deviene irreconciliable por la necesidad del trabajo y conduce a la disolución de esa “unidad interna” por el fenómeno del extrañamiento, de la enajenación de la cultura (Schmidt, 1976).

De este modo, el concepto de cultura puede definirse también, en su dimensión antropológica, como el producto del intercambio orgánico que se establece entre el ser humano, y la naturaleza; como la “realización” de la oposición entre “naturaleza” y “espíritu”; como

---

2 Véase también Sánchez Vázquez (1972, p. 336 y ss.) donde sintetiza el pensamiento de Marx al respecto: “el concepto de esencia humana no puede construirse... sobre la base de los caracteres comunes a todos los individuos, sino sobre la base de todas las relaciones de los hombres con la naturaleza (producción, trabajo humano) y con los otros hombres (relaciones sociales)”.



momento teórico y a la vez momento práctico del proceso histórico humano, y como unidad superior del hombre y la naturaleza. El contenido *antropológico* de esta forma de ser de la cultura se fundamenta en el hecho de que el ser humano solo se reconoce a sí mismo en la medida en que se afirma como ser genérico en la producción práctica del mundo creado por él mediante el trabajo. La cultura se revela como el conjunto de manifestaciones prácticas, incluyendo las que operan en el ámbito de la conciencia, del ser genérico del hombre: la cultura es expresión histórica de su humanidad; es la forma que asume la objetivación de la vida genérica del hombre, vida que no es resultado de un desarrollo espontáneo sino de su “actividad vital, consciente y libre” (el trabajo). Pero aquí se produce un pliegue que debe ser explorado, puesto que esto parece conducir a una versión antropocéntrica de la cultura.

### **PLIEGUE 1.1. LOS FUNDAMENTOS CONCEPTUALES**

Este primer pliegue del Mapa 1 describe el recorrido que guía la exploración del concepto de cultura desde su origen conceptual hasta la formulación de la crítica al antropocentrismo y la necesidad de un nuevo paradigma. Esta trayectoria se traza explorando seis particiones:

#### **PARTICIÓN 1.1.1. GRAMSCI, NOVALIS, VICO, MATURANA**

En un artículo de juventud, publicado en 1916 en *Il Grido del Popolo*, Gramsci (1970) expuso los límites y los principios en los cuales debe basarse la justa comprensión del concepto de cultura: La cultura es “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes” (p. 15). Esta base teórica, que se mantendría en sus desarrollos posteriores, tiene su origen en Novalis y G. B. Vico, y puede reconocerse en forma embrionaria en un escrito de 1910, en donde fija el núcleo de su concepción: la existencia de un hombre libre, independiente, con conciencia histórica de lo que él es, de su propia responsabilidad y de su propio valor, “que no quiere que ningún otro le imponga su voluntad y pretenda controlar sus acciones y su pensamiento”, que “unifica su voluntad con la de los otros para luchar contra la naturaleza en beneficio de todos” (Gramsci, 1970b, p. 8). En 1916, destaca que Novalis insiste en que lo esencial de la cultura es la apropiación del propio yo y el conocimiento de los demás a través del conocimiento de sí mismo, con lo que lo ubica en el mismo plano de reflexión de Vico, quien hace una interpretación política del dicho de Solón, adoptado después por Sócrates: “Conócete a tí mismo”, con el cual exhortaba a los plebeyos a no considerarse a

sí mismos de origen animal y a los nobles de origen divino, y a reconocerse de igual naturaleza humana con ellos para igualarlos “en civil derecho” (Gramsci, 1970, p. 14).

Como se puede ver, Gramsci, Novalis y Vico coinciden en la importancia que le confieren al conocimiento de sí mismo, a la apropiación del yo histórico, a la conciencia del ser social y a la relación del hombre con la naturaleza. En 1916, Gramsci repudió la concepción convencional de la cultura, asimilada al “saber enciclopédico”, por considerarla dañina y producir desorientación y actitudes superfluas, y formuló su propia versión en términos de autoconciencia social de los derechos y los deberes históricos, apoderamiento de la propia personalidad basado en la organización y la disciplina del yo interior, aplicados a la praxis histórica consciente, por medio de la cual el hombre forja su espíritu y se diferencia de la naturaleza, al tiempo que se libera del azar y la fatalidad que rigen la evolución espontánea de la naturaleza animal y vegetal. Sobre estas consideraciones plantea su célebre frase: “El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica y no naturaleza” (p. 14).

Esto debe entenderse en contexto. Las teorías contemporáneas inscriptas en el paradigma indeterminista restituyen el papel creativo y ordenador del caos, el azar y la incertidumbre, como elementos inherentes a la naturaleza de los sistemas complejos. Gramsci, por razones obvias, no tiene en cuenta estos elementos. Se limita a reivindicar el carácter histórico consciente que pueden asumir los hechos humanos, como producto de la voluntad y la organización encaminadas a fines. Este rasgo específico que tipifica la acción política humana es decisivo para la argumentación gramsciana y deja por fuera, porque no es su objeto, la posibilidad de analizar el hecho de que “la naturaleza vegetal y animal” tampoco se especifica “por la ley fatal de las cosas” como lo demuestran Maturana y Varela con su noción de “acoplamiento estructural”, según la cual los sistemas vivientes (la naturaleza en general) existen en un flujo continuo de cambios estructurales que surgen a través de su dinámica interna autónoma y a través de los cambios estructurales gatillados en ellos por sus encuentros en un medio (Maturana, 2002, pp. 94 y 97), con lo que escapan a la “ley fatal de las cosas”.

Gramsci plantea algo similar en uno de los textos escritos entre 1932 y 1935. Cuando se preguntaba “¿Qué es el hombre?”, respondió que el hombre debe ser concebido como “una serie de relaciones activas (un proceso)”; y que la humanidad que se expresa en cada individuo está compuesta por él mismo, los demás hombres y la naturaleza. En ese proceso se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de relaciones de las que él

mismo es el centro de conjunción” (Gramsci, 1970a, p. 437; 1986, p. 35). Sin dudas, esta es una versión gramsciana anticipada de la noción de “acoplamiento estructural” de Maturana y Varela que se examinará más adelante, y que detalla un poco más la lógica que rige “el proceso de sus actos” que define al ser humano.

#### **PARTICIÓN 1.1.2. LA “NATURALEZA HUMANA”**

En la perspectiva marxista clásica el sentido profundo de la pregunta ¿Qué es el hombre? remite a la necesidad de crear una ciencia del hombre que parta de una noción de “lo humano” determinada por el carácter que en cada momento asuman las relaciones sociales, pues estas son un devenir; cambian continuamente, modificando al ser humano. Por eso, la “naturaleza humana” emerge como objeto de indagación cuya explicación resuelve la pregunta, pues solo devela su carácter en el conjunto de la historia del género humano y no en el hombre individualmente considerado. A la pregunta ¿qué es el hombre?, Gramsci (1958) responde diciendo que es el conjunto de las relaciones sociales porque incluye la idea de devenir que niega la existencia del “hombre en general”, y agrega que la naturaleza del hombre es la “historia”, si por ella se entiende el “devenir” (p. 40).

Esta comprensión de la “naturaleza humana” no es, con todo, original de Gramsci. En la sexta tesis sobre Feuerbach, dice Marx (1969): “La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (p. 27). Que la “naturaleza humana” sea el conjunto de relaciones sociales que determina a los seres humanos, se desprende del hecho de que entran en contacto con los otros hombres “orgánicamente”, es decir, formando parte de organismos dotados de diversos grados de complejidad y, además, de que su relación con la naturaleza no se da por el simple hecho de ser ellos mismos naturaleza, sino por relacionarse con ella *activamente*, por medio de la técnica y el trabajo: “La naturaleza humana reside no en el individuo, sino en la unidad del hombre y las fuerzas materiales; por tanto, la conquista de las fuerzas materiales es un modo, el más importante, de conquistar la personalidad” (Gramsci, 1958, p. 45).

La discusión en torno al problema de la especificidad de lo humano deriva en el hecho simple de que el hombre es considerado, ante todo, como un ser biológico que forma parte de la naturaleza. Esta es la premisa básica. Pero de ahí se desprende otro hecho menos simple: que el hombre, entidad natural objetiva, aparece al mismo tiempo como “distinto” de la naturaleza, separado de ella, como entidad no-natural subjetiva. Esta última, su condición esencialmente humana, es la que ha tratado de ser explicada con el concepto, impregnado

aun de influencias naturalistas, de “naturaleza humana”. Por eso, aunque se hable peyorativamente de estas influencias naturalistas, todo parece indicar que el concepto es preciso. El ser humano sigue siendo naturaleza. Su dimensión humana no es más que una forma cualificada de su ser natural. Esto lo digo con base en la afirmación de Marx (1970) según la cual el “humanismo” es el “naturalismo realizado” (p. 194). Al respecto, es importante anotar la aclaración de Alfred Schmidt (1976) en el sentido de que lo que Marx llama “naturalismo” o “humanismo”, a pesar de su terminología feuerbachiana, contiene el núcleo gnoseológico de la dialéctica materialista, porque la mediación recíproca entre naturaleza y sociedad se da en la realidad total de la naturaleza: “El sujeto social, por cuyo filtro pasa toda objetividad, es y sigue siendo una parte espacio-temporal de esta objetividad”.

Para Marx (1970), “el hombre es inmediatamente ser natural”, vivo, dotado de fuerzas vitales que existen en él como talentos y capacidades, como impulsos. Al mismo tiempo, los efectos de tales impulsos existen fuera de él, como objetos de su necesidad, como objetos independientes de él (pp. 194-195). Esto quiere decir que solo en tales objetos reales puede el hombre exteriorizar su vida. La coincidencia de estos planteamientos con los de Gramsci es evidente. Gramsci (1958) sostiene que el ser humano, considerado como individuo, solo puede relacionarse con la naturaleza y hacer parte del género humano mediante su participación en múltiples “sociedades”; no solo en aquellas específicamente humanas sino también en las que forman parte de la “sociedad de las cosas” (como las construidas mediante la técnica, que incluye las nociones científicas y los “instrumentos mentales” como el conocimiento filosófico) pues las primeras implican las segundas: “la sociedad humana solo es posible en cuanto existe una determinada sociedad de las cosas” (pp. 37-38). Esta “sociedad de las cosas” es la naturaleza historizada, humanizada por el trabajo. De aquí se desprende una relación de “doble vía” entra la cultura y la naturaleza: a una ampliación de la primera debe corresponder, necesariamente, una ampliación de la segunda y viceversa; las dos son únicamente caras cualitativamente distintas de un mismo hecho: la “naturaleza humana” expresada prácticamente. Marx tampoco concibe la naturaleza como algo abstracto sino como un producto histórico constantemente modificado por la acción del hombre que, a su vez, modifica su orden social en la medida en que también las necesidades son alteradas. Esto implica que, por la mediación del trabajo, el hombre crea un “uso adecuado” de la naturaleza (la sociedad de las cosas de Gramsci), expresado en comportamiento prescriptivo, en normatividad, que condiciona su apropiación, imponiéndose sobre los hombres. El ejemplo más acabado de este “uso adecuado” y de esta normatividad, tal vez, está

dado por la propiedad privada sobre los objetos naturales. Esta forma de acceso a la naturaleza, pero también de exclusión de ella, aparece entonces no solo como un hecho puramente económico sino, también, como un hecho cultural, pues corresponde a una forma específica de humanización de la naturaleza. El implícito aquí contenido consiste en que la apropiación histórica de la naturaleza, su “humanización”, modifica, a su vez, la naturaleza humana. Como “naturaleza” y “espíritu”, no son más que distinciones conceptuales, “momentos teóricos” de un único hecho real, la acción del hombre sobre su entorno, entonces la “naturaleza humana” solo puede definirse como el conjunto de las relaciones sociales que determinan y definen al hombre. En ella se sintetiza la relación que, en cada momento histórico, se establece entre el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Como producto histórico, constituye la cualidad más simple de la cultura.

### **PARTICIÓN 1.1.3. CONOCIMIENTO, MENTE Y CONSCIENCIA: EL ALUMBRAMIENTO DE MUNDOS**

Pero el ser humano no es solamente un ser natural. También es un ser *humano*; un ser que, en tanto es un ser para sí, es un *ser genérico*. Lo que distingue al ser humano del animal es su ser genérico, el cual se define por el hecho de que *su relación con la naturaleza está mediada por el trabajo*, entendiendo como actividad vital, *consciente* y libre. El hombre –dice Marx– hace de su actividad misma un objeto de su voluntad y de su conciencia. Mediante el trabajo, el hombre se afirma como ser genérico y como ser objetivo, pues solo en el “mundo objetivo” creado por su trabajo puede reconocerse como hombre, puede tener conciencia de sí. La naturaleza aparece como su obra y su realidad. El hombre “se contempla a sí mismo en un mundo creado por él” (Marx, 1970, p. 112). Esta contemplación de sí mismo es la acción de un observador que se observa en su vivir, y en ese observar toma conciencia de ser. Kofler (1974) recalca la importancia de la conciencia en el proceso de objetivación de la vida genérica del ser humano. Dice que “la incorporación y socialización de los objetos de la naturaleza” (o sociedad de las cosas, añadido) no es resultado arbitrario de un imprescindible juego de azar de la naturaleza, sino el fruto necesario de la conciencia, entendida como un salto dialéctico desde el nivel de la animalidad que engendra una nueva calidad, un nuevo nivel de desarrollo natural: el mundo humano dotado de conciencia o un nuevo modo de comportamiento de los individuos hacia la naturaleza. Esto significa que el trabajo no satisface las necesidades de los seres humanos directamente sino a través de mediaciones. La naturaleza, objeto del trabajo, se adecúa a la satisfacción de las necesidades en tanto es alterada por el trabajo; en tanto es transformada por medios naturales

o artificiales creados por el mismo trabajo. En esta medida, el conjunto de objetos que puede servir para que sobre ellos se aplique el trabajo, se amplía inusitadamente, ampliándose la relación del hombre con la naturaleza. De este modo, *historizándola*, la naturaleza se hace cultura. El entorno natural cede su lugar a un entorno cultural en el que las capacidades humanas, las fuerzas esencialmente humanas, se hacen objetos (Markus, 1969, p. 12).

Todo lo anterior para decir que no se trata de forzar el pensamiento gramsciano para que diga lo que no quiso decir; sino de mostrar una relación evidente, una especie de precocidad intelectual por su parte que configura una “sincronicidad”<sup>3</sup> significativa con la idea del “acoplamiento estructural” de Maturana y Varela. Gramsci presta particular atención a lo que significa la relación del individuo con los demás hombres y con la naturaleza. En el primer caso precisa que es orgánica y no por simple yuxtaposición; y en el segundo, que va más allá de la que se da por ser el hombre mismo naturaleza, pues se trata de una relación activa mediada por el trabajo y la técnica. En los dos casos, se trata de relaciones “activas y conscientes”, inteligentes y comprensivas, lo que las hace políticas; es decir, éticas, responsables en función de las consecuencias de su accionar. Gramsci (1958) conecta su reflexión de 1910 con la de 1932-1935 cuando dice que “hacerse una personalidad significa... adquirir consciencia de tales relaciones, y modificarse la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones”. También recalca que todo esto ocurre en la “consciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea” ... “y se concibe no aislado sino rico en las posibilidades que le ofrecen los demás hombres y la sociedad de las cosas, de la cual no puede dejar de tener cierto conocimiento” (p. 38). En mi reflexión esto es importante porque ubica la centralidad de la cognición, la mente y la consciencia, en el ámbito de la cultura.

Adquirir consciencia de las relaciones, apoderarse de la propia personalidad, es dotar de sentido el estar en el mundo. Este sentido se construye en la cotidianidad, en las relaciones inmediatas del sujeto con los otros hombres y con la naturaleza (Gutiérrez, 2011). La existencia es el hacer cotidiano. No hay otra. Construir una cotidianidad es construir una configuración del mundo, es darle sentido. Sin existencia no hay cognición. Los sistemas vivos son sistemas cognitivos; la vida es imposible sin la cognición; y esto quiere decir que la cognición es mucho más que una mente racional. Esta afirmación es válida para todos los organismos con o sin sistema nervioso (Maturana y Varela,

---

3 Carl Jung definió la “sincronicidad” como la simultaneidad de dos sucesos vinculados por el sentido, de manera no causal.

1995). Este abordaje de la cognición como fenómeno biológico y no meramente intelectual constituye una ruptura decisiva que abre la puerta a una concepción distinta sobre el lugar del ser humano en la naturaleza, que no desvaloriza su importancia, pero tampoco la exagera, y permite una crítica al antropocentrismo.

El conocimiento es explicación de la experiencia. Es la respuesta a preguntas como: “¿Cómo es que vivo lo que vivo? ¿Cómo es que vivo el mundo que vivo? ¿Cómo es que vivo las experiencias que vivo? ¿Cómo se explican las experiencias en las que me encuentro inmerso en el momento de preguntarme por ellas?” Estas son las preguntas que se hace un observador que observa, “un ser humano en la praxis del vivir”. “Nos pasa todo lo que nos pasa en el suceder del vivir”. Esa praxis del vivir no es otra cosa que la cotidianidad, el proceso de los actos de Gramsci, la construcción de la cultura. Este presupuesto, que parece obvio, es esencial en términos del conocimiento: lo que se explica es siempre la experiencia, la vida cotidiana (Maturana, 2002). Así es como se construye la noción de realidad. Las explicaciones tienen validez y existencia en el marco de las relaciones humanas; no valen por sí mismas, no se auto contienen. O lo que es igual, no existe una realidad absolutamente externa, independiente de quien la explica. Este es el asunto clásico de la discusión sobre si existe una realidad externa al sujeto que conoce, y que Maturana y Varela resuelven de la siguiente manera: “Las explicaciones científicas son proposiciones generativas (proposiciones que generan el fenómeno a explicar) en el ámbito de experiencias de los observadores, por lo que no requieren la suposición a priori de un mundo objetivo independiente del observador” (Maturana y Varela, 2003, p. XX). El tema también es analizado por Gramsci (1958) para quien una realidad existente sin el hombre es solamente una metáfora o una forma de misticismo: “Conocemos la realidad solo en relación con el hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc.” (p. 146). El conocer siempre está relacionado con el sujeto que conoce.

Para Maturana (2002), conocer significa producir una conducta adecuada a la conservación de la existencia. Esto no ocurre en el sistema nervioso, que participa en las interacciones del acoplamiento estructural pero no genera la conducta, pues esta resulta de las relaciones que se establecen en el acoplamiento estructural. Esta afirmación constituye el planteamiento básico de la auto organización concebida como *autopoiesis* o “creación de sí mismo”. La teoría emergente de los sistemas vivos soportada en la autopoiesis abrió la posibilidad para construir un “concepto radicalmente nuevo de mente que... conlleva la promesa de la trascendencia de la división cartesiana entre mente y

materia” (Capra, 2010, p. 185). En esta teoría –desarrollada de manera independiente y diferencial por Bateson (2010) y Maturana y Varela– la mente no es una cosa sino un proceso, el proceso mental, que se confunde con el proceso mismo de la vida. Las acciones del acoplamiento estructural, las interacciones de un organismo vivo con su entorno son también cognitivas, mentales. “La mente –o más precisamente el proceso mental– es inmanente en la materia a todos los sistemas de vida” (Capra, 2010, pp. 185-186). Con base en este argumento y en las características del proceso de cognición, Maturana y Varela llegan a la conclusión de que no es necesario el cerebro para que exista la mente. Y ponen como ejemplos a las bacterias y a las plantas, que no tienen cerebro, pero tienen mente, son capaces de percepción y cognición. Las bacterias, por ejemplo, perciben diferencias químicas entre ácidos y azúcares, entre temperaturas, la presencia o ausencia de luz y, algunas de ellas, de campos magnéticos, en sus entornos. Los árboles generan redes de comunicación con sus raíces y ramas, reaccionan a la falta o al exceso de luz y de agua. Se ha estudiado que los mayores cuidan a los menores, los protegen.<sup>4</sup> Sin estas capacidades no podrían vivir. La cognición no opera únicamente por el cerebro, sino que en ella interviene todo el organismo: los sistemas nervioso, inmunológico y endocrino, que hasta ahora se veían como sistemas separados. En síntesis, la cognición es más que el pensamiento, y la mente no es un atributo exclusivamente humano. Las acciones del acoplamiento estructural, las interacciones de un organismo vivo con su entorno son también cognitivas, mentales.

La capacidad de los organismos vivos de producirse a sí mismos puede ser entendida como la propiedad que tienen los sistemas estructuralmente acoplados de comportarse como sistemas que aprenden. Los conocimientos no preexisten, sino que son creados por quien auto organiza la información (Gutiérrez, 2011). Este autor retoma el principio enactivo formulado por Varela que explica la emergencia de estructuras de aprendizaje interactivas y dinámicas, y concluye que los aprendizajes “tienen que darse en la vida, en la cotidianidad, en el proceso vital, es decir, tienen que ser vivencias, sucesos, hechos, relatos que logren implicar todos los sentidos, cuantos más mejor; en una dimensión plurisensorial”. Varela extiende el aprendizaje a todos los

---

4 Suzanne Simard (2018), entre otros, profesora de ecología forestal de la Universidad de Columbia Británica, Canadá, ha estudiado la cognición y la comunicación entre los árboles, la colaboración de microbiomas y la inteligencia forestal. Sostiene que los árboles están conectados a través de las raíces, y pueden distinguir las raíces de otras especies, así como de diferentes ejemplares de su misma especie. Define el bosque como un super organismo, a la manera de un hormiguero.



seres vivos. Lo entiende “como una expresión del acoplamiento estructural, que siempre va a mantener una compatibilidad entre el operar del organismo y el medio en que este se da” (Maturana y Varela, 2003). Roger Schank (1996) –a quien Varela considera “un buen «*sparring*»” para polemizar con su punto de vista– dice que “en lo que respecta a la mente, lo más importante es entender que se trata de un dispositivo de aprendizaje”. Con todo esto se entiende mejor la afirmación de Maturana (2002) según la cual “cuando un ser vivo muere lo hace porque ya no sabe vivir” (p. 184). El proceso mental es característico de todos los seres vivos y se manifiesta no solo en organismos individuales sino también en sistemas sociales y ecosistemas (Bateson, 2010). Un interesante desarrollo de este principio se concreta en la *Hipótesis Gaia*, formulada por James Lovelock (1979) quien considera que la tierra no es solamente un planeta muerto habitado por la vida sino un organismo complejo que resulta de la acción conjunta de la geología, la microbiología, la química atmosférica y otras disciplinas que hasta ese momento se veían de manera aislada. Según esto, Gaia demuestra que la vida crea las condiciones aptas para su propia existencia mediante el acople de todos factores que requiere para ello.

Más allá de estos límites alcanzados en las reflexiones sobre la mente, autores como Kurzweil (2012) han planteado que está próximo el momento en que la inteligencia artificial no pueda diferenciarse de la humana y que será posible crear un neocórtex digital que albergue mente humana, con base en su teoría de reconocimiento de patrones. Desde luego, alcanzado este umbral habrá que discutir de nuevo el concepto de mente como atributo exclusivo de los seres vivos.

Establecido lo anterior, es hora de retornar al papel del ser humano en todo esto. Más arriba quedó dicho que el conocimiento es una explicación de la realidad producida por un observador que observa su praxis del vivir. Si la mente es propiedad de todos los seres vivos, esto quiere decir que todos son observadores de su existir; por eso las bacterias y los vegetales pueden acoplarse estructuralmente; pueden reaccionar ante medios más o menos ácidos, ante la falta de oxígeno o de luz, etc., para mantenerse con vida. Y esto también lo hace el ser humano.

Pero aquí hay que examinar el asunto con más detalle. En la medida en que aumenta la complejidad de los sistemas vivos aumenta su “territorio cognitivo”, hasta el punto de que “se acoplan estructuralmente no solo a su entorno, sino consigo mismos, alumbrando así tanto un mundo exterior como otro interior, vinculado con el lenguaje, el pensamiento y la conciencia”. Ese “alumbramiento de un mundo” es la conciencia. Los seres vivos no solo especifican sus cambios estructurales sino también las perturbaciones del medio que los producen.

Y mediante esta propiedad “dan luz a un mundo”. Capra (2010) dice que “la cognición no es... la representación de un mundo con existencia independiente, sino más bien un constante *alumbramiento de un mundo* a través del proceso de la vida”. Cita a Varela cuando anota que “la mente y el mundo emergen juntos”, y concluye que hay una ecología de mundos alumbrados por actos de cognición mutuamente coherentes (pp. 276-279).

Así, la emergencia de estos mundos es emergencia de la conciencia como mente o cognición del entorno, que es común a todos los seres vivos. Pero en la emergencia del mundo humano el término “consciencia” describe un nivel de mente o cognición caracterizado por el conocimiento de sí mismo, por el autoconocimiento, por la conciencia de ser conscientes, de saber que sabemos. Esto ocurre en la acción mediante la cual los seres humanos nos observamos en nuestro observar; es decir hacemos una *autodescripción*, acción que es imposible sin el lenguaje. Pero para explorar este nuevo territorio se necesita otra partición.

#### **PARTICIÓN 1.1.4. LENGUAJE Y “FENÓMENO INTERPRETATIVO”**

Ser en el lenguaje quiere decir desplegar la consciencia para dar sentido al acoplamiento estructural. De allí la ciencia, el arte, la técnica, la trascendencia. La búsqueda del sentido del acoplamiento estructural se concreta, por ejemplo, en la ciencia y en las concepciones del mundo, tema que será desarrollado en detalle más adelante. En el acoplamiento estructural no se trata solamente de vivir, de la supervivencia bajo la determinación estructural biológica. El plus es la cultura, lo que ocurre en la red cerrada de conversaciones en las que se dan valoraciones sobre lo que hacemos y creemos que somos. El lenguaje proporciona un modo de estar en interacciones permanentes con nosotros mismos, con lo social y con el mundo, postulando horizontes de sentido cuyo único límite es la imaginación. Este asunto de las interacciones permanentes es decisivo. Maturana (2002) entiende el lenguaje como “un fluir de coordinaciones conductuales consensuales” que surgen como resultado de la convivencia y son percibidas por un observador (pp. 187-188). Y es notable la similitud de este planteamiento con el que hace Gramsci (1958), también a propósito del lenguaje, cuando dice que es “esencialmente un nombre colectivo que no supone una cosa única ni en el espacio ni en el tiempo”, que “significa también cultura y filosofía” y, lo que lo aproxima a Maturana, que “es en realidad una multiplicidad de hechos más o menos orgánicamente coherentes y coordinados” en virtud de los cuales la cultura unifica en estratos, en diversos grados, a individuos que se comprenden en mayor o en menor medida. En otras palabras, este fenómeno es el que

configura el “momento cultural” o estado de unificación del “hombre colectivo” que produce una unidad cultural-social que hace converger voluntades disgregadas con fines diferentes, hacia un mismo fin, con base en una misma concepción del mundo. El lenguaje es expresión de concepciones del mundo (p. 34).

La formulación de estos horizontes de sentido es resultado de lo que Varela García (2003) llama el “fenómeno interpretativo” o “punto de referencia” que aparece de manera explícita en esas interacciones e indica la emergencia de la constitución de sentidos como un nuevo nivel de fenómenos: la constitución de significados. Los sistemas autopoieticos inauguran en la naturaleza el “fenómeno interpretativo”, considerado como “clave central de todos los fenómenos cognitivos naturales, incluyendo la vida social” (p. 46). Esta significación está ligada a la definición de la identidad del sistema y no es resultado de algún tipo de captación de información proveniente del “exterior”.

Maturana (1985) sostiene que “los distintos dominios de coherencias experienciales que el observador vive constituyen distintos dominios de determinismo estructural, cada uno definido por las coherencias experienciales que le son propias y lo definen” (p. 24 y ss.). En esos dominios, los “fenómenos interpretativos” surgen como “síntesis poéticas”, como abstracciones “de las regularidades de la experiencia del observador” que tienen “validez en cada caso solo en el dominio de regularidades en que surge”. Esto significa que, sin importar en qué marco particular de “coherencias experienciales” –o “ámbitos de interacciones”– surgen los “actos de síntesis poética” –o de “abstracción de las regularidades de la experiencia del observador”– que describen un tipo particular de acoplamiento estructural, siempre se requiere de un observador que crea el “fenómeno interpretativo” que no es más que una formulación de sentido o de significado, en el marco de la unidad del sistema que describe ese tipo de acoplamiento estructural: “En la espontaneidad del vivir surgen, espontáneamente, el observador y el explicar... como meras contingencias del devenir del vivir de los seres vivos”. Adicionalmente, “las estructuras del sistema y del medio cambian juntas de manera congruente hasta que el sistema se desintegra”; y en esta dinámica tiene lugar “un entrelazado continuo de transformaciones estructurales en el cual las distintas clases de seres vivos van surgiendo unos como parte del medio de los otros”.

De lo anterior, interesa destacar dos cosas: la primera, que las estructuras de los sistemas cambian de manera congruente mientras estos se mantienen; o lo que es igual, que se mantiene el tipo particular de acoplamiento estructural que es designado por el fenómeno interpretativo. Y la segunda que, en ese marco, las estructuras que constituyen el sistema (Maturana habla de los “seres vivos”, pero yo añado que no

solo los seres vivos sino todas las estructuras) surgen unas como parte del medio de las otras en la medida en que “cada uno es parte de la circunstancia del otro” (Maturana, 2002, p. 186). Esto quiere decir que el fenómeno interpretativo integra a los seres vivos y a los no vivos en el todo del acoplamiento estructural: los minerales que forman parte de la estructura molecular de nuestro cuerpo, por ejemplo, no pueden ser separados de nuestra condición de seres humanos y, en tal sentido, son parte de nuestro modo de ser como seres vivos, seres con conciencia, por ejemplo. La descripción de la estructura química del ADN, para citar un caso, no es otra cosa que una proposición generativa, un fenómeno interpretativo que borra la frontera entre lo vivo y lo no vivo. Si todos somos parte del medio de todos, el “fenómeno interpretativo” es resultado de la condición holística del sistema en la cual la mente no es una cosa sino un proceso que involucra a todas las estructuras que intervienen en la “modulación generativa” de los dos dominios en los cuales existimos como seres vivos: el de la fisiología o de la “dinámica corporal”, y “el de la relación con el medio donde tiene lugar nuestro vivir como la clase de seres que somos” (Maturana, 1985, p. 32). Es exactamente a lo que se refiere Suzanne Simard (2018) cuando dice que las redes de raíces de los hongos (“redes fúngicas micorrízicas”) “que unen las raíces de los árboles en los bosques facilitan la comunicación entre (ellos) a través de la señalización de reconocimiento de recursos, defensa y parentesco y, por lo tanto, influyen en el comportamiento sofisticado de los vecinos”. La atracción que ejerce la “Hipótesis de Gaia” se basa justamente en esto.

Algo que tal vez ayuda a comprender esta noción de “mente” que abarca la totalidad y trasciende la separación entre mente y materia, cuerpo y espíritu, es la noción de “orden implicado” de David Bohm (2008), quien introduce el concepto de *pliegue* para explicar su nueva noción de “orden total”. Dice que hay un “orden total, en un sentido implícito, en cada región del espacio y del tiempo”, y que esa palabra “implícito” es un participio del verbo “implicar”, que significa “plegar hacia adentro” (del mismo modo que “multiplicar” significa “plegar muchas veces”). Con esta noción sustenta la diferencia entre “orden implicado” y “orden explicado” en relación con su concepción de la totalidad. Según esta distinción, las “cosas” que vemos corresponden a un “orden explicado” que despliega el “orden implicado” o la “estructura total” “plegada” dentro de ella, en atención a que “el orden implicado debe ser considerado básicamente como un proceso de pliegue y despliegue de un espacio multidimensional”. El ejemplo con que ilustra la diferencia es simple y claro: las imágenes que vemos en la televisión son transportadas por ondas de radio. Estas ondas contienen las imágenes en un orden “implicado” que es “explicado” en los

aparatos receptores; es decir, son “desplegadas” en “la forma de una nueva imagen visual”. Bohm considera que el *orden implicado* correspondería a un patrón universal extendido holográficamente por el cosmos. La mente y la consciencia operarían en mi hipótesis de manera similar. La mente “implica”, pliega hacia adentro; la consciencia “explica”, despliega. De manera más precisa, Bohm afirma que el *orden implicado* “se aplica tanto a la materia (viviente y no viviente) como a la consciencia” que “debe estar comprendida en el orden implicado, juntamente con la realidad como un todo”. El argumento va más allá, hasta el punto de afirmar que “así podríamos llegar al germen de una nueva noción de totalidad no fragmentada, en la cual la consciencia ya no estaría separada de la materia”.

#### **PARTICIÓN 1.1.5. HACÍA UNA CRÍTICA AL ANTROPOCENTRISMO: EL “SER”**

Lo relevante de todo esto es que sin observador no hay fenómeno interpretativo, no hay descripción del tipo particular de acoplamiento estructural, no hay formulación de sentido, no hay significación. No hay cultura. Y esto plantea un problema conceptual que debe ser resuelto: si no hay “fenómeno interpretativo” sin observador, ¿es posible un observador no humano?

De acuerdo con el fundamento lingüístico de la conciencia esta no es solamente autoconciencia o conocimiento de sí, sino conocimiento de sí *en relación con los otros y con la naturaleza* (con el entorno o con el medio). Hay un *mundo interior*; pero este mundo, como el *exterior*, no es un dato dado, objetivo, al cual se accede desde la mente, por la conciencia. Ese *mundo interior* –que emerge en la mente, en la consciencia– también se construye de manera permanente en el acoplamiento estructural, es un mundo enactuado. La conciencia del yo no es solamente un fenómeno psicológico o psíquico; también es un hecho social (relacional) y, por supuesto, biológico. El yo es relacional. “Nuestro ser o ego carece de toda existencia independiente y no es más que el resultado de nuestro acoplamiento estructural” (Capra, 2010, p. 304). Maturana (2002) sostiene que lo psíquico, lo mental o lo espiritual son configuraciones distintas de las relaciones de los seres vivos con las circunstancias en que transcurre su vida (pp. 49 y 189 y ss.). El *mundo interior* puede entenderse, entonces, como el espacio psíquico en que se realizan los seres vivos; el “espacio relacional/interaccional en el que vivimos, con todas sus dimensiones conscientes e inconscientes”. Ese “espacio psíquico” es el que contiene las categorías que operan como “nociones explicativas de la experiencia” que son las responsables de otorgar sentidos al mundo interior, como ocurre en los seres humanos y, como parece, en los bosques (Simard, 2018) y en otros seres vivos.

En la tradición marxista, el tema de la conciencia tiene amplia trayectoria. Es célebre la expresión de Marx (1969): “No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (p. 187). Es cierto que Marx se mueve en el terreno de la conciencia como “representación” –falsa por demás– de la realidad. Sin embargo, en su concepción del hombre como ser natural, la conciencia surge para el ser humano como resultado del tipo de relación que establece con la naturaleza en la producción de su mundo: esa relación se da en virtud de su “actividad vital, consciente y libre”, el *trabajo*. El trabajo es la mediación que relaciona al ser con su naturaleza extracorpórea, de la cual forman parte los otros seres. “El objeto del trabajo es... la *objetivación de la vida genérica del hombre*” (Marx, 1970).<sup>5</sup> Así, la primera forma de ser de la conciencia es la conciencia de ser un ser genérico, un ser humano, pero –y esto es esencial– que forma parte de la naturaleza en *igualdad con los otros seres*. Aquí no hay antropocentrismo. Hay fenómeno interpretativo antropológico, pero no hay antropocentrismo.

Marx (1970) empieza reconociendo que “el *hombre* es inmediatamente un ser *natural*” que participa de la naturaleza y, en tanto tal, es “objeto para un tercer ser”; es decir, es un ser relacional; no está separado del mundo, de la “realidad” (pp. 194-195). De la misma forma, entiende que “la *Naturaleza*, tomada en abstracto, para sí, fijada en la separación respecto del hombre, no es *nada* para el hombre” (p. 205). El hombre es naturaleza humanizada; es decir, una cualidad de la naturaleza, el ser humano de la naturaleza. Esa es su condición genérica (género humano, entre otros géneros de la naturaleza). A esa condición accede, deviene, mediante su relación con los otros hombres y con la naturaleza, por la mediación del trabajo, a través del cual se construye a sí mismo y construye el mundo en el que se reconoce como hombre (la naturaleza transformada mediante su trabajo que a su vez lo transforma a él). Erich Fromm (1978) describe esta postura casi en los mismos términos en que lo hacen Maturana y Varela: “El hombre –dice Fromm– se crea a sí mismo en el proceso de la historia. El factor esencial de este proceso de autocreación... está en su relación con la naturaleza”.

Hasta aquí es claro que el hombre no está separado de la naturaleza, que el “mundo” que construye no está fuera de él, que no hay sujeto y objeto separados, sino síntesis de sujeto y objeto. Si el ser humano existe en esa síntesis, lo hace junto a cualquier otro ser de la naturaleza en tanto todos somos parte del medio de todos. Marx (1970)

---

5 Itálicas en el original.

dice que el hombre se constituye como ser genérico, es decir como ser humano, en la medida en que “hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente”. Su conciencia de sí es producto de su relación con las condiciones que hacen posible su actividad vital, es decir de su relación con los otros y con la naturaleza por mediación del trabajo, entendido como su “intercambio orgánico” con la naturaleza. Esas relaciones son las que constituyen el “mundo objetivo” en el que se reconoce como hombre. Así, la conciencia no puede existir al margen de la naturaleza, separada de ella. Al ser conciencia humana es emergencia de la naturaleza pues el hombre es, esencialmente, un ser natural. Leo Kofler (1974) da cuenta de esta particularidad de la concepción marxista cuando dice que la conciencia es una nueva calidad de la naturaleza, producto de un salto dialéctico en el desarrollo natural que se concreta en el mundo humano “dotado de conciencia. Gyorgy Markus (1969) lo dice de otra forma: el trabajo produce de manera constante objetos que alteran el mundo del hombre y hacen que el entorno natural ceda lugar al entorno cultural o ámbito en el que se convierten en objetos las capacidades humanas, “fuerzas esencialmente humanas”. La conciencia de sí es una de esas fuerzas esencialmente humanas. Lo importante de estas aproximaciones desde el marxismo es que, aunque se hable de conciencia humana, esta no es independiente de la relación de los hombres con los otros hombres y con la naturaleza.

Sin embargo, en el planteamiento marxista, esta relación, que no es otra cosa que el acoplamiento estructural del que hablan Maturana y Varela, se rompe en el devenir histórico. Quiero decir que el acoplamiento estructural, traducido al código de Marx, es la forma en que se supera la oposición entre naturaleza y espíritu. Mediante el acoplamiento estructural la naturaleza aparece para el hombre como su obra y su realidad, generando la transformación del “entorno natural” en “entorno cultural”. La naturaleza hecha cultura en virtud del trabajo del hombre se constituye en la “sociedad de las cosas” (Gramsci) que hace posible la sociedad humana, que incluye a la naturaleza. En esta medida, la transformación de la naturaleza en cultura significa que el conjunto de los objetos que pueden servir para que sobre ellos se aplique el trabajo se amplía de manera inusitada, ampliándose cada vez más el campo de relación entre el hombre y la naturaleza. Maturana y Varela (2003) lo dicen así: “medio y unidad actúan como fuentes mutuas de perturbaciones y se gatillarán mutuamente cambios de estado, proceso continuado que hemos designado con el nombre de acoplamiento estructural” (pp. 64 y 67).

Este planteamiento es muy importante porque excluye cualquier tipo de determinismo externo. Las transformaciones que se operan en

los sujetos no están determinadas por las perturbaciones que se dan en el medio, no las especifican. Es la estructura del ser vivo la que determina como se especifica ante las perturbaciones. Las interacciones no son “instructivas”, no determinan los efectos. Maturana y Varela (2003) dicen que los “gatillan”, los “desencadenan”, pero están “determinados por la estructura de lo perturbado”. Y lo mismo vale para el medio: “el ser vivo es una fuente de perturbaciones y no de instrucciones” (pp. 64 y 67).<sup>6</sup>

Retomando a Marx, si bien es cierto que “el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto”, es el trabajo “que se ha hecho cosa”, es “la objetivación del trabajo”, también es cierto que “esta realización del trabajo aparece en el devenir histórico como *desrealización* del trabajador; la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, y la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación. Esto se concreta en que el trabajador; el ser humano que se relaciona con la naturaleza y con los otros hombres mediante su trabajo, se ve privado de los objetos necesarios para la vida y para el trabajo, y en cuanto más objetos produce tantos menos posee y tanto más queda sujeto a la dominación de sus productos que, entonces, se enfrentan a él como poderes extraños, independientes y hostiles. Es lo que Marx (1970) llama “el trabajo enajenado”. El trabajo se enajena, cuando el “producto de su trabajo” aparece al trabajador como algo *extraño*. Entre más extraño es el mundo que el trabajador crea con los productos de su trabajo, más se empobrece él mismo y más pobre es su mundo interior; más pobres son sus concepciones del mundo y “menos dueño de sí mismo es” (pp. 103-119).<sup>7</sup>

En otras palabras, cuando el producto del trabajo no le pertenece al ser que lo realiza sino a otro ser, cuando el mismo trabajo deja de ser una actividad vital, consciente y libre y se convierte en algo que está por fuera del ser, el mundo se levanta frente a él como algo externo, extraño (fuera de sí). Esto ocurre, en síntesis, porque la naturaleza empieza a ser apropiada por unos con exclusión de otros; el ser genérico se separa de su ser holístico; el ser humano se torna el centro del mundo, se convierte en dominador de la naturaleza; pero a su vez es dominado por la naturaleza convertida en mercancía. Es entonces cuando emerge el antropocentrismo. Debido a esta enajenación el hombre no puede reconocerse totalmente en el mundo creado por él; la “sociedad de las cosas” no facilita la producción de la sociedad humana; por el contrario, se impone sobre ella obstaculizando

---

6 Itálicas en el original.

7 Itálicas en el original.



su realización. El acoplamiento estructural se ve afectado como consecuencia de la escisión en la relación entre el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Para el ser humano, esta última se convierte en un conjunto inmenso de valores de cambio que solamente pueden disfrutarse mediante su acceso a ellos con mediación del capital. La única realidad es la actividad productiva de mercancías, de bienes de subsistencia, y de todo lo necesario para que ello sea posible. Tal vez no sobra agregar –aunque está implícito en el planteamiento– que los productos del pensamiento y de la conciencia, al ser productos del trabajo, participan igualmente de la enajenación. Por otra parte, el trabajador se ve enfrentado al producto de su trabajo como algo extraño porque la actividad productiva misma se ha enajenado. Si el trabajo es ajeno al trabajador, si no pertenece a su ser, si de alguna manera es forzado y no voluntario, entonces deja de ser actividad vital, consciente y libre, y pasa a convertirse en un elemento perturbador del acoplamiento estructural: al enajenarse el trabajo se enajena el factor que posibilita la relación entre el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Como el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, hace también al hombre ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital. Por eso, también hace del género humano algo ajeno al hombre y convierte la vida genérica en un medio de la vida individual. La enajenación del trabajo hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual y convierte a la segunda en causa de la primera. Esta escisión de la vida individual de la vida genérica implica el extrañamiento de los otros hombres, pues la naturaleza humana no se encuentra en el hombre individualmente considerado sino en toda la historia del género humano. Como la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales que determinan al hombre, “la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva* y *real* a través de su relación con los otros hombres” y, de la misma manera, la enajenación de sí mismo no puede menos que expresarse en su enajenación respecto de los otros (Marx, 1970, pp. 114-115).<sup>8</sup>

Esta es una ruptura profunda porque altera todos los vínculos holísticos que relacionan al ser humano con el universo. Es en el marco de esta ruptura que emerge el sujeto antropocéntrico que se inventa la idea de “dominar la naturaleza”, de ponerla a su servicio, de conocerla para controlarla, para usarla en su beneficio. Berman (1987) actualiza esta visión cuando dice que el desencantamiento del mundo ha penetrado todas las dimensiones humanas. Tiene relación con la falta de

---

8 Itálicas en el original.

credibilidad de las instituciones sobre las que se fundó el Estado moderno, con el deterioro del planeta sacando provecho al máximo de los recursos naturales, y con los cuadros habituales de desencantamiento personal o pérdida de sentido de la actividad cotidiana de la vida que se llena con contenidos banales brindados por los medios de comunicación, con la proliferación de conflictos interculturales, raciales y de intolerancia en virtud de una pretensión de homogenización social, cultural y económica. Para él, más que cambiar los consumos y el sistema económico, es necesario construir un nuevo paradigma en el cual la ideología del libre mercado debe salir de la ecuación de la manera como construimos nuestras sociedades, puesto que, por definición, el mercado no puede ser igualitario (Berman, 2014).

El impacto del proceso descrito ha sido tan fuerte que el acoplamiento estructural ha llevado a un desequilibrio signado por la creciente destrucción de nuestro hábitat, la tierra; hasta el punto de que ha surgido una tendencia a nombrar la actual época geológica como *antropoceno* (Kolbert, 2015), por el alto impacto que la humanidad ha causado en el planeta. Esta denominación –sugerida por el holandés, Premio Nobel de Química de 1995, Paul Crutzen– es una manera de llamar la atención, y hacer conciencia, sobre lo que estamos generando con el paradigma económico y civilizatorio en curso: hemos perturbado el clima y trastornado los ecosistemas en la “edad de los humanos”. Nunca una sola especie había tenido la capacidad de impactar el planeta como lo ha hecho la humana, en tan poco tiempo si se compara con la edad geológica del planeta. El *sujeto antropoceno* debe ser superado y sustituido para restaurar el sentido holístico del acoplamiento estructural de todos los seres de la naturaleza. Solamente así se superará el antropocentrismo.

Una visión actualizada y dramática de esta situación ha sido señalada por la periodista, escritora y documentalista brasileña Eliane Brum (2020), a su regreso de una expedición a la Antártida, lugar no habitado por humanos pero afectado por la acción antropocena. Su reflexión toca la noción de ser genérico expuesta más arriba y la relativiza para dar cabida a quienes buscamos alternativas no antropocéntricas. Afirma que los humanos no son un genérico en tanto incluyen tanto a la especie dominante que amenaza la vida con su modo de producción, pero también a quienes aun perdiendo la batalla resisten y están siendo destruidos a tiros junto con la selva, y a quienes, entre estos, están siendo corrompidos con el mundo de las mercancías.

Bauman (2008) ha señalado esta característica de la modernidad cuando menciona que el desplazamiento de la idea de la “sociedad justa” hacia la sociedad “de los derechos humanos” “implica reenfocar ese discurso en el derecho de los individuos a ser diferentes y a elegir y

tomar a voluntad sus propios modelos de felicidad y de estilo de vida más conveniente”; y cuando recuerda que Peter Drucker –“el famoso apóstol del nuevo espíritu comercial”– había proclamado que ya no era posible la “salvación por la sociedad”; también, que Margaret Thatcher –adalid del neoliberalismo– “declaraba más rotundamente ... No existe la sociedad”. De esta manera, el *sujeto antropoceno* ha tomado forma en el *individualismo*. Bauman plantea que, en función de la naturaleza cambiante del capitalismo, el “mundo líquido moderno” acabó con las “redes normativas y protectoras” que cohesionaban socialmente a los sujetos, dando como resultado individuos responsables de su propia redención o condenación. Este *individuo* es el sujeto vaciado de sus relaciones consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, que solo se mira a sí mismo y reivindica sus derechos sin reconocer los de los otros. El “sujeto” del nuevo paradigma debe superar el vaciamiento de su relación consigo mismo, con los otros y con la naturaleza; debe superar la separación entre “sujeto” y “objeto”, entre conocimiento y vivencia. Debe superar el solipsismo que infiltró al acoplamiento estructural. De lo que se trata no es desconocer la importancia de la identidad del ser humano individual sino de llamar la atención sobre la tendencia consolidada por el antropocentrismo de desplazar el dominio relacional hacia el *individualismo*, que es un paso más en la senda del extrañamiento, del vaciamiento del sujeto.

Es claro que Marx reflexiona con las categorías de la modernidad. La noción de *trabajador* proviene de su punto de partida: la economía política. El “trabajador” es ya un sujeto de la modernidad. Pero en otro sentido, desde la perspectiva de Maturana, la condición de trabajador como productor no anula su condición de ser vivo, de organismo autopoietico que se relaciona con otros y con el medio. Esta noción de trabajador es, justamente, una noción explicativa de la experiencia construida por Marx como observador del operar de esta clase de seres vivos. La diferencia entre las nociones de *trabajador* en Marx y en Maturana corresponde a las diferencias en los dominios en que cada uno de ellos las ubica. Lo que quiero señalar es que antes de que “el hombre” se convirtiera en *sujeto antropoceno*; antes de que se consolidara el antropocentrismo que condujo a la época antropocena, ese *hombre* aparecía como parte de la naturaleza, era un *ser* de la naturaleza, un *ser vivo* que junto con otros seres vivos y otros *seres* inanimados participaba de relaciones y las interacciones del acoplamiento estructural.

De este modo, lo que cobra relevancia es el «Ser» en sus distintas manifestaciones. Y mientras emerge una noción más adecuada, propongo hablar de «Ser» como noción sustituta de “sujeto no antropoceno”. Hannah Arendt (2005) presenta esta noción de «Ser» en su

reflexión sobre la realidad como “espacio de aparición” cuando dice, en referencia a Aristóteles, que la realidad del mundo está garantizada para los hombres “por la presencia de otros, por su aparición ante todos; “porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser”,<sup>9</sup> cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad” (p. 225). Subrayo que en esta reflexión sobre la dimensión holística del «ser» desaparece el “sujeto antropoceno” como centro pues se trata de la aparición de “cualquier cosa”.

Hay un interesante debate sobre la etimología de la palabra «ser» y sobre la noción misma. Aunque aquí se usa como sustantivo: “clase de palabra que puede funcionar como sujeto de una oración y que designa o identifica a un ser animado o inanimado” (Moliner, 1994, p. 1144), es su condición de verbo la que le confiere su significado. Su raíz latina *sum, esse*, significa *existir*, lo que lo aleja de todo sentido antropocéntrico. A diferencia del inglés, por ejemplo, en donde “*be*” significa *ser* o *estar*, en castellano estos son dos verbos diferentes. Esta segunda acepción es importante porque se refiere a una indicación de estado y no a una situación esencial: una cosa es *ser*, como existir, y otra *ser* como *estar*: “estoy sentado”, o “estoy en Bogotá”. Me parece oportuna esta digresión porque *to be* hace una aproximación a la noción de *estar* como *ser* y como *ser* en el “espacio de aparición” de Arendt y Aristóteles: lo que está, “es lo que aparece a todos”, “lo que es”, para todos.

Pero el asunto es más complejo. Es evidente que mi argumentación se construye centralmente con los aportes de Maturana. Su postura en el sentido que no existe nada por fuera del observador parece invalidarse cuando acojo la tesis sobre el «ser» en el «espacio de aparición». La precisión que se debe hacer consiste en que al afirmar que “ser es todo lo que existe” se puede legitimar la existencia del ser como algo dado, preexistente, que se manifiesta cuando “aparece”, con lo que se rompe la idea de que no hay realidad fuera del observador. Precisamente, Maturana es enfático al decir que su planteamiento sobre el conocimiento implica un cambio de epistemología que sostiene que “ya no existe ninguna posibilidad de hacer afirmaciones comprobables acerca de una realidad independiente del observador” porque “tuvo lugar una reorientación, un cambio del *ser* al *hacer*, una transformación de las preguntas filosóficas clásicas” (Maturana Romesín y Pörsken, 2004); y esta crítica al *ser* derrumbaría toda mi argumentación. Para contrarrestarla, diré que entiendo la expresión “*todo lo que existe*” no como preexistencia del mundo exterior sino como emergencia de la acción

---

9 Aristóteles, *Ética* a Nicómaco.

del observador. Ese es el sentido que le doy a la expresión “espacio de aparición”. Se puede decir que el “espacio de aparición” es el lugar de ocurrencia del “fenómeno interpretativo” del que se habló más arriba. Queda claro que al adoptar la noción de “ser” lo que se está haciendo es quitar el énfasis sobre el sujeto antropocéntrico y reconciliar al ser humano con la naturaleza en su conjunto. Es necesario restituir el sentido profundo del acoplamiento estructural desde la perspectiva de los seres en general. Sin perder la especificidad de los seres vivos, y del ser humano, es necesario colocar en el centro a la existencia y no a los seres humanos. El mundo por construir no es solamente para los seres humanos. De nuevo, todos somos el medio de todos.

No se sabe mucho, aunque abundan indicios como los presentados por Suzanne Simard, arriba mencionada, sobre la presencia de conciencia en los seres no humanos. El 7 de julio de 2012, un grupo internacional de neurocientíficos de diversas disciplinas se reunió en la Conferencia Francis Crick sobre Conciencia en Animales Humanos y no Humanos, en el Colegio Churchill, Universidad de Cambridge, “para reexaminar los sustratos neurobiológicos de la experiencia consciente y otros comportamientos relacionados en seres humanos y animales no humanos”. Esta conferencia produjo la llamada “Declaración de Cambridge” que, después de analizar distintos argumentos, concluyó que “el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia” (Low, 2012).

Esta declaración es parte de un creciente movimiento a favor de la aceptación de la existencia de conciencia y autoconciencia más allá de los seres humanos. Son conocidas las pruebas “del espejo” en que varios animales, distintos del perro, se reconocen a sí mismos cuando se ven en el espejo; y la de la “nieve amarilla” que opera como un “espejo olfativo” en el que los perros se reconocen a sí mismos a través del olfato, por el olor de su propia orina.<sup>10</sup> Sin embargo, también es evidente que no existen propuestas no humanas sobre fenómenos interpretativos de la realidad. La Hipótesis Gaia que concibe al planeta tierra como un ser vivo es una propuesta construida por el ser humano; lo mismo ocurre con la hipótesis del “orden implicado” de Bohm que extiende la mente y la conciencia al ámbito cósmico.

---

10 Marc Bekoff, biólogo y especialista en comportamiento animal de la Universidad de Colorado, en Boulder, concibió el “estudio de la nieve amarilla” hace más de veinte años; y Alexandra Horowitz, psicóloga del Barnard College, que estudia el comportamiento de los perros, recientemente ha confirmado esos resultados (Gorman, 2017). Para ampliar la visión sobre este tema se puede consultar *Animal Cognition* (<https://link.springer.com/journal/10071>).

Maturana (2004) es tajante respecto de la necesidad de un observador humano, de una “persona” que dice algo (pp. 17-18). Sin embargo, sigo teniendo la esperanza de que podamos hablar simplemente de un “observador”, un *ser*, que no sea necesariamente humano. En los estudios de la “nieve amarilla” los observadores humanos relatan lo que hacen los perros; pero lo que estos hacen cuando huelen aquí y allá es observarse en su vivir y producir síntesis interpretativas, fenómenos interpretativos, con lo que encuentran. Eso les permite comportarse como perros, vivir su vida perruna, construir los sentidos que tiene para ellos su existir. De no ser así, no quedaría más alternativa que aceptar que la conciencia humana es la única conciencia del universo en tanto el ser humano es una cualificación de la naturaleza que incluye al cosmos, y que los demás seres no elaboran percepciones sobre sí mismos y sus mundos, que han sido ampliamente documentadas.

La limitación a la posibilidad de concebir un observador no humano se ancla en la imposibilidad de encontrar y reconocer un lenguaje no humano que describa el acoplamiento estructural de una manera comprensible a todos los seres de la naturaleza. Hay rasgos de ello en las formas de comunicación de los animales y en los signos y señales con que la naturaleza expresa la manera como es afectada por la acción humana; pero solo se tiene evidencia de la capacidad humana para traducirlos en un sustrato común para los de su especie. Solamente el lenguaje humano ha demostrado tener la capacidad para describir los resultados de las auto observaciones como productos del observar el vivir desde el vivir y en el vivir. Los demás seres de la naturaleza nos “hablan” de manera limitada; inferimos síntesis interpretativas, fenómenos interpretativos, pero siempre matizados por la razón humana; como cuando decimos que la naturaleza “nos cobra nuestro abuso con los recursos naturales”, o que “los perros nos dan su amor sin condiciones”. Pero no tenemos una descripción no humana de las observaciones de otros seres sobre su existir, sobre sus relaciones con los otros y con la naturaleza.

Por eso los perros de Simak tuvieron que aprender el lenguaje humano para contar su concepción del mundo. No lograron universalizar su propio lenguaje. En 1952, Clifford D. Simak (1988) publicó su célebre relato *Ciudad*, un clásico de la ciencia ficción que narra:

las historias que cuentan los perros, cuando las llamas arden vivamente y el viento sopla del norte. Entonces la familia se agrupa junto al hogar, y los cachorros escuchan en silencio, y cuando el cuento ha acabado hacen muchas preguntas. –¿Qué es un hombre? –¿Qué es una ciudad? – ¿Qué es una guerra? No hay respuesta exacta para esas preguntas Hay suposiciones y teorías y conjeturas, pero no hay respuestas.

La novela de Simak consta de ocho relatos que contienen lo único que se conoce de los seres humanos. Estos relatos operan como la mitología de los perros, que son la última especie inteligente de la tierra, más de doce mil años después de 1990, cuando se inició el final de las ciudades. Estos relatos son una metáfora del posible observador no humano que continúa la vida cuando ya el género humano ha desaparecido para siempre y solo sobrevive en los mitos y en las leyendas del mundo de los perros. Pero lo hacen con el lenguaje humano. Por mucho que Nathaniel, el primer perro que aprende el lenguaje humano, ayude a comprender la consciencia de otro ser vivo distinto del hombre no deja de ser un perro humanizado:

Yo puedo pensar –dijo Nathaniel triunfalmente–. Pienso mucho, a veces. Pero no debo pensar como los seres humanos. Eso me dice Bruce. Dice que debo tener pensamientos de perro y dejar a un lado los pensamientos humanos. Dice que los pensamientos de los perros son tan buenos como los pensamientos de los hombres, quizá un poco mejores” (pp. 62-63).

Lo que quiero señalar con todo lo anterior es que lo que cobra relevancia es el «Ser» en sus distintas manifestaciones. Y mientras emerge una noción más adecuada, propongo hablar de «Ser» como noción sustituta de “ser humano” cuando se habla de los observadores. La metáfora de los perros de Simak es una aproximación estética a esta posibilidad de un observador no humano.

Sin embargo, esta partición parece agotarse aquí. Todo indica que la superación del antropocentrismo no implica, necesariamente, la negación de la visión antropológica.

#### **PARTICIÓN 1.1.6. ¿NUEVO HUMANISMO, O ECOLOGÍA PROFUNDA?**

La ruptura del acoplamiento estructural por la acción del sujeto antropoceno amenaza la existencia de su ser propio, del ser genérico, de su ser humano, situación que ha sido caracterizada como una “crisis de humanidad”. Esta tesis es sostenida por varios autores (Boff, 2008; Morin, 2011; Capra, 1992; Berman, 1987), entre otros. Ante ella se ha planteado la necesidad de generar un “nuevo humanismo” (Bokova, 2010; Dennett y otros, 2007; Brockman y otros, 1996). Pániker (2007), por ejemplo, dice: “Un nuevo concepto de humanismo debería comenzar abjurando del mismo y arrogante concepto de humanismo que coloca al animal humano como centro y referencia de todo lo que existe”. Capra (1992) plantea la necesidad de un “nuevo paradigma”, una nueva visión de la realidad; una transformación fundamental de nuestros pensamientos, de nuestras percepciones y de nuestros valores”.

El llamado a la construcción de un “nuevo humanismo” me genera molestia e inconformidad por seguir basado en una visión antropocéntrica. De nuevo el ser humano se arroga la capacidad de legitimar un nuevo orden desde su centralidad en el mundo. Por eso, en su lugar, propongo poner a la *vida* en el centro de un nuevo paradigma. Para Hinkelammert (2005) lo que se pone en peligro con la crisis que vivimos en el paradigma dominante, tanto económico como científico, es la reproducción de la vida en general, razón por la cual se requiere construir una sociedad que supere el capitalismo y acoja la diversidad; una sociedad para la cual la vida sea el valor supremo. El argumento central consiste en que es necesario restituir el sentido profundo del acoplamiento estructural desde la perspectiva de los seres en general. Sin perder la especificidad de los seres vivos, y del ser humano en particular; es necesario colocar en el centro a la vida y no solo a los seres humanos. De allí que la crítica al “humanismo” se extienda a la del “nuevo humanismo”, pues se refiere a la centralidad del antropocentrismo que se mantiene en esta nueva expresión. La idea es que el nuevo paradigma trascienda la época antropocena; que abra la posibilidad de un nuevo acoplamiento estructural y haga posible la vida para todos los organismos en condiciones de equilibrio homeostático. El mundo por construir no es solamente para los seres humanos. Todos somos el medio de todos. Por esta razón resulta más adecuada la propuesta de Capra de no moverse en la dirección de un “nuevo humanismo” sino de un “nuevo paradigma”. En esta discusión, además del “nuevo humanismo”, hay otras propuestas: cosmocentrismo, utilitarismo, ética de los derechos, ética del cuidado, contractualismo, igualitarismo, bioética, paradigma de la complejidad, tercera cultura, entre otros (Horta, 2009). Arturo Escobar (2016), por ejemplo, habla de los “pensamientos desde abajo”, el “pensamiento autónómico” y el “pensamiento de la tierra”, como expresiones del pensamiento crítico latinoamericano que incluye, entre otras, la teoría decolonial, los feminismos autónomos, la ecología política, las economías comunales, las transiciones civilizatorias, el buen vivir y el post extractivismo. Todas estas alternativas tienen en común la reacción contra los efectos del antropocentrismo y la búsqueda de alternativas al mundo antropoceno.

Sin que Maturana se ubique explícitamente en la definición de una alternativa, su propuesta de un paradigma autopoietico suena atractiva. Sin embargo, al explicitar su alcance únicamente en el dominio de los seres vivos produce ambigüedad en la propuesta. Mucho más cuando, antes que proponer un paradigma con nombre propio, indica una senda que debe conducir al predominio del «Homo sapiens amans» sobre el «Homo sapiens aggressans». Maturana sostiene que el «amor», definido como “el dominio de aquellas conductas o disposición corporal



dinámica a través de la cual otro surge como otro legítimo en la coexistencia con uno mismo... es la base de nuestra existencia como humanos". No es una virtud o algo especial sino un fenómeno biológico. Esto, hasta el punto de afirmar que "tal vez el nombre de nuestra especie debiera ser *Homo sapiens amans*" (Maturana, 2002). En este punto me aparto de Maturana en dos sentidos: el primero, por las connotaciones antropocéntricas que tiene el concepto de amor, aunque diga que es característico de todos los mamíferos. En segundo lugar, porque no creo que, efectivamente, el amor, como tendencia al reconocimiento del otro como otro legítimo, sea la base de la emergencia del ser humano como género. La tendencia entrópica de los sistemas humanos hace que el amor sea resultado de enormes gastos de energía neguentrópica, mientras la agresión, la discriminación, la exclusión, la dominación, el aniquilamiento, se imponen como factores de consolidación de dominios relacionales basados en el poder y la riqueza. Los movimientos por la "inclusión" y el "reconocimiento de la diversidad" todavía no logran consolidar sus frutos. Los genocidios, los "muros", el *apartheid* en sus diferentes versiones, dan testimonio de ello. Definitivamente no creo que el amor brote espontáneamente de la condición humana. Otra cosa es el cuidado, la protección, la defensa, entre quienes se consideran como "iguales" en virtud de algún tipo de marcador. La necesidad de las utopías y la vigencia de la búsqueda de alternativas al actual mundo antropoceno dan testimonio de ello. De allí la importancia de buscar un acoplamiento estructural no antropocéntrico como mecanismo homeostático, regulador de las diferencias, los conflictos y las contradicciones. El "amor" de Maturana solo sería posible como equilibrio homeostático del acoplamiento estructural; todo lo contrario a la experiencia antropocena.

Capra (2010) propone denominar al nuevo paradigma como "visión ecológica del mundo" o "ecología profunda", que encuentra más adecuado y pertinente que el de "visión holística del mundo" por hacer referencia a los "sistemas vivos, para los que las conexiones con el entorno son mucho más vitales ... (La) expansión del uno mismo hasta su identificación con la naturaleza es el fundamento de la ecología profunda". Toma el nombre de "ecología profunda" del filósofo noruego Arne Naess y su escuela, quienes distinguían, a principios de la década de 1970, entre ecología "superficial" (antropocéntrica) y ecología "profunda" (pp. 25-34). El punto débil de esta propuesta de Capra es su insistencia en ver la "ecología profunda" como una nueva espiritualidad ligada a la recuperación de "nuestra plena humanidad". Despojada de este tinte "humanístico", mientras surge otra denominación, la "ecología profunda" puede expresar adecuadamente una alternativa distinta a la de un "nuevo humanismo".

Los fundamentos conceptuales así descriptos conducen a un nuevo pliegue del mapa nocturno, a la exploración de un arista o frontera que relaciona la cultura con la historia.

### **PLIEGUE 1.2. CULTURA E HISTORIA**

Dije arriba que la cultura se define, en sentido estricto, en la realización de la oposición entre “naturaleza” y “espíritu”; también, que dicha realización opera en el ámbito conceptual para develar el carácter asumido por la producción práctica del mundo en el cual el ser humano se afirma como ser genérico. Por tanto, si la cultura es la objetivación de la vida genérica del ser humano, y si esta objetivación es el resultado de la realización de la oposición entre “naturaleza” y “espíritu”, resulta apenas obvia la coincidencia entre historia y cultura puesto que la *historia* es, también, el proceso de producción práctica del mundo objetivo que permite la realización del ser genérico. Esta coincidencia se presenta como un primer problema a resolver, pues podría pensarse –en tanto la esencia de la cultura se disuelve en la historia– que cualquier intento de especificación de la primera, de búsqueda de su naturaleza, resultaría superfluo. Un segundo problema se deriva de que, partiendo de esta coincidencia, al decirse que la realización de la oposición *opera en el ámbito conceptual* tanto la historia como la cultura parecen cobrar realidad solo como conceptos, como formas abstractas independientes del mundo real, y no como manifestaciones prácticas del ser social. En tercer lugar, es necesario precisar la definición de la cultura como “objetivación de la vida genérica del ser humano” para despojarla de su filiación antropocentrista. Únicamente en la medida en que se resuelvan estas contradicciones aparentes, podrá la cultura presentarse en su verdadera esencia. Si no se cumple este requisito metodológico, la cultura se convierte en una entelequia o, en el mejor de los casos, en una forma desvirtuada de la historia.

El planteamiento es el siguiente: la historia abarca tanto al ser humano como ser natural como a la naturaleza como realidad humana; cubre todo el proceso de creación del ser humano por el trabajo y se identifica con él, lo que equivale a identificarse con la objetivación del ser genérico del hombre, esto es, con la cultura. La llamada historia humana, o historia en sentido estricto, es una forma cualificada de la historia natural pues el ser humano que la produce es, a su vez, una forma cualificada del ser de la naturaleza. Este asunto ya fue examinado por Marx (1970) en varios pasajes del tercer manuscrito: “La Historia misma es una parte *real* de la *Historia natural*, de la conversión de la naturaleza en hombre” (...) “La realidad *social* de la naturaleza y la Ciencia natural *humana* o

*Ciencia natural del hombre* son expresiones idénticas” (...) “La historia es la verdadera Historia Natural del hombre”.<sup>11</sup>

La coincidencia entre historia y cultura no es más que la expresión de la unidad entre historia natural e historia humana. Naturaleza y sociedad constituyen una unidad que se deriva de la historia de la relación productiva que establecen los seres humanos con la naturaleza. La historia es, justamente, la historia de esta relación. Como hecho práctico, la historia es la creación por el trabajo del mundo en el cual el ser humano se reconoce a sí mismo como ser genérico. Y este hecho práctico, en tanto objetivación de la vida genérica del ser humano, es la cultura. Es importante anotar que Gramsci (1958) entiende la cultura como “la relación entre el hombre y la realidad con la mediación de la tecnología” (p. 64).

Schmidt (1976) sostiene que solo se puede hablar de la historia natural si se presupone la historia humana hecha por sujetos conscientes. La historia natural es solo la prolongación “hacia atrás” de la historia humana. La historización de la naturaleza por el hombre no modifica únicamente la naturaleza “posterior” al hombre con la cual este se confunde prácticamente, sino que también modifica la naturaleza “anterior” a él, hasta el punto de que no puede existir ya una naturaleza no modificada históricamente que se constituya, en cuanto tal, en objeto de investigación de las ciencias naturales. Historia natural e historia humana devienen, entonces, momentos cualitativos distintos de una única realidad. En tanto momentos cualitativos, las especificidades que caracterizan las determinaciones de esta diversidad son captadas por la razón. En la realidad, historia humana e historia natural son una y la misma cosa, se presentan indiferenciadas. Marx (1970) es tajante a este respecto: “La historia es la verdadera Historia Natural del hombre”. Tal como ocurre con “naturaleza” y “espíritu”, no son más que distinciones conceptuales, “momentos teóricos” de un único hecho real: la historia. Sobre esta base se puede afirmar que la diferencia entre historia natural e historia humana es del mismo tipo que la diferencia entre naturaleza y espíritu: es una diferencia *lógica*. Así, “naturaleza” y “espíritu”, “naturaleza” e “historia”, “historia natural” e “historia humana”, son conceptos de la realidad, momentos teóricos de la realidad en movimiento. Desde luego, esto no quiere decir que se trate de diferencias que ocurran esencialmente en el pensamiento, puesto que las categorías lógicas no existen por sí mismas, sino que “obedecen a presupuestos empírico-humanos” o, como dice Marx, expresan formas y modos de existencia, expresan y son portadoras de

---

11 Cursivas en el original.

relaciones sociales. Las categorías lógicas son formas de apropiación de lo concreto, constituyen, por así decir, formas particulares de ser de lo real. Por eso, en este caso, no implican el desconocimiento de la diferencia real existente entre los procesos históricos que se dan tanto en la naturaleza como en la sociedad ni, mucho menos, la aplicación mecánica de las leyes que rigen la naturaleza a las relaciones sociales. Gramsci deja explícito este punto de vista al establecer claramente que la realidad en movimiento solo puede ser comprendida mediante su reducción a conceptos; pero, al mismo tiempo, enfatiza que el concepto de la realidad y la realidad en movimiento, aunque puedan separarse en virtud de su reducción a categorías lógicas, desde el punto de vista histórico forman una unidad inseparable.

La característica esencial de la diferencia entre historia y cultura está dada, pues, por el hecho de que se trata de una diferencia cualitativa. De la misma manera que la historia es una cualidad de la naturaleza, la cultura es una cualidad de la historia; no de tal o cual parte de ella, sino de toda la historia. Esto explica por qué, en su dimensión antropológica, la cultura es el contenido más amplio, simple y abstracto que resulta de los múltiples y recíprocos entrecruzamientos entre el ser humano y la naturaleza. De la misma manera, sobre esta base también se puede afirmar que la cultura es un “concepto de la realidad”, un “momento teórico” de la realidad en movimiento, una distinción lógica que opera sobre la historia, un fenómeno interpretativo o punto de referencia construido por el observador humano para dar sentido a su vivir. Dentro de este marco debe ser entendida la afirmación de que la cultura, en su condición de realización histórica de la oposición entre naturaleza y espíritu, opera en el ámbito conceptual. Pero si bien es cierto que, desde el punto de vista lógico, la cultura es un momento teórico de la realidad, también lo es que, desde el punto de vista de la realidad en movimiento, es un momento práctico.

De lo anterior se deduce la historicidad de la cultura, su naturaleza cambiante y contradictoria; pues afirmar la unidad interna del proceso histórico humano no significa establecer –como dice Horkheimer (1974)– “una fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza”, ni una esencia humana cuyo despliegue abstracto configuraría la historia. Precisamente, el momento práctico de este proceso, en tanto hecho real o acto histórico, para utilizar la terminología gramsciana, es el momento de la contradicción, el que determina el carácter asumido por el proceso en cada momento de su desarrollo. La cultura aparece como el contenido íntimo de la historia que se expresa, dentro de marcos específicos de relaciones sociales, como vida cotidiana, como lo que los hombres hacen y piensan día tras día, como toda la realidad, y no solamente como

un hecho de carácter puramente superestructural. En la terminología de Maturana y Varela esto ocurre como especificación de la historia del acoplamiento estructural, de su devenir; por eso no es una aproximación antropocéntrica. Es antropológica en tanto el “acoplamiento estructural” es una “síntesis poética”, un “alumbramiento” que sirve para dar sentido a la pregunta por el lugar de los seres en el mundo.

### **PARTICIÓN 1.2.1. DEVENIR, NECESIDAD, REGULARIDAD, PROGRESO Y DESARROLLO: LA DIALÉCTICA DE LA CULTURA**

De lo planteado hasta aquí se deduce que la llamada unidad interna del proceso histórico humano no aparece simplemente como un dato metafísico al margen de la realidad. El *momento práctico* es el momento de la contradicción y de la resolución de la contradicción; es el devenir de la historia. El implícito contenido en esta forma de abordar el problema se refiere al nexo fundamental entre teoría y práctica. La teoría deviene acción, práctica, cuando la concepción del mundo modifica el mundo, cuando subvierte la praxis, cuando deja de ser “contemplativa” y se hace acción política. Solo así la teoría vive históricamente, socialmente; solo así “cesa de ser arbitraria” y se convierte en “necesaria-racional-real” (Gramsci, 1958, pp. 50-51). Solo así se hace historia y, como consecuencia de ello, solo así la historia deja de ser arbitraria para tornarse también necesaria-racional-real, para permitir un dominio siempre mayor sobre las cosas mediante la modificación de las relaciones sociales. Pero la posibilidad de modificar las condiciones, mediante la voluntad unificada por la acción, se encuentra a su vez condicionada históricamente. Ya se anotó que el movimiento histórico es inconcebible sin la acción de la voluntad unificada que se propone transformar las condiciones determinadas por las relaciones sociales. Entre el condicionamiento histórico y la voluntad unificada debe actuar un elemento que haga posible el movimiento real de la historia. Pero aún queda por resolver el problema de la dirección en que debe ser aplicada tal voluntad. La cuestión es planteada por Gramsci así: Como la relación entre cantidad y calidad es inseparable; y la primera es más “fiscalizable”, más “mensurable”, sobre ella se pueden hacer más fácilmente previsiones y planes de trabajo. Trabajar sobre la “cantidad” equivale a “desarrollar el aspecto “corporativo” de la realidad”, a “plantear el aspecto cualitativo de modo más concreto y realista”, más “fiscalizable y mensurable” (p. 46).

Para Gramsci la parte más original y fecunda de la filosofía de la praxis es la conexión que unifica la cantidad y la cualidad, que las hace inseparables y que convierte en un contrasentido cualquier contraposición de los dos términos. La importancia de esta conexión se pone en evidencia cuando se analiza de qué manera la dialéctica

cantidad-cualidad interviene en el devenir histórico (Vaccaro, 1965). La cuestión queda más clara si se asume la categoría cantidad como continente de los conceptos de estructura, vida económica, necesidad; y, la categoría cualidad como continente de los conceptos de superestructura, libertad, espíritu y conciencia. De donde resulta que la fuerza de la voluntad unificada debe ser aplicada, sobre todo, a la modificación de la estructura, al conjunto de las fuerzas materiales de la producción, las cuales pueden ser siempre verificadas y medidas con exactitud matemática, dando origen a observaciones y criterios experimentales que permiten la previsión y la elaboración de planes de acción que saquen al devenir histórico del campo del azar y la casualidad en la medida en que su variabilidad permite la reconstrucción de “un robusto esqueleto del devenir histórico” que sintetiza “la historia pasada y la base de la historia presente y futura” (Gramsci, 1958, p. 165).

Pero la estructura, en tanto cantidad y cualidad son inseparables, no es solo el conjunto de las fuerzas materiales. Concebida históricamente, la estructura es “el conjunto de las relaciones sociales en las cuales se mueven y obran los hombres reales”, lo que equivale a decir que, si bien la cantidad aparece como condición de la cualidad, esta, a su vez, contribuye al desarrollo de la cantidad, implicándose mutuamente. Sin embargo, la unidad dialéctica entre cantidad y cualidad no explica el “tránsito” de la una a la otra; lo plantea, pero no lo resuelve. Para explicarlo es necesario entender que la unidad dialéctica entre cantidad y cualidad subyace a la estructura, incorpora en sí misma la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Esta contradicción es la que hace posible su devenir en cualidad, la que permite y constituye el fundamento último del movimiento real de la historia y la que, por tanto, explica el carácter que, en cada momento de su desarrollo, asume la unidad interna del proceso histórico humano. El desarrollo de esta contradicción informa y da contenido al *momento práctico* del proceso. De esta forma, se refuerza el argumento de que la unidad interna del proceso histórico adquiere en Gramsci el mismo significado que se encuentra en Marx. No se trata de que la historia esté sujeta a la idea de un fin unitario que le confiere el sentido, sino que –como recalca Schmidt (1976)– es el resultado de la acción de hombres finitos, condicionados espacial y temporalmente, que se ven enfrentados a dominios delimitados del mundo natural y social. Marx no concibe un sentido universal de la historia dado por anticipado, sin rupturas de continuidad. Los “fines” de la historia no son otros que los establecidos por los hombres en cada momento de su desarrollo sin que, por otra parte, esto signifique reducir la historia a un conjunto de momentos autónomos cuya

sumatoria originaría el devenir. De paso, anoto que esta concepción modifica el sentido del concepto de desarrollo histórico atribuido sarcásticamente por Popper (1981) cuando califica al historicismo de “ingeniería social”; y como se verá más adelante, también polemiza con su visión crítica sobre las “tendencias amplias” que los historicistas deben formarse respecto del desarrollo social.

De otra parte, la unidad interna del proceso histórico incorpora las nociones de *necesidad* y *regularidad*, no para descubrir leyes metafísicas de determinismo ni leyes generales de causalidad, sino para comprender cómo, en el desenvolvimiento histórico, “se constituyen fuerzas relativamente “permanentes” que obran con cierta regularidad y automatismo”. Para Gramsci, los conceptos de *necesidad* y *regularidad* inherentes a la filosofía de la praxis surgieron en el terreno de la economía política (“en la forma y con la metodología que la ciencia económica recibió de David Ricardo”) y no como una derivación de las ciencias naturales. En la noción y en el hecho de “mercado determinado” de Ricardo vio “determinadas relaciones de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato de producción, relaciones garantizadas (es decir, hechas permanentes) por una determinada superestructura política, moral y jurídica”. Esto implica que, para la elaboración del concepto, Ricardo debió comprender científicamente el hecho de que las fuerzas económicas decisivas consideradas como permanentes, realmente aparecieron históricamente y actuaron con cierta regularidad permitiendo, al mismo tiempo, cierto nivel de previsibilidad para las acciones futuras de quienes consentían a dichas fuerzas. Desde luego, se debe subrayar que esta posibilidad de anticipación solo puede darse sobre la base de la comprensión científica de la naturaleza de tales fuerzas. Así, la presencia de esas fuerzas decisivas y permanentes asume carácter histórico haciendo del “automatismo”, de la “regularidad”, un producto del obrar humano que se constituye primero como *tendencia* y después como *necesidad*. Pero esto ocurre solo en tanto se consienta a tales fuerzas por el conocimiento que de ellas se tenga. A este consentimiento se refiere Vaccaro (1965) llamándolo “elemento perturbador activo”, que no es otro que la *voluntad humana* que puede tornarse decisiva para la realización de la “tendencia” presente en la “regularidad” (p. 148). Gramsci (1958) resume esta idea cuando dice que la necesidad existe en virtud de una conciencia que se torna activa en hombres que se plantean fines concretos y construyen convicciones y creencias que se tornan “populares”; es decir, que generan “sentido común”. Esa conciencia, que no es otra que la conciencia política, la autoconciencia crítica, es la “*premisa* eficiente y activa” que genera la “necesidad” en la medida en que contenga “las condiciones materiales necesarias y suficientes para la realización

del impulso de la voluntad colectiva” (p. 103 y ss.).<sup>12</sup> La presencia de esta “voluntad colectiva” conecta esta reflexión con la lucha política por la disputa de las hegemonías. Transformar la “estructura” implica transformar la “superestructura”. La lucha política es la superación del corporativismo.

Siguiendo la perspectiva trazada por Vaccaro, en el problema del devenir histórico lo que interesa a Gramsci es la identificación de las condiciones que deben ser modificadas por la voluntad para el establecimiento de la libertad. Por tanto, se debe desentrañar el significado de esa “libertad”. Para Gramsci (1958), la fórmula de la historia como historia de la libertad le confiere a esta última el significado de movimiento, desarrollo, dialéctica, de “lucha entre libertad y autoridad, entre revolución y conservación, lucha en la cual la libertad y la revolución prevalecen sobre la autoridad y la conservación” (p. 193 y ss.). Además, si la *regularidad* se manifiesta primero como *tendencia*, quiere decir que existe como “posibilidad” y, en tal sentido, la posibilidad es libertad. Así, las condiciones objetivas que deben ser modificadas por la voluntad unificada en la acción se expresan como regularidad, posibilidad o libertad, que devienen necesidad solo en tanto se las conozca, se sepa y se quiera servirse de ellas.

Como se puede ver, Gramsci enfatiza la autoconciencia crítica, el conocimiento de sí desde el punto de vista histórico, la conciencia plena de que se debe actuar en un sentido determinado porque las condiciones objetivas que permiten tal acción están dadas no solo objetiva sino también subjetivamente, lo cual quita a la acción todo carácter finalista, toda sujeción a cualquier sino de naturaleza metafísica, así este se presente bajo la forma halagadora de la libertad.

Con base en lo anterior, se hace más fácil comprender la posición de Gramsci frente al *progreso*. La diferencia esencial entre el *progreso* y el *devenir* radica en que el primero es concebido como una ideología y el segundo como una concepción filosófica. El progreso es una noción que comporta una determinada valoración de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y, también, una valoración ética de las relaciones entre los hombres. El devenir, por el contrario, es un concepto filosófico que excluye los juicios de valor y que no incluye, necesariamente, al *progreso* (Gramsci, 1958, p. 41 y ss.).

Como dice Bury (1971), “la idea del progreso humano es una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro”, pero que “se basa en una interpretación de la historia que considera al

---

12 Para una ilustración mayor sobre el carácter tendencial de la regularidad histórica, véase allí mismo, páginas 209 y siguientes, el apartado “La tendencia a la caída de la cuota de beneficios”.



hombre caminando lentamente en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente”. Una valoración del movimiento histórico como esta implica –según Gramsci– la posibilidad de medirlo cuantitativamente de acuerdo con un canon o medida fija, dado por el pasado, según el cual es posible establecer el nivel alcanzado por la relación sociedad-naturaleza y, sobre esta base, concebir o diseñar planes racionales para el futuro. De aquí resulta que en el progreso se sintetizan el pasado, el presente y el futuro, pero desde el punto de vista de la “modernidad”, es decir, de una determinada concepción que atribuye a la historia actual valores superiores, materiales y éticos, a los dados por el pasado. El asunto no sería tan problemático si estuviera referido únicamente a la medición del grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas de la sociedad, indudablemente más alto ahora que en épocas pasadas. Pero cuando a ese grado de desarrollo se le hace corresponder, necesariamente, un mejoramiento ético y moral, se cae en el dominio de las afirmaciones ideológicas, pues con ello se borra el fundamento del movimiento dialéctico de la historia, se anula la contradicción entre el nivel alcanzado por las relaciones sociales y el alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas, en aras de una continuidad histórica que se caracterizaría por el progresivo mejoramiento ético y moral de la sociedad. “Si se define al hombre como individuo, psicológica o especulativamente –dice Gramsci (1958, p. 43) –, estos problemas del progreso y del devenir son insolubles y se convierten en puras palabras. Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, pareciera que todo parangón entre los hombres en el tiempo es imposible, puesto que se trata de cosas diversas si no heterogéneas”. Si se entiende por ideología la concepción del mundo que corresponde a los intereses específicos de una clase social determinada pero que no recoge ni interpreta, necesariamente, los de la sociedad en su conjunto, la universalización de dichos intereses y necesidades, su extensión al conjunto de la sociedad, al hacerlos aparecer acriticamente como homogéneos, oculta las diferencias de clase que le subyacen y actúa como afirmación de tal ideología. De esta manera, lo que es bueno para esta clase, todo lo que se corresponde con sus intereses, se asume como bueno y, además, necesario para todas las clases y todas las épocas. Y esto, precisamente, es lo que ocurre con la idea de *progreso*, que apareció en el siglo XVII, cuando se amplió hacia la perfección social y se proclamó la nueva idea que regiría el destino humano: la idea del progreso social indefinido (Bury, 1971).

Sin embargo, habría que esperar hasta el siglo XVIII para que la Ilustración incorporara definitivamente la idea del progreso a la concepción de una clase social: la burguesía. A partir de entonces, el

*progreso* “no solo especificó la dirección del cambio, sino que, además ... se consideró valioso y emocionalmente satisfactorio” (Harris, 1978). “Libertad, igualdad, fraternidad”, la consigna de los revolucionarios franceses sintetizó entonces, e intenta hacerlo todavía, la idea de progreso que la burguesía aportó al mundo moderno, idea que –no sobra decirlo– se levantó sobre la miseria de los *sans-culottes*. Ya en el siglo XIX, esta idea encontraría su sanción teórica en el pensamiento de Augusto Comte, quien fundamentó el movimiento de la historia en un instinto, profundamente enraizado y complejo, que impulsa al hombre a mejorar constantemente su situación y a desarrollar, por todos los medios a su alcance, su vida física, intelectual y moral. De este modo, el progreso político, intelectual y moral, aparece indisolublemente ligado al progreso material, estableciéndose igual correspondencia entre las fases del desarrollo material y los cambios intelectuales (Bury, 1971).

Partiendo de aquí, no es difícil entender por qué el progreso material alcanzado por la sociedad burguesa comparte la idea de un mejoramiento ético que hace de la sociedad que así se piensa la mejor de las sociedades posibles. Como dice Marx en *El Manifiesto*, de esta manera la burguesía, en aras del progreso, se forja un mundo a su imagen y semejanza e intenta, por todos los medios a su alcance, “oficializar” la idea de tal mundo.

Mientras la concepción ideológica del progreso se ufana de haber producido un mundo mejor, la concepción filosófica del devenir, aun reconociendo el progreso técnico, se niega a justificar las penalidades sufridas por la humanidad en su camino hacia él. Un mayor dominio técnico de la naturaleza no garantiza el mejoramiento ético y moral del hombre, pues este depende, en último término, del tipo específico de organización social que asuma tal dominio. Sin embargo, para hacer justicia al progreso, es necesario añadir que también ha sido una ideología democrática y que sus crisis no implican la renuncia al dominio racional de la naturaleza y el azar. La crisis del progreso es más la crisis de los portadores oficiales de la idea que se han mostrado incapaces de ejercer este dominio y han desencadenado fuerzas de conflicto más graves que las del pasado; hasta el punto de haberse convertido, ellos mismos, en “naturaleza que debe ser dominada” (Gramsci, 1958, p. 41 y ss.).

Algo similar ocurre con la noción de *desarrollo* que en su momento surgió como alternativa a la crisis del *progreso*. La década de 1960 consolidó el concepto y lo instaló como una versión actualizada del progreso. Se podría decir que el capitalismo encontró la noción sustituta ante la evidencia de la imposibilidad de sostener la idea de un mejoramiento continuo de las condiciones de vida del conjunto de la

sociedad. Las ciencias de la complejidad demostraron que el devenir también implica involuciones y derivaciones impredecibles. Se podría decir que la crisis de la noción de progreso se vio superada por su sustitución por la del desarrollo. La Alianza para el Progreso impulsada por Estados Unidos en América Latina para contrarrestar los efectos de la revolución cubana e impedir su expansión al resto de la región pretendió convertir la década de 1960 en la década del desarrollo.

### **PLIEGUE 1.3. LA ENAJENACIÓN DE LA CULTURA**

Hasta aquí, el análisis de la cultura se ha ubicado en el terreno abstracto de las categorías lógicas, así estas se hayan definido en su relación con el mundo real. El *concepto de cultura* ha sido definido en su naturaleza lógica como producto del intercambio orgánico que se establece entre los seres humanos y la naturaleza, como manifestación práctica del ser genérico humano, como “realización” de la oposición entre naturaleza y espíritu, como momento teórico y, a la vez, momento práctico del proceso histórico humano; y como unidad superior del ser humano y la naturaleza. Se han establecido sus relaciones con la historia, así como las determinaciones generales que hacen de ella un proceso dialéctico. Pero todavía no se ha dicho nada sobre la *representación* del concepto en la realidad. No se trata –como ya se dijo– de analizar las formas históricas a través de las cuales se expresa, sino de ver la determinación real del concepto.

Para ello examino, en primer término, la enajenación del hombre de la cultura entendida como el *producto de su trabajo*. Gramsci, al captar el “sentido” de la *Ciencia Nueva de Vico*, ubicó la cultura como la creación del hombre: la cultura es el mundo objetivo producido por el trabajo humano, pues ese mundo es la forma en que se “realiza” la oposición entre naturaleza y espíritu. Mediante esta producción, la naturaleza aparece como su obra y su realidad, generando la transformación del “entorno natural” en “entorno cultural”. La naturaleza hecha cultura en virtud del trabajo del hombre se constituye en la “sociedad de las cosas”, la cual hace posible la sociedad humana. Esta sociedad de las cosas no es otra cosa que la naturaleza adecuada a la satisfacción de las necesidades humanas mediante su alteración por medios naturales o artificiales creados por el trabajo mismo. En esta medida, la transformación de la naturaleza en cultura significa que el conjunto de los objetos que pueden servir para que sobre ellos se aplique el trabajo se amplía de manera inusitada, ampliándose cada vez más el campo de relación entre el ser humano y la naturaleza, confiriéndole cada vez más el carácter de cultura. Así se presenta la primera acepción del concepto de cultura en su *contenido lógico*. Por supuesto, la base de esta concepción es eminentemente antropológica,

pero no antropocéntrica porque la relación entre el ser humano y la naturaleza es el mismo acoplamiento estructural en virtud del cual todos somos el medio de todos. El campo de relación no se amplía solamente para los seres humanos; se afecta todo el acoplamiento estructural. Esto, en condiciones de equilibrio homeostático.

Sin embargo, en su *expresión real*, las cosas ocurren de manera distinta. Si la cultura es el producto del trabajo, ello quiere decir que participa de las determinaciones generales que tipifican a todos los productos del trabajo bajo las condiciones históricas de la producción; esto es, que si bien es cierto, “el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto”, es el trabajo “que se ha hecho cosa”, es “la objetivación del trabajo”, también es cierto que “esta realización del trabajo aparece como *desrealización* del trabajador; la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, y la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación. Esto se concreta en que el trabajador, el ser humano que se relaciona con la naturaleza y con los otros hombres mediante su trabajo, se ve privado de los objetos necesarios para la vida y para el trabajo, y en cuanto más objetos produce tantos menos posee y tanto más queda sujeto a la dominación de sus productos (el capital) que, entonces, se enfrentan a él como poderes extraños, independientes y hostiles (Marx, 1970, pp. 103-119).<sup>13</sup>

La enajenación de la cultura significa, entonces: 1) que el *mundo objetivo*, creado mediante el intercambio orgánico del ser humano con la naturaleza, se constituye en *realización negativa* de la oposición entre naturaleza y espíritu; la naturaleza no aparece plenamente como la obra y la realidad del ser humano porque el producto de su trabajo no le pertenece por completo; 2) en virtud de esta enajenación, el ser humano no puede reconocerse totalmente en el mundo creado por él; la *sociedad de las cosas* no facilita la producción la sociedad humana sino que, por el contrario, se impone sobre ella obstaculizando su realización; 3) la “unidad interna” del proceso histórico humano (el acoplamiento estructural) se rompe como consecuencia de la escisión (en un primer nivel) de la unidad entre el individuo, los otros hombres y la naturaleza. Para el ser humano esta última no es más que un conjunto inmenso de valores de cambio que solamente pueden ser disfrutados mediante su acceso a ellos con mediación del capital, lo que imposibilita su apropiación real y, por ende, la posibilidad de reconocimiento en ellos; 4) la ruptura de esta unidad hace aparecer la cultura como algo ajeno al ser humano, como una supra realidad que no guarda ninguna relación directa con el mundo de la producción. De allí que

---

13 Itálicas en el original.

el ser humano la considere como algo aleatorio, como un fenómeno del cual puede prescindir. A la inversa, la única realidad es la actividad productiva de mercancías, de bienes de subsistencia, y de todo lo necesario para que ello sea posible. Todo esto hace de la cultura un ente fantasmal y gaseoso propio de la superestructura; por lo que tal vez no sobre agregar –aunque esté implícito en el planteamiento– que los productos del pensamiento y de la conciencia, al ser productos del trabajo, participan igualmente de la enajenación.

Por otra parte, el trabajador se ve enfrentado al producto de su trabajo como algo extraño solo porque se hace ajeno a sí mismo ya en el acto de la producción; porque la actividad productiva misma se ha enajenado. Si el trabajo es ajeno al trabajador, si no pertenece a su ser, si de alguna manera es forzado y no voluntario, si existe como medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo y no como satisfacción de una necesidad en sí misma, entonces deja de ser actividad vital, consciente y libre y pasa a convertirse en un elemento perturbador que impide la conversión en necesidad histórica de la “tendencia” presente en la “regularidad”. En otras palabras, impide que la cultura se torne acto histórico, hecho real.

Sin embargo, lo más importante, lo que explica las otras formas de enajenación de la cultura (la enajenación del ser humano de sí mismo y de los otros seres humanos) es que al enajenarse el trabajo se enajena el factor que posibilita la unidad entre el individuo, los otros seres humanos y la naturaleza, el factor que hace posible la unidad interna del proceso histórico humano. Si el ser humano mismo es producto del trabajo, eso significa que también es cultura: el ser humano no es más que una forma cualificada de la naturaleza, de la misma manera que la historia es una cualificación de la naturaleza y la cultura una cualificación de la historia. La cualidad cultural del ser humano consiste en que este es un ser para sí, es un ser genérico, en tanto se relaciona con la naturaleza a través del trabajo. Mediante este se produce la objetivación de su vida genérica, lo que equivale a decir que produce la cultura en la medida en que se produce a sí mismo. Pero si la cultura, bajo la forma del producto de su trabajo, se ha enajenado, entonces el ser humano también se ha enajenado de sí mismo, produciéndose la ruptura (en un segundo nivel) de la unidad entre el individuo, los otros seres humanos y la naturaleza. Marx presenta este fenómeno diciendo que como el trabajo enajenado convierte a la naturaleza en algo ajeno al ser humano, lo hace también ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital. Por eso, también hace del género algo ajeno y convierte la vida genérica en un medio de la vida individual. La enajenación del trabajo hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual y convierte a la segunda

en causa de la primera. Esta escisión de la vida individual de la vida genérica implica no solamente la enajenación de la naturaleza humana sino, también, el extrañamiento de los otros hombres pues, como ya se dijo, la naturaleza humana no se encuentra en el hombre individualmente considerado sino en toda la historia del género humano. Como la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales que determinan al hombre, “la relación del hombre consigo mismo únicamente es para él *objetiva y real* a través de su relación con los otros hombres” y, de la misma manera, la enajenación de sí mismo no puede menos que expresarse en su enajenación respecto de los otros.

En términos de Maturana, todo esto estaría descrito por el rompimiento del “acoplamiento estructural”. Sería una manifestación de los efectos de la acción del “sujeto antropoceno” del que se habló más arriba.

La expresión real de la cultura en la actualidad consiste en que, efectivamente, el ser humano se contempla en el mundo creado por él, en el conjunto de sus manifestaciones teóricas y prácticas; pero se contempla escindido de su esencia, enajenado de ella; por eso no puede reconocerse plenamente en ese mundo. La estructura fundamental de la enajenación de la cultura aparece, por consiguiente, con la *desobjetivación* de la vida genérica, como la pérdida del ser genérico. La cultura, como *momento práctico* del proceso histórico humano, es el momento de la contradicción, pero no, plenamente, el de la resolución de la contradicción. Gramsci (1970) es consciente de esto. Por esa razón identifica la finalidad de la cultura con la necesidad de hacer la crítica a la “civilización capitalista”, de alcanzar la conciencia del yo propuesta por Novalis, puesto que *crítica* quiere decir saber qué es la naturaleza, conocer sus leyes, para conocer las leyes que rigen el espíritu y conocerse a sí mismos a través de los demás (pp. 14-17). Esta formulación señala de manera precisa el carácter dialéctico de la cultura no como un hecho abstracto que sirve para evocar la condición humana sino, inclusive en su dimensión de categoría lógica, como un hecho concreto históricamente, que se inscribe dentro de las relaciones de clase y expresa sus contradicciones; por eso es devenir.

Con base en lo dicho, es posible demostrar que en el devenir de la cultura no siempre un mayor dominio sobre la naturaleza se corresponde con el mejoramiento ético y con el bienestar social y material de la humanidad. Por el contrario, el carácter dialéctico de la cultura permite entender la forma como el proceso de objetivación de la vida genérica ha conducido a la desnaturalización y deshumanización de la naturaleza humana. La forma que asume esta ruptura expresará la estructura de la enajenación de la cultura. Esta enajenación, por otra parte, no constituye una determinación de la naturaleza humana sino

una característica de la actividad productiva del hombre en determinadas condiciones históricas; se da en la historia e históricamente se deben crear las condiciones para su cancelación. No es inherente al trabajo humano en general sino a unas formas históricas, particulares, asumidas por este.

De este modo queda determinado el estatus epistemológico del concepto de cultura; esto es, su contenido teórico general, los límites y los alcances de la categoría, y la ubicación de los principios que la sustentan.





## MAPA NOCTURNO 2

### DIMENSIÓN HISTÓRICO ABSTRACTA DEL CONCEPTO DE CULTURA

Una vez establecido el estatuto epistemológico del concepto de cultura es necesario explorar el mapa de los contenidos históricos que hacen posible su utilización como instrumento de análisis, pues el concepto explorado en el mapa anterior resulta inútil para este propósito. La afirmación de que toda la realidad es cultura y de que esta se encuentra enajenada, no constituye en sí misma un criterio suficiente de aproximación al conocimiento de las particularidades que le confiere la historicidad de los hechos. Para que esto sea posible, es necesario realizar una operación adicional; se requiere producir un desplazamiento del nivel de abstracción hacia formas de reflexión más próximas a la realidad; se debe acceder a otra “dimensión” de la cultura; se debe explorar un nuevo mapa. Esta nueva “dimensión” es una forma de concreción de la “dimensión antropológica”, ubicada todavía en el campo de la teoría, en el plano lógico, y no en el de la realidad del mundo objetivo, no obstante encontrar en él su anclaje.

Esta nueva dimensión, que llamo *histórico abstracta*, al ocuparse de los contenidos históricos generales, y no de los particulares, constituye un primer paso en el desarrollo de las implicaciones metodológicas que se desprenden de la definición básica de la categoría, al tiempo que una delimitación de las “formas” más simples asumidas por la cultura. Este mapa explora en detalle un pliegue que describe la cultura como conjunto de manifestaciones prácticas de

las concepciones del mundo (en la perspectiva gramsciana) o formas que asumen los alumbramientos de mundos (en la perspectiva de Maturana y Varela).

### **PLIEGUE 2.1. LA CULTURA COMO MANIFESTACIÓN PRÁCTICA DE CONCEPCIONES DEL MUNDO**

Como se vio en el mapa anterior, en la perspectiva gramsciana la cultura no es saber enciclopédico sino apropiación consciente de la personalidad y de la voluntad y acceso a niveles superiores de conciencia; por tanto, alcanzar un nuevo nivel de cultura significa adquirir autoconciencia crítica de los deberes y los derechos en sentido histórico; y esto es posible solo en la medida en que el sujeto histórico tome conciencia de sí mismo, se “distinga” y “se haga independiente”; lo que equivale a decir que la apropiación de la cultura es, esencialmente, un acto político, un acto de crítica que interpela la realidad para crear un orden propio no sujeto a tipo alguno de “evolución espontánea y naturalista”. Esta concepción de la crítica, que implica su homologación con la cultura, posibilita el establecimiento de una distinción del ser humano que opera en dos sentidos: como distinción de la naturaleza, en la naturaleza y para la naturaleza; y como distinción del ser humano frente al ser humano, en la historia y para la historia. Mientras la primera distingue al hombre como ser genérico y humaniza la naturaleza, la segunda, la distinción “histórica”, le confiere a la cultura sus contenidos particulares dadas las circunstancias de tiempo y lugar; y, en su desarrollo, marca etapas diferenciadas que producen la historia de la cultura. Sin embargo, esta producción no es resultado del azar o de la acción espontánea. Por el contrario, es consciente en cada uno de sus momentos; implica la apropiación crítica de los momentos anteriores por parte de los nuevos y la formación de una conciencia unitaria superior que, a su vez, unifique las voluntades dispersas a través de la acción organizada y disciplinada. El concepto de “disciplina” resulta, de este modo, integrado al de cultura, puesto que disciplinarse no significa someterse a un poder o a una normatividad externos sino “hacerse independientes y libres” (Gramsci, 1970).

Esta idea está presente en los escritos de Gramsci posteriores a 1931 y en ellos ya se precisa claramente el nexo de este proceso con el planteamiento de la necesidad de unificar la teoría y la práctica; al mismo tiempo se encuentra en ellos la formulación del concepto de cultura en desarrollo de las tesis expuestas en 1916 y 1917 en *II Grido del Popolo* y en la *Cittá Futura*. La adquisición de la conciencia crítica es presentada como parte esencial del proceso político de pugnas por la hegemonía que culmina en la elaboración de una concepción del mundo coherente y unitaria. Este es el asunto central de la cultura:

tener conciencia de “ser parte de una determinada fuerza hegemónica (o sea la conciencia política)” es la base para una “ulterior y progresiva autoconciencia en la cual se unifican finalmente la teoría y a práctica”. Esto es lo que permite “distinguirse”, “separarse”, “independizarse”, sin lo cual no es posible hacerse a una concepción del mundo coherente y unitaria (Gramsci, 1970c). Este planteamiento coincide con el de Maturana (2002) cuando habla de “saberse a sí mismo”, “ser desde sí”, “discrepar desde sí”, “poder hacer”, “con plena conciencia del respeto por los otros y por el ambiente, sin los cuales no es posible el sí mismo” (p. 136). En otras palabras, la elaboración de una concepción del mundo, que en realidad es la elaboración de las concepciones que le dan sentido a la realidad en el campo de la ética, la política, la ciencia, el arte, la vida cotidiana. Es el proceso complejo de alumbramiento de mundos más o menos coherentes, heterogéneos y contradictorios. En este pliegue me propongo explorar esos procesos.

Cuando la concepción del mundo se liga a voluntades unificadas en la acción, se produce una transformación de la realidad, se ejerce un acto histórico que marca con su impronta en la vida social; se modifica la historia, cambia la cultura, se modifica la manifestación práctica del ser genérico. Se produce una nueva objetivación de la concepción del mundo, pues el problema fundamental de esa concepción, de toda filosofía convertida en movimiento cultural, consiste en que haya logrado producir “una actividad práctica y una voluntad y esté contenida, en estas como “premisa” teórica implícita” (Gramsci, 1970c, pp. 368-369). O como dice en otro lugar, los actos históricos son realizados, “forzosamente”, por un “hombre colectivo” que “presupone la existencia de una unidad «cultural-social» que junta para un mismo fin una multiplicidad de voliciones disgregadas, con heterogeneidad de fines, sobre la base de una misma concepción del mundo” (Gramsci, 1972, p. 46). Las concepciones del mundo no son solamente superestructurales. Una concepción del mundo que no se traduzca en práctica, en vida cotidiana, no tiene sentido. Las concepciones de mundo se expresan más en el hacer que en el decir o el pensar.

Es en este punto donde la cultura empata con la filosofía; pues esta conforma, junto con la economía y la política, la trilogía de “elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo” (Gramsci, 1972, pp. 122-123). Sin embargo, ello no implica una reducción de la cultura al plano metafísico o puramente superestructural. Por el contrario, este punto de vista hace más complejo el hecho cultural, hasta el grado en que la cultura deja de ser una parte de la realidad social para presentarse, renovada, como toda la realidad. Este marco filosófico sirve para ligar la cultura con la política y explicar la relación que guarda con el desarrollo de las contradicciones sociales.

En el plano teórico, este enfoque se sustenta en que es posible realizar la reducción de política, economía y filosofía a los principios generales que soportan la concepción del mundo. En la medida en que todos estos elementos se implican de manera recíproca, debe darse la posibilidad de acceder al código que los unifica y que explica sus relaciones dentro de la totalidad. Esta reflexión puede hacerse extensiva a las relaciones entre filosofía, economía, política y cultura. Todas existen como expresiones autónomas de la realidad social; todas se implican y contienen, y todas pueden traducirse al código específico de cada una. El recurso a la filosofía es el que permite tipificar lo que podemos llamar el “código cultural”. La filosofía es un orden intelectual unitario y coherente que resulta de la sistematización crítica de una o un conjunto de concepciones del mundo, “cosa que no pueden ser la religión ni el sentido común” (Gramsci, 1972, p. 15). Cuando la filosofía se hace universal, histórica, genera un *movimiento cultural* que caracteriza a la sociedad cuya concepción del mundo se expresa en ella. La cultura aparece entonces como la realización práctica de una o varias concepciones del mundo, o como el conjunto de manifestaciones “materiales” y “espirituales” de dichas concepciones. De ahí se deriva el carácter complejo y contradictorio de la cultura.

Si se considera que el *sentido común*, a diferencia de la *filosofía*, no constituye un orden intelectual reducido a unidad y coherencia, sino que es una expresión de concepciones del mundo inorgánicas, asistemáticas e incoherentes, en las cuales se confunden elementos de ciencia, fe y superstición, se debe concluir que la expresión práctica de tales concepciones debe tener características diferentes de las que corresponden a la filosofía. Estas características explican la naturaleza diversa de los hechos de la *cultura* y los del *folklore*; y permiten definir a este último como la manifestación práctica de una o un conjunto de concepciones del mundo y de la vida más o menos inorgánicas y asistemáticas, en las cuales se encuentran escindidas la teoría y la práctica (Gramsci, 1970, pp. 488-489). Así, la *Cultura*, con mayúscula, se revela como el complejo que resulta de la objetivación conjunta de la *filosofía* y del *sentido común*, que expresan diversas concepciones del mundo, orgánicas e inorgánicas, respectivamente, que son heterogéneas y pueden llegar a ser contradictorias. De allí que Gramsci considere al *sentido común* como el “folklore de la filosofía”, que tiene “su rasgo más fundamental y característico” en “ser una concepción disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es” (Gramsci, 1958, p. 122). Del mismo modo, y teniendo en cuenta el carácter enajenado de la cultura, es apenas obvio que el análisis de la cultura es inseparable del examen de las contradicciones existentes entre las diversas concepciones del

mundo, las cuales no hacen más que expresar los distintos intereses y necesidades que enfrentan a las bases sociales que se traducen en desiguales relaciones de poder. En ello radica la posibilidad de distinguir las manifestaciones culturales de los sectores subordinados de la sociedad o clases instrumentales, de las manifestaciones propias de las clases dominantes o hegemónicas que se expresan en la “cultura de élite”, la cultura “oficial” o cultura que se universaliza por la vía de la construcción de las hegemonías. Por eso es necesario incluir en el análisis de la cultura todos los aspectos relativos a la hegemonía, el poder, las instituciones y los intelectuales. Sin ello, la esencia política del hecho cultural quedaría por fuera de toda consideración.

En resumen, la propuesta que hago desde la visión gramsciana permite entender la cultura como una forma de ser de la realidad que contiene en sí misma a todas las demás (económica, política, filosófica, etc.), previa traducción al código que le es propio. En la *dimensión histórico-abstracta*, esta forma de ser se concreta en el hecho de que la cultura aparece como la manifestación práctica de determinadas concepciones del mundo que, al mismo tiempo, operan como formas de ser de la autoconciencia crítica del ser social, como formas de conocimiento, como contenido ético-político del Estado y como “forma” de la historia. La demostración de estas afirmaciones se describe en este mapa nocturno.

### **PARTICIÓN 2.1.1. BASES SOCIALES Y CONCEPCIONES DEL MUNDO**

Cada grupo social que nace históricamente como grupo fundamental para la actividad económica, política y social, debe enfrentar la tarea de elaborar su propia concepción del mundo en correspondencia con sus condiciones materiales de existencia y sus intereses y necesidades históricos. Desde el punto de vista marxista, los grupos sociales fundamentales son las *clases sociales*<sup>1</sup> cuya historia muestra cómo tuvieron que hacerlo para consolidarse frente a aquellos con

---

1 En la teoría marxista la definición de las clases sociales se hace con base en su calidad de propietarios o no propietarios de medios de producción. La burguesía es la clase social que basa su poder en su condición de propietaria de los medios de producción. El proletariado es la clase social que no posee medios de producción; solamente es dueña de su fuerza de trabajo. Por eso hay *pequeña burguesía* (pequeños propietarios), *gran burguesía* (grandes propietarios), *mediana burguesía* (medianos propietarios). Por la misma razón, el *campesinado*, como categoría, no es una clase social. La *pequeña burguesía agraria*, la *gran burguesía agraria*, y la *mediana burguesía agraria*, si lo son. El *proletariado agrícola* también lo es. Formas intermedias como los *aparceros* y los *arrendatarios*, corresponden a clases sociales en contextos de relaciones precapitalistas de producción como las de servidumbre y señorío, articuladas de diversas maneras con el *semiproletariado agrario*.

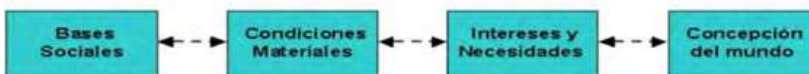
los cuales disputaban su supremacía. Sin embargo, en la reflexión gramsciana el concepto de *clase social* se presenta matizado y reemplazado por *grupo social fundamental*, *estrato dominante* o *subordinado*, y *base social*, para mencionar algunos. Esta relativización de la centralidad marxista del concepto de clase social por parte de Gramsci se corresponde de manera más adecuada con las condiciones producidas por el desarrollo de la modernidad, dentro de la cual las clases no se expresan por separado y siempre en conflicto o en contradicción, sino que también interactúan en diferentes escenarios y contextos, haciendo altamente complejas sus relaciones. Esto no quiere decir que las clases sociales hayan dejado de existir o que no se comporten como tales. Los intereses de clase, desde mi punto de vista, siguen expresándose y dando contenido a las concepciones del mundo. Pero lo hacen en contextos de relaciones multiclasistas dentro de las cuales es difícil identificar en dónde comienzan unas y dónde terminan otras. Además, las clases no son homogéneas ni monolíticas, sino que presentan fracturas, diferencias, inclusive contradicciones, haciendo mayor el grado de complejidad de sus formas de expresión. El asunto tal vez quede más claro si se imagina que todos los miembros de una sociedad interactúan en espacios y tiempos comunes aunque pertenezcan a clases sociales diferentes, y que tales espacios y tiempos no se configuran siempre en función de los intereses de clase, como ocurre, por ejemplo la Escuela, las iglesias, los clubes deportivos, los grupos de edad o de género, la práctica de pasatiempos, los sitios de trabajo, para mencionar solo algunos de los que constituyen unidades organizativas importantes en el análisis cultural.

Por esta razón, en esta propuesta el lugar de la *clase social* ha sido sustituido por el concepto más amplio de *base social*, definida como un grupo heterogéneo de individuos que puede ser significativamente agrupable porque comparten, total o parcialmente, determinadas condiciones materiales de existencia, unos intereses y necesidades históricos específicos ligados a dichas condiciones de existencia, así como una concepción o un conjunto de concepciones del mundo que se corresponde con tales condiciones e intereses (Diagrama 1). Martín-Barbero (1987) llama la atención sobre la producción de un “descentramiento del concepto de cultura”, “tanto en su eje y universo semántico como en el pragmático”, y sobre el “rediseño global de las relaciones cultura/pueblo y pueblo/clases sociales”, en virtud del “reencuentro con el pensamiento de Gramsci que, por encima de las modas teóricas y los ciclos políticos, logra (...) una vigencia que había sido secuestrada o ignorada durante largos años” (pp. 72-73).

Así definido, el concepto de *base social* puede entenderse como una categoría cuyos contenidos pueden variar dependiendo de los elementos que la integren. Más que *algo concreto*, una *base social* es una distinción lógica que opera sobre un conjunto que requiere ser determinado, identificado o aislado para ser analizado desde una perspectiva cultural. En esta propuesta, un mismo individuo o grupo de individuos puede formar parte de distintas bases sociales; o, lo que es igual, puede compartir con otros individuos diferentes condiciones materiales de existencia, distintos intereses y necesidades y distintas concepciones del mundo, dependiendo del tipo específico de relación que se dé entre ellos en cada momento. Los miembros de un partido político, los hinchas de un equipo de fútbol son ejemplos de bases sociales específicas. Pero al interior de ellos, las mujeres, los jóvenes o los adultos mayores, también serían bases sociales específicas. De hecho, las posibilidades de delimitación de bases sociales son innumerables. En los casos mencionados, por ejemplo, no todos los integrantes de un partido político son hinchas de un mismo equipo, y a la inversa. Se puede decir que las *bases sociales* operan como dispositivos complejos de comportamiento cuántico que emergen cuando son observadas para algún propósito.

Las concepciones del mundo expresan siempre intereses y necesidades, deberes y derechos de tipo histórico de las bases sociales que integran un sistema cultural dado. Ocurre que las grandes masas, dado el caso, por razones de dominación y subordinación piensan y actúan con arreglo a concepciones del mundo que no expresan, forzosamente, sus propios intereses y necesidades, como cuando se defiende la propiedad privada sin tenerla. No obstante, este hecho no invalida el principio formulado por Gramsci (1972, pág. 12) según el cual “Por la propia concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación y, concretamente, a la de todos los elementos sociales que comparten el mismo modo de pensar y obrar”. Como más adelante volveré sobre este punto, me limito a agregar que es precisamente la fluidez de la relación base social-concepción del mundo, la que hace posible la diversidad de “combinaciones ideológicas” que se dan en los distintos momentos filosóficos y culturales. El Diagrama 1 ilustra la relación:

**Diagrama 1. Relación bases sociales-concepciones del mundo**



Las relaciones entre estos elementos son mutuas. Todos se implican entre sí, de tal modo que una modificación en uno de los componentes afecta a los demás. Esto significa que la relación no es de causalidad lineal sino de naturaleza compleja. Configura un ciclo dinámico de realimentación que mantiene el sistema en constante transformación: las transformaciones en la estructura de cada uno de estos elementos generan transformaciones en todos los demás.

Todas las concepciones del mundo surgen históricamente como conjuntos disgregados de ideas y opiniones y solo poco a poco, en la medida en que las bases sociales que las expresan se afianzan dentro de un sistema cultural, se van dotando de organicidad, sistematicidad y coherencia. Como consecuencia de lo anterior, no todas las concepciones del mundo alcanzan a culminar este proceso; algunas quedan a medio camino y otras en los niveles primarios de disgregación. Todos los integrantes de una sociedad participan, de manera consciente o inconsciente, de una o de un conjunto de concepciones del mundo que expresan las condiciones materiales de existencia y los intereses y necesidades históricos de las bases sociales a las que pertenecen. De esto resulta que, aunque existe una relación directa entre una base social dada y su respectiva concepción del mundo, una base social puede compartir concepciones del mundo con otras bases sociales; o que varias bases sociales compartan una misma concepción del mundo, de manera total o parcial. Esto muestra que el panorama de producción de concepciones del mundo es altamente dinámico y complejo y, en consecuencia, de enorme riqueza para la explicación de la estructura y el funcionamiento de los sistemas culturales. El asunto se torna más interesante cuando se considera que las concepciones del mundo no son solo “conjuntos de ideas y opiniones”, modos de pensar, sino también, y fundamentalmente, “modos de hacer”. Una concepción del mundo que no se convierta en “acto histórico”, que no modifique el mundo, que no transforme la realidad, simplemente no existe. Si se examina con atención, todo objeto material expresa una concepción del mundo: un lápiz, un libro, un automóvil, una carreta tirada por caballos, una punta de flecha lítica, una forma de hablar o de caminar, para ilustrar con una lista que puede hacerse infinita. Con base en lo anterior se puede afirmar que la historia de los procesos de organización y sistematización de las concepciones del mundo forma parte de la historia de las bases sociales y que esos procesos expresan formas de ser de la historia de la cultura. Para demostrar esto es necesario ver cuáles son las formas de expresión que asumen las concepciones del mundo a partir de la caracterización del tipo de relación que existe entre ellas y las bases sociales. Ese es el objeto de la siguiente partición.



**PARTICIÓN 2.1.2. EFICACIA PRÁCTICA Y EFICACIA HISTÓRICA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO**

En un primer nivel, todas las concepciones del mundo correspondientes a bases sociales con incidencia en los sistemas culturales están dotadas de *eficacia práctica*; es decir, tienen la capacidad de expresar de manera coherente las condiciones materiales de existencia y los intereses y las necesidades históricas de cada una de esas bases sociales; tienen “valor histórico” (Gramsci, 1958, pp. 31-32). A cada base social (BSX) le corresponde su respectiva concepción del mundo (CMX), en función de sus propias condiciones materiales de existencia (CMEX) y de sus específicos intereses y necesidades históricas (INHx). Existe correspondencia entre todos estos elementos, pues no sería comprensible que una base social “elaborara” una concepción que estuviera “en contra” de sus intereses y necesidades o no se correspondiera con sus condiciones materiales de existencia. De acuerdo con esto, la *eficacia práctica* de una concepción del mundo estaría ilustrada por la correspondencia horizontal descrita por los marcadores que se ilustran en el Diagrama 2:

**Diagrama 2. Eficacia práctica de las concepciones del mundo**



En un segundo nivel, aunque con una buena dosis de ambigüedad en el uso de los conceptos, Gramsci también usa la noción de “eficacia histórica”, que propongo entender como la capacidad que tienen algunas concepciones del mundo para reconocer los intereses y las necesidades de otras bases sociales para universalizarse y actuar como reguladoras de todo un bloque social. De esta manera se presenta como “acto histórico”, como concepción “históricamente verdadera”, en la medida en que transforma prácticamente la realidad. Solo así la identidad existente entre filosofía, política e historia se hace presente en acto, se hace historia. Gramsci (1972) considera que esta “eficacia histórica” es el criterio más adecuado para “calcular” el “valor histórico” o “grado de historicidad” alcanzando por una filosofía, que se expresa en su capacidad de “reaccionar sobre la sociedad”, de generar en ella “efectos positivos y negativos”. La “medida” de esa reacción es “la medida de su alcance histórico, de su cualidad de “hecho histórico” y no de “elucubración individual” (pp. 42-43). Como se verá más adelante, por ahí pasan los procesos de construcción de hegemonía, de cohesión entre las clases dirigentes

y de subordinación entre las instrumentales. La *eficacia histórica* de las concepciones del mundo puede entenderse entonces como la capacidad que tienen algunas de ellas para reconocer, además de los propios, los intereses y necesidades de otras bases sociales y, en virtud de ello, ser incorporadas como propias por esas bases sociales. Es la capacidad que tienen para universalizarse y actuar como reguladoras de todo un bloque social. Todas las concepciones del mundo tienen *eficacia práctica*, pues cada una de ellas expresa a una base social determinada; pero no todas tienen *eficacia histórica*, pues no todas logran universalizarse y ser adoptadas por otras bases sociales. La *eficacia histórica* es la que hace posible la existencia de *instancias de articulación ideológica*, en la medida en que hace referencia a las relaciones de dominación y subordinación dentro de las cuales se inscriben las bases sociales. En otras palabras, es la responsable de la función de hegemonía.

### **PARTICIÓN 2.1.3. LA IDEOLOGÍA**

La primera y más inmediata forma de expresión de las concepciones del mundo es la ideología. Las concepciones del mundo, tomadas desde su *eficacia práctica* son, en sentido estricto y restringido, *ideologías*, “concepciones particulares” del mundo, “orgánicas” a determinadas bases sociales en un bloque histórico (tipo particular de relación entre estructura y superestructura (Gramsci, 1972, p. 80). De esto se desprende que en un sistema cultural existirán tantas *ideologías* como bases sociales fundamentales diferenciadas o susceptibles de ser diferenciadas por sus condiciones materiales de existencia, sus intereses y necesidades históricos y sus concepciones del mundo. El despliegue de las concepciones del mundo, su creciente complejidad, tiene como base el hecho de que las bases sociales interactúan unas con otras y que, al compartir, total o parcialmente condiciones de existencia e intereses y necesidades también comparten, total o parcialmente las ideologías. El fundamento teórico de esta manera de entender la ideología, que es solo una entre otras, y por lo tanto no anula ni niega la validez de otras, se encuentra en la inquietud gramsciana acerca de la necesidad de indagar cómo, históricamente, el concepto de ideología pasó de significar “ciencia de las ideas”, “análisis del origen de las ideas”, a “significar un determinado sistema de ideas” o una “concepción particular” del mundo (p. 78) o, como anota Piotte (1973) “cada concepción propia de las fracciones de clase que se propone ayudar a la resolución de los problemas inmediatos y circunscriptos” (pp. 110-111). Buzzi (1969) comparte este punto de vista cuando dice que las ideologías nacen de prácticas particulares, no universales,

de un grupo social; y que ocupan un lugar válido en la historia como instrumentos de acción política, de organización de una sociedad. Y agrega: “La ideología es una concepción crítica del mundo de universalidad limitada porque es propia de su grupo social” (p. 150).

La concepción gramsciana rompe así con una tradición que desvirtúa el sentido de las ideologías consideradas como falsa conciencia, pura apariencia, falseamiento de la realidad o como un fenómeno puramente superestructural, para definir las, en una de sus acepciones, como la concepción del mundo propia de un determinado grupo social. De este modo, la ideología es una determinación, una cualidad, una forma de ser, de las concepciones del mundo. A diferencia de esto, se relaciona con el concepto de *bloque histórico*, al cual haré referencia más adelante, que integra estructura y superestructura con base en la distinción entre las “ideologías históricamente orgánicas”, es decir “necesarias a una cierta estructura”, y las “ideologías arbitrarias, racionalistas, voluntarias”. Las primeras “organizan” las masas humanas y “forman el terreno en que los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan”, mientras que las segundas solo crean “movimientos” individuales, polémica. En el seno de un *bloque histórico*, las “fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma”, distinción puramente didáctica pues “las fuerzas materiales no se pueden concebir históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales” (Gramsci, 1972, p. 80).

De esta manera, las ideologías existen no solo como sistemas de ideas sino también como hechos reales y concretos, como cualificación y especificación de las concepciones del mundo informadas por contenidos de clase. Esto es lo que hace relevante su inclusión en una teoría de la cultura. Piotte (1973), por ejemplo, reconoce que las ideologías, las filosofías y las religiones pueden ser vividas como hechos individuales o existir como históricamente arbitrarios; pero señala que Gramsci las estudia como hechos de la cultura que responden a problemas planteados por las estructuras sociales que son vividos por uno o varios grupos sociales; lo que las ubica como históricamente necesarias (pp. 109-110). De paso, es inevitable anotar la importancia de esta manera de entender la ideología para discutir, por ejemplo, las tesis de Fukuyama (1992) sobre el “fin de la historia”, y el “fin de las ideologías”.

Dada esta complejidad, y para aislar los procesos esenciales que ilustran los modos de producción de la cultura, los desarrollos de las concepciones del mundo serán analizados desde la perspectiva de las *instancias de articulación ideológica*.

#### **PARTICIÓN 2.1.4. LAS INSTANCIAS DE ARTICULACIÓN IDEOLÓGICA**

En el funcionamiento real de los sistemas culturales, cada uno de los elementos descritos hasta el momento por las categorías básicas incluidas en los diagramas funciona como un punto de convergencia vectorial que pone en relación iterativa a toda la estructura. Los complejos culturales ponen en relación mutua a todas las bases sociales dentro de un esquema de dominación y subordinación, como corresponde a las sociedades caracterizadas por la existencia de contradicciones entre las bases sociales. Dentro de este tipo de sociedades, las *instancias de articulación ideológica* ponen en relación condiciones materiales de existencia e intereses y necesidades históricos distintos, inclusive contradictorios, dentro de un esquema que puede neutralizar dichas diferencias y contradicciones para tratar de mantenerlas en condiciones de equilibrio. Por esta razón, las instancias de articulación ideológica ilustran los modos de combinación en que entran las concepciones del mundo, teniendo como base de regulación su carácter ideológico; es decir, el hecho de que la regulación depende, en última instancia, de la capacidad que tengan determinadas bases sociales para imponer sus intereses y necesidades y concepciones del mundo sobre los de otras. Se constituyen así en mecanismos decisivos de producción cultural. De manera más precisa, en estas instancias se concreta la *eficacia histórica* de las concepciones del mundo.

Sobre la base de la ideología, entendida en los términos expuestos, las instancias de articulación ideológica exploradas en esta partición del mapa nocturno son la filosofía, el sentido común, el sentido común de la filosofía, la filosofía popular y la filosofía oficial.

#### **Filosofía y sentido común**

Gramsci inaugura una nueva forma de concebir la filosofía al desarrollar el principio de identidad existente entre ella, la política y la historia. Esta identidad se basa en que la filosofía es siempre la filosofía de una época; se da en relación histórica con los hombres que la producen y la modifican. No es posible la existencia de una filosofía “en general”, sino de diversas filosofías o concepciones del mundo entre las cuales siempre se practica una elección. Las concepciones del mundo se diferencian unas de otras porque pueden existir como concepciones afirmadas lógicamente como hecho intelectual, o como concepciones que resultan de la actividad real de cada cual y de los grupos sociales; es decir, como concepciones que se hallan implícitas en el obrar de los seres y los grupos humanos. El asunto central consiste en comprender cómo se produce esa elección, cómo se desarrollan y difunden, cómo se hacen universales. Gramsci (1972)

plantea la pregunta en estos términos: “¿Qué se debe entender por filosofía, por filosofía de una época histórica? ¿Cómo se convierte en norma de acción colectiva? ¿Cómo se hace “historia” concreta, completa e integral?” Y responde: es “la masa de variaciones que el grupo dirigente ha conseguido determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en este sentido, forman un bloque” (p. 39 y ss.). Este principio de identidad entre filosofía, política e historia se expresa en sentido histórico universal, es decir en la historia de la filosofía y, también, en sentido histórico concreto, es decir en la filosofía de una época o dentro de un determinado marco de relaciones hegemónicas, en la medida en que las concepciones del mundo responden a problemas planeados por la realidad, que siempre son “originales” y “actuales” (p. 13). La filosofía de una época es el presente en acto, resumen del pasado y previsión del futuro. La afirmación de esta identidad no anula sus especificaciones históricas, políticas y filosóficas, puesto que una vez planteada su unidad Gramsci precisa que, no obstante formar un “bloque”, pueden ser separados y distinguidos los elementos filosóficos propiamente dichos, en los grados en que estos se presentan; esto es, como filosofía de los filósofos, concepción de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y religión de las grandes masas, por ejemplo. De la misma manera, es posible determinar las diversas formas de “combinación” ideológica que se dan en cada uno de ellos.

El uso indistinto de las denominaciones *filosofía* y *concepción del mundo*, por parte de Gramsci, parece designar un mismo tipo de hechos; sin embargo, el asunto no es tan simple. En realidad, establece una clara distinción entre una y otra desde el mismo momento en que se formulan las preguntas: ¿qué es la filosofía? ¿En qué sentido una concepción del mundo puede llamarse filosofía? Después de demostrar que todos los hombres son filósofos “espontáneamente”, en la medida en que en el lenguaje ya está contenida una determinada concepción del mundo, se plantea el problema de caracterizar esa forma de ser filósofos y establece una diferencia sustancial entre las concepciones del mundo que se “adoptan” acríticamente y que son impuestas “desde fuera”, “de modo disgregado y ocasional” por las bases sociales en las que se participa desde la entrada al “mundo consciente”; y aquellas que se asumen críticamente porque son elaboradas a partir de la participación activa en la construcción del mundo y de la historia y permiten escoger la “propia esfera de actividad” en vez de aceptar “pasiva y supinamente” que la personalidad sea formada desde fuera (pp. 11-12).

En estas circunstancias, el *momento de la crítica* de las concepciones del mundo señala ya una importante diferencia cualitativa

entre, por lo menos, dos tipos diferentes de concepciones del mundo: las concepciones críticas, coherentes y unitarias, y las concepciones acríticas, incoherentes y asistemáticas. Pero, ¿de dónde resultan estos tipos de concepción del mundo y a dónde conducen respecto de sus diferencias frente a la filosofía? Como se dijo, las concepciones del mundo responden siempre a problemas determinados impuestos por la realidad “originales” y “actuales”; en esta medida, implican conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representan y de su grado de contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones. Esto las ubica de lleno en el nexo *teoría-práctica*, concebido como un acercamiento a lo concreto de la praxis social. La aproximación a la praxis social es la que permite comprender por qué las concepciones del mundo existen en función de las bases sociales y, más exactamente, en función de sus condiciones materiales de existencia, de sus intereses y necesidades, y de sus derechos y deberes históricos. Aunque no exista, necesariamente, una relación de causalidad entre la pertenencia a una clase social y la adopción de una determinada concepción del mundo, se puede decir que estas últimas expresan siempre intereses y necesidades de clase, así tales intereses se muestren mezclados, aún de manera caótica y contradictoria. En detalle, el asunto se explica así:

En el proceso de *crítica* de las concepciones del mundo la posición de los grupos sociales respecto de la función esencial que desempeñan en la actividad económica productiva juega un papel decisivo, pues los grupos dominantes en el ámbito económico también lo son política, social y culturalmente. De la misma manera, los grupos subordinados en el ámbito económico también lo son en todos los órdenes. La propiedad sobre los medios de producción, la dirección y control ejercidas sobre los procesos productivos, así como la apropiación de los avances de la ciencia y la tecnología por parte de los grupos dominantes, crean condiciones favorables para la crítica y la sistematización de su propia concepción del mundo, al tiempo que obstaculizan la de los grupos subordinados e impiden su transformación en un verdadero orden intelectual. Mientras la concepción del mundo de los grupos dominantes tiende a dotarse con mayor facilidad de organicidad, sistematicidad y coherencia, y logra expresarse como *filosofía*, la de los estratos subordinados tiende a mantenerse como un conjunto inorgánico de ideas y opiniones, creencias y costumbres, y solo puede manifestarse como *sentido común*. Para Gramsci (1970), “la filosofía es un orden intelectual”, es “la crítica y la superación de la religión y el sentido común”, que “no pueden ser” un orden intelectual (p. 366). Este proceso se ilustra de la siguiente manera:

Diagrama 3. Relación filosofía - sentido común



Por esta razón se puede afirmar que, en el proceso de diferenciación de las concepciones del mundo, algunas logran su tránsito a un superior “orden intelectual y moral”, a una filosofía, mientras otras permanecen en estado de inorganicidad y asistematicidad, dependiendo de las correlaciones de fuerzas existentes entre las distintas bases sociales en cada momento del proceso. Pero lo realmente interesante de la *filosofía* es que la cualidad de sistematicidad, organicidad, unidad y coherencia no son suficientes para definirla en su dimensión histórica. Para que una filosofía pueda expresarse como tal es necesario que realice su vínculo orgánico con el sentido común, que “se convierta”, a su vez, en sentido común, que sea vivida prácticamente y no solo asumida como hecho intelectual. Solamente así se genera “movimiento cultural”, “religión”, “fe”; es decir, se traduce en actividad práctica. Pero esto implica la existencia de una “voluntad” implícita como premisa. Esta es la forma como se materializa la *ideología* como una concepción del mundo que se manifiesta como hecho cultural, en el arte, el derecho, la economía, en la vida individual y colectiva. Es la manera como se conserva “la unidad ideológica de todo el bloque social cimentado y unificado por aquella determinada ideología precisamente” (Gramsci, 1970, pp. 368-369).

Si se resume lo dicho hasta el momento, se tiene que mientras la filosofía es una manifestación orgánica, coherente, unitaria, sistemática y crítica de las concepciones del mundo que expresan los intereses y las necesidades de las bases sociales que regulan el bloque histórico y ejercen su supremacía, el *sentido común* es una manifestación inorgánica, asistematica y acritica de las concepciones del mundo que expresan las condiciones de existencia y los intereses y las necesidades de las bases sociales pertenecientes a los estratos subordinados de la sociedad. El *sentido común* es la “filosofía” de los estratos subordinados, el “folklore de la filosofía” (Gramsci, 1958, p. 14). Buzzi (1969) lo presenta como la “filosofía de las multitudes” que opera como “elemento de subordinación a una hegemonía exterior” (p. 109).

Pero la dificultad para que el *sentido común* se dote de un grado mayor organicidad, sistematicidad y coherencia no se deriva solo de sus características intrínsecas sino, y principalmente, de la relación de subordinación que establece con las concepciones propias de las bases sociales hegemónicas. Este aspecto de la cuestión es esencial para comprender que el grado de incoherencia, inorganicidad y asistematicidad de las concepciones del mundo se da en función del grado de dominación y subordinación en que se encuentren los estratos que las expresan o, en otras palabras, de la correlación de fuerzas sociales; y que, en consecuencia, es posible trascender este estado para alcanzar niveles cualitativos superiores que le permitan convertirse en un orden intelectual dotado de organicidad y sistematicidad, con capacidad para regular los sistemas culturales, como se verá más adelante cuando se desarrolle la noción del “buen sentido”.

Se pone así en evidencia el hecho de que las *instancias de articulación ideológica* expresan relaciones. “Internamente”, el *sentido común* es coherente con las condiciones materiales de existencia y con los intereses y necesidades de los estratos subordinados; se comporta como su ideología debido a que el *sentido común*, lo mismo que la *filosofía*, no es solo una forma de pensar sino, fundamentalmente, una forma de vida, una forma de expresión de la relación teoría-práctica. En rigor, Gramsci considera que la concepción del mundo de los estratos subordinados también puede manifestarse como “religión” y como “folklore”; pero esto no altera el planteamiento, dado que la *religión* no es otra cosa que “un elemento del disgregado sentido común” y el *folklore* la objetivación genérica de este.

El empleo indistinto de estas categorías en la obra de Gramsci ya ha sido señalado por otros autores. Huidobro (1979), por ejemplo, dice que el uso de las nociones de *folklore* y *sentido común* depende más del contexto en que se usan que de una elección “puntillosa” del vocabulario, y que están presentes en los análisis de la cultura y la filosofía populares. Broccoli (1979) es más radical. Señala que el uso de estos conceptos por Gramsci no guarda siempre coherencia terminológica y que esto puede responder a que, de manera intuitiva, cada uno de ellos representa “una fase de desarrollo intelectual y cultural”, un “momento de la dinámica popular creativa”, más que un concepto fijo y determinado. Sin embargo, el hecho de que la conceptualización gramsciana a propósito de las relaciones entre filosofía, folklore, religión y sentido común no sea suficientemente clara, obliga a examinar el asunto más detenidamente, pues su ambigüedad ha conducido a interpretaciones diversas.

Una cosa es constatar la imprecisión terminológica presente en los textos gramscianos y, otra, concluir de ella la imposibilidad de



definirlos de modo tal que expresen claramente sus contenidos sin perder la fluidez que los liga en un todo armónicamente concebido. Aunque Gramsci no proporciona una definición única de los términos, sí adelanta observaciones a partir de las cuales es posible construir una argumentación encaminada a tal propósito. En consecuencia, de la relación dada entre filosofía y sentido común se deducen fácilmente los siguientes niveles analíticos y conceptuales:

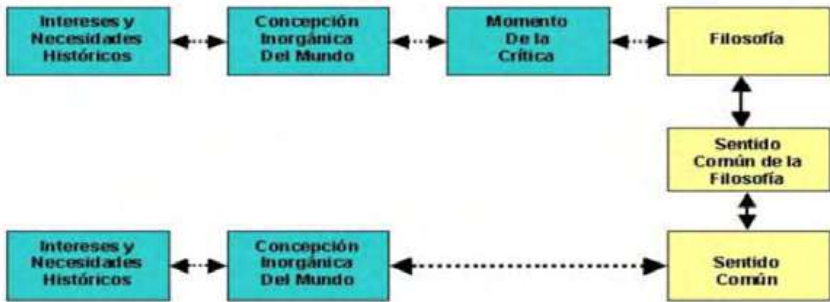
### **El sentido común de la filosofía**

El sentido común no existe solo como expresión inorgánica de la concepción del mundo de los estratos subordinados sino, también y, además, como forma derivada de la *filosofía*, como sentido común derivado de la filosofía; como expresión de la concepción del mundo de los grupos hegemónicos de la sociedad, tal como es entendida y vivida por los “sencillos”. Gramsci (1972) lo explica como el “paso de un momento al otro”: la filosofía se caracteriza por el predominio de la elaboración individual del pensamiento, mientras el sentido común expresa “rasgos difusos y dispersos” de “un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular”. Pero lo realmente importante es que “toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente, aunque sea limitado”. El sentido común se afirma como “la concepción de la vida y del hombre más difundida”, como el “sedimento” que deja toda corriente filosófica y da testimonio de su efectividad histórica (pp. 20-21).

Si bien todos los hombres son filósofos, la filosofía de “todos los hombres”, la filosofía contenida en el lenguaje, en el sentido común y en el buen sentido, en la religión y en el campo de las creencias, supersticiones, opiniones y modos de ver y actuar, es resultado de la participación en una concepción del mundo impuesta desde fuera por el conjunto social dentro del cual se inscriben los individuos. La filosofía, la concepción del mundo de los grupos hegemónicos, es vivida de manera diferente por los “filósofos especialistas” y por los “no filósofos”, los “sencillos”. Esta “filosofía de los simples”, los no-especialistas, la gente común y corriente, del “hombre medio”, que expresa los intereses y las necesidades de los grupos hegemónicos, es la que constituye el *sentido común de la filosofía*, que no debe confundirse con el *sentido común* a secas, pues, como ya se dijo, este expresa, básicamente, los intereses y necesidades de los estratos subordinados, entendidos en sentido histórico. El *sentido común de la filosofía* puede definirse, para mayor claridad, como una “filosofía” (entre comillas); es decir, como una *filosofía* con un grado menor de organicidad, coherencia y sistematicidad; como un nivel intermedio entre la *Filosofía* y el *sentido común* propiamente dicho, como se muestra en el Diagrama 4.

En esta relación, el *sentido común* se encuentra doblemente reforzado: a la imposibilidad de expresar coherentemente los intereses y las necesidades de los estratos subordinados, se suma la expresión, también incoherente e inorgánica, de los intereses y las necesidades de los grupos hegemónicos.

**Diagrama 4. Relaciones filosofía - sentido común filosófico - sentido común**



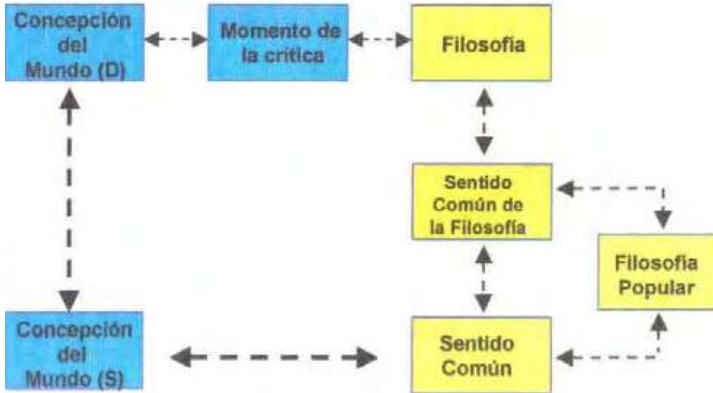
Pero el diagrama revela otra característica del *sentido común de la filosofía*: que este también se nutre del *sentido común*. Tanto el uno como el otro están intercambiando constantemente elementos de sus respectivas concepciones del mundo, hasta el punto de hacer prácticamente imposible distinguir donde termina uno y donde empieza el otro. Solo que este intercambio no es equitativo o neutro. En esta relación, el *sentido común* se coloca en doble situación de subordinación: por un lado, es intrínsecamente disgregado e inorgánico en su relación con los grupos subordinados; y, por otro, a este estado se sobrepone el carácter asistemático y disgregado que asume la filosofía una vez que se consolida como sentido común de las concepciones de los grupos hegemónicos. Estos hechos, difícilmente observables a partir de una visión única del *sentido común*, ilustran de manera precisa uno de los mecanismos a través de los cuales se estructuran los “elementos filosóficos propiamente dichos” que se generan en la relación que se establece entre las concepciones del mundo orgánicas y las inorgánicas; ilustran una de las formas de combinación ideológica en que se concreta la filosofía de una época, en la cual el *sentido común de la filosofía* actúa como *interface* entre las concepciones más elaboradas y las menos orgánicas y sistemáticas.

### La filosofía popular

A la luz de lo dicho, resulta claro que el *sentido común genérico* en su forma de “filosofía popular”, “filosofía espontánea” o “filosofía de las grandes masas”, solo puede ser entendido como un conjunto complejo

capaz de integrar al *sentido común* y al *sentido común de la filosofía*, como lo muestra el Diagrama 5:

**Diagrama 5. Filosofía popular**



Este *sentido común genérico* o *filosofía popular*, se revela como la “filosofía de los “sencillos”, la “filosofía de todo el mundo”, la “filosofía de las multitudes”, la “filosofía de los “no filósofos”. Pero esta generalización esconde la diferencia cualitativa esencial marcada por la naturaleza diversa de los elementos que entran en su composición y que hacen del sentido común genérico un “nombre colectivo” que sirve para designar “un producto y un devenir histórico”, antes que algo único y acabado. El sentido común no es rígido, inmóvil; se transforma de manera permanente; incorpora nociones científicas y opiniones diversas que se consolidan en las costumbres. En él conviven lo viejo y lo nuevo, lo racional y lo emocional, la ciencia y la superstición, lo local y lo universal (Gramsci, 1958, p. 12).

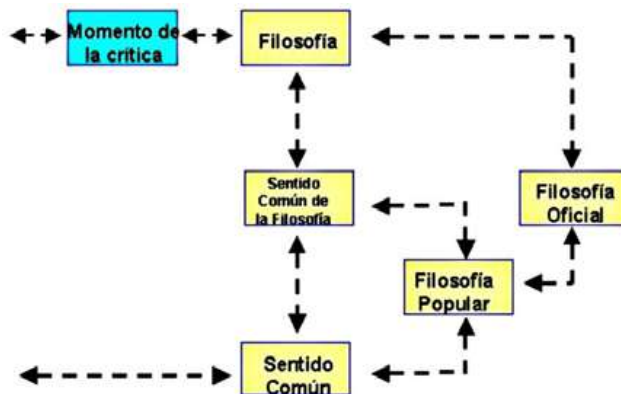
Por una parte, la oposición polarizada entre los intereses y necesidades de los grupos hegemónicos y los subordinados, que sirve de presupuesto a este análisis, implica en realidad un conjunto de contradicciones más amplias, y por ello menos polarizadas, que expande el espectro de las concepciones del mundo dadas en un momento particular del desarrollo histórico. De la misma manera que existen diversas concepciones del mundo y diversas filosofías, existe un conjunto heterogéneo de “sentidos comunes” que responde a la diversidad de intereses y necesidades que integran lo que hemos llamado, también con nombre colectivo, los estratos subordinados o grupos instrumentales. Si a esto se agrega la consecuente diversidad del llamado *sentido común*

de la *filosofía*, se tendrá una imagen aproximada de la múltiple combinatoria ideológica que caracteriza a la *filosofía popular* y sirve de base a las relaciones entre *filosofía* y *sentido común*. Por otra parte, el sentido común genérico también presenta un desarrollo diacrónico pues modifica históricamente sus contenidos en la medida en que incorpora y “procesa” constantemente los efectos producidos por la transformación de las condiciones materiales de existencia de las grandes masas. En la *filosofía popular* o, *sentido común genérico*, se sintetizan pues, en un primer nivel, las concepciones inorgánicas del mundo que expresan los intereses y las necesidades tanto de los grupos hegemónicos como de subordinados, pues también pone en contacto al *sentido común* con la *filosofía*, no directamente, sino a través de la mediación de los “simples”. En la *filosofía popular* adquiere pleno significado las tesis gramsciana de que “la relación entre filosofía ‘superior’ y sentido común está asegurada por la ‘política’ así como está asegurada por la política la relación entre el catolicismo de los intelectuales y el de los ‘simples’” (Gramsci, 1958, pp. 17-18). Eso es lo que explica cómo se construyen y operan las hegemonías, o en los términos más arriba expuestos, cómo se produce el “alumbramiento de mundos” como fenómeno cognitivo.

**La filosofía oficial**

Pero todavía es posible establecer otra distinción en la relación entre la *Filosofía* y el *sentido común*, a partir del establecimiento del papel desempeñado por la *filosofía popular*. Este nuevo nivel de articulación ideológica es indispensable para comprender los fenómenos culturales de masas que se expresan con más fuerza en los sistemas culturales. A este nuevo nivel lo llamamos *filosofía oficial* y se ilustra así:

**Diagrama 6. Filosofía oficial**



Es usual encontrar en algunas interpretaciones del pensamiento gramsciano una definición de la *filosofía oficial* que la identifica de modo absoluto con las concepciones del mundo de los “estratos dominantes”. Sin embargo, al tenor de lo dicho hasta ahora, parece que tal tipo de afirmación no es pertinente. En realidad, ocurre que las relaciones entre *filosofía*, *sentido común de la filosofía* y *sentido común*, integran un complejo ideológico que, en cada momento de su desarrollo, tipifica a la llamada “filosofía oficial”. La *filosofía oficial* es la instancia ideológica en la cual se articulan las concepciones del mundo de los grupos hegemónicos con las de los subordinados; es la instancia en que se realiza la hegemonía. La lógica de estructuración de la *filosofía oficial* se mueve en el diagrama en el sentido de las manecillas del reloj, que va de las bases sociales hegemónicas hacia las subordinadas; es la lógica mediante la cual la ideología de los primeros determina los contenidos de las filosofías oficiales. De allí el carácter direccional que tiene el ejercicio hegemónico: en la *filosofía oficial* predominan los intereses y necesidades de las bases sociales hegemónicas. En la *filosofía oficial* se produce la síntesis ideológica de intereses opuestos y contradictorios, en virtud de la cual los intereses particulares de los grupos hegemónicos aparecen como los de toda la sociedad. La *filosofía oficial* sirve para ilustrar el momento en que la relación entre el *sentido común* y la *filosofía* deviene política; sirve para explicar por qué los grupos sociales provistos de una concepción del mundo que no ha superado su condición de sentido común, por razones de subordinación y sumisión “toman en préstamo” otra concepción, la concepción “oficial” impuesta por los grupos hegemónicos. La argumentación gramsciana es concluyente, la “elección crítica” de una concepción del mundo, la afirmación de una concepción propia, no sometida ni subordinada, no es un hecho meramente intelectual sino un acto político (Gramsci, 1970, p. 367).

Desde luego, esto no constituye un argumento que pueda utilizarse para demostrar que el sentido común es un simple reflejo deformado de la concepción del mundo de los grupos hegemónicos pues, como ya se ha dicho, en él también están presentes las concepciones que se derivan de los reales intereses de los grupos subordinados así no se tenga plena conciencia de ello o no se manifiesten orgánica y coherentemente.<sup>2</sup>

Como se verá más adelante, la *filosofía oficial* no podría universalizar la concepción del mundo –y por esta vía los intereses y las necesidades– de los grupos hegemónicos si, al mismo tiempo, no integra y

---

2 Para una discusión más amplia sobre este tema se puede ver Grisoni y Maggiori (1974, p. 229).

reconoce, aunque sea parcialmente, los de las bases sociales subalternas. El nexo existente entre una y otro es el que garantiza la conservación de la unidad ideológica de todo el bloque social así constituido.

Antes de abandonar esta partición es necesario subrayar que la autonomía de esta instancia articuladora no afecta la de los elementos que la integran, de modo que la filosofía, el sentido común derivado de ella, la filosofía popular y el sentido común, siguen desarrollándose de manera independiente. Dentro de los marcos de la relativa autonomía impuesta por el carácter que asumen sus múltiples relaciones, cada uno de ellos responde a las exigencias de su propio devenir, modificando su estructura y contribuyendo de esta manera, al cambio, total o parcial, del panorama ideológico de una época, al tenor de las necesidades que esta les plantea. Pero aún bajo estas consideraciones, la *filosofía oficial* tiene la importancia que se deriva del hecho de que aparece como la síntesis de todas las concepciones del mundo existentes en un sistema dado, como la “media” que regula todas las contradicciones existentes entre las bases sociales y asegura el equilibrio del sistema. Desde el punto de vista de la manera como operan las instancias de articulación ideológica se puede decir que las síntesis que se producen en la *filosofía oficial* son posibles en la medida en que se crea el imaginario de que los intereses y las necesidades son comunes a amplios sectores de masas aunque estos tengan composiciones pluriclasistas. Ortiz (1998) ha develado esta característica en la manera como opera el mercado en la llamada “globalización”. El mercado mundial es posible porque los productos se pueden vender en todos los lugares del mundo, con independencia de las especificidades culturales de los segmentos que los compran. Y, a su vez, esto es posible porque la globalización crea el imaginario de que “todos los hombres tendrían las mismas necesidades” (p. 18).

#### **PARTICIÓN 2.1.5. LA FUNCIÓN DE LOS INTELLECTUALES**

En los sistemas culturales, la responsabilidad de “organizar” estas instancias de articulación ideológica está a cargo de los *intelectuales*. Para hacer compatible su existencia con la nueva “función esencial” desempeñada por los grupos sociales que surgen históricamente en el mundo de la producción económica, política y social, las bases sociales fundamentales crean sus propias capas de intelectuales; crean a los organizadores de las nuevas concepciones del mundo. El surgimiento de los empresarios capitalistas está acompañado de la creación de los técnicos industriales, de los especialistas en economía política, de los organizadores de un nuevo derecho, de una nueva cultura. Todos ellos elaboran de manera crítica la articulación entre la actividad intelectual y el esfuerzo muscular-nervioso como soporte de las nuevas

concepciones del mundo (Gramsci, 1972a, p. 27). Como dice, de manera categórica, “No existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela” (Gramsci, 1970, p. 487).<sup>3</sup>

La función de estos intelectuales será, pues, la de “ordenar” la concepción del mundo del grupo al cual pertenecen, en la perspectiva de garantizar un nuevo equilibrio entre la teoría y la práctica, como condición de estabilidad del nuevo orden social. La aproximación que Gramsci realiza a la noción de “orden intelectual y moral” ilustra el contenido de esta idea. En referencia a un texto del cardenal Newman<sup>4</sup>, Gramsci (1972a) entiende el *orden intelectual* como algo derivado de la introducción del método prescripto por la disciplina investigativa universitaria, en el cual predomina la formación del intelecto, el hábito de orden y de sistema, de relacionar los conocimientos nuevos con los antiguos y ajustarlos, que conducen a “la aceptación y el uso de determinados principios como centro del pensamiento” (p. 78).

Debe quedar claro que la creación de una concepción del mundo no es solo una labor intelectual. Una nueva concepción del mundo se construye lentamente, con ritmos y tiempos distintos, en espacios variados. Cubre la ciencia, la técnica, la tecnología, la estética, el arte, la filosofía, la política, el derecho, la ética, la moral, la religión, la moda, los estilos, los modos de hacer y de pensar, etc., produciendo cosas nuevas, adaptando las viejas, tomando en préstamo de aquí y de allá; en fin, diseñando y perfilando una nueva cultura, un nuevo modo de ser sobre la tierra. La enorme variedad de expresiones culturales que encontramos utilizando apenas un marcador geográfico o territorial, muestra cuan compleja y variada es esta tarea. La coexistencia de diversos sistemas políticos, de religiones, de códigos estéticos, de normas jurídicas, de formas de gobierno, ilustra este argumento ya se examine desde una perspectiva sincrónica o desde una diacrónica.

Esto implica que el concepto de *intelectual* utilizado por Gramsci (1972a) es muy amplio, y que se refiere tanto a una categoría social, una base social o un conjunto de bases sociales, como a una *función* cumplida por todas las personas integrantes de una base social, desde los trabajadores menos calificados, hasta los científicos más especializados. Todos y cada uno, en el desarrollo de nuestra vida cotidiana, participamos de la construcción de las concepciones del mundo,

---

3 En la edición de los *Cuadernos de la Cárcel* todo el tema se recoge en el Tomo 4, que incluye el Cuaderno 12 (XXIX) de 1932, “Apuntes y notas dispersas para un grupo de ensayos sobre la historia de los intelectuales” (Gramsci, 1986, pp. 351-382).

4 *Lectures and Essays on University Subjects*.

elaborándolas teórica o prácticamente, pensándolas, escribiéndolas o poniéndolas en práctica. Una concepción del mundo que no se exprese en la práctica, que no modifique el modo de vida de la gente, que exista solo en la mente de algún iluminado, no existe para la vida social. Otra cosa es que se puedan discriminar diferentes “categorías” de intelectuales (pp. 28-29). Como dice Piotte (1973), el intelectual se define por el lugar y la función que ocupa en las relaciones sociales, no por su oposición con el trabajador manual (p. 14). De manera exacta, Gramsci (1986) dice que el “límite máximo de la acepción de *intelectual*” no está en lo intrínseco de su actividad sino en el “sistema de relaciones en que se encuentra”, en el “complejo de las relaciones sociales” (p. 355).

Esta función ordenadora representa el momento de la crítica; constituye el movimiento en virtud del cual las concepciones del mundo devienen críticas, orgánicas, coherentes, unitarias y sistemáticas. Cuando esto ocurre, las concepciones del mundo dejan de ser concepciones “a secas” y se transforman en *filosofías*. Solo que, como ya se dijo, no todas realizan este tránsito. Todas las concepciones del mundo nacen como conjuntos disgregados de ideas y opiniones, creencias y costumbres; pero únicamente logran convertirse en filosofías aquellas que, superando este nivel, por ser críticamente coherentes, pueden constituir un “orden intelectual” reducido a unidad y dotado de organicidad y sistematicidad. En esto consiste el proceso de crítica de las concepciones del mundo, proceso en el cual participan, aunque de manera distinta, las dos categorías fundamentales de intelectuales definidas por Gramsci: los *intelectuales orgánicos* y los *intelectuales tradicionales*, dentro de las cuales se ubican todos los seres humanos. Los no intelectuales no existen, aunque no todos los seres humanos tengan en la sociedad la función de intelectuales (Gramsci, 1970d).

En la sociedad contemporánea esta categoría se ha expandido de manera exponencial de la mano del impacto de los desarrollos científicos y tecnológicos. La velocidad de asimilación de los cambios inducidos por la tecnificación de la cultura ha generado nuevos tipos de intelectuales orgánicos individuales y colectivos. Los “influenciadores” o personas que tienen que cuenta con capacidad de incidencia en las redes sociales son un ejemplo representativo. Pero las redes sociales en sí mismas operan como intelectuales colectivos con alta capacidad de incidencia en la configuración de las concepciones del mundo, tanto desde la perspectiva orgánica como de la tradicional.<sup>5</sup> Este tipo de intelectuales ilustran bien la manera como opera la *cultura oficial* en

---

5 Ver más abajo el apartado sobre redes sociales.



la medida en que a través de ellos se disputan la supremacía los sentidos que vienen tanto de las concepciones dominantes y hegemónicas como de las instrumentales y subordinadas. Este papel articulador es analizado en otra dimensión macro. Cuando afirma que los intelectuales son los “funcionarios de la superestructura”, se refiere a que median la relación entre la sociedad civil y la sociedad política (los dos grandes planos superestructurales); es decir, median la relación entre la función de hegemonía (sociedad civil) y la función de “dominio directo o de mando” propia del Estado y el “gobierno político” o aparato de cohesión que asegura “legalmente” la disciplina de quienes no hacen consenso (Gramsci, 1986, p. 357).

### **Los intelectuales orgánicos**

Son aquellos que están vinculados “orgánicamente” a las bases sociales que surgen como nuevos actores a la vida económica, social, política y cultural, de un sistema dado. Esta vinculación orgánica los hace responsables de producir las condiciones materiales de existencia y definir los intereses y necesidades correspondientes, pues solo de esa manera se logra hacer histórica la nueva concepción del mundo.

En la sistematización que hace Piotte (1973) de la noción gramsciana de *intelectual*, define así las funciones más importantes de los intelectuales orgánicos: son los organizadores de la función económica del grupo social al cual están ligados orgánicamente; también son los portadores de la función *hegemónica* ejercida por los grupos dominantes en la sociedad civil; son los responsables de suscitar en los miembros de la base social la toma de conciencia sobre su comunidad de intereses y de hacer homogénea y autónoma la concepción del mundo (pp. 18-19).

Se puede concluir que la función del *intelectual orgánico* es construir el “mundo objetivo” en el que las nuevas bases sociales se reconocen a sí mismas como tales. Cada período histórico que ha visto surgir nuevas clases o grupos sociales fundamentales ha tenido la necesidad de producir sus intelectuales orgánicos. En la sociedad esclavista, por ejemplo, estuvieron representados por quienes hicieron posible que la esclavitud fuera aceptada como práctica social, hasta el punto de que pudo haber seres humanos que se consideraron a sí mismos como esclavos. En la sociedad feudal ocurrió lo propio; los intelectuales orgánicos del feudalismo legitimaron la existencia de señores y siervos y produjeron las conductas efectivas que marcaron con su impronta las prácticas culturales propias de la época. La sociedad capitalista generó los intelectuales que hicieron posible la consolidación de ese modo de producción, desde los economistas clásicos hasta los empresarios, ingenieros, técnicos y trabajadores, pasando por la religión que, por

ejemplo, con la Reforma Protestante, adecuó el dogma a las necesidades de la época. El llamado “espíritu calvinista” es, acaso, su producto más representativo.

### **Los intelectuales tradicionales**

El *intelectual tradicional*, por su parte, es definido como la categoría de intelectuales propia de las bases sociales preexistentes, frente a quienes los orgánicos disputan su supremacía. Por su función representan el pasado, lo viejo, lo que se opone a la consolidación de las nuevas bases sociales.

Como en el desarrollo de los sistemas culturales hay un alto grado de reciclaje de las bases sociales; y como los individuos pueden pertenecer simultáneamente a diferentes bases sociales, una vez que se ha logrado consolidar una base social, el mantenimiento de las condiciones de equilibrio que le garantizan su permanencia y estabilidad hace que sus intelectuales orgánicos devengan tradicionales, si no para todos los efectos, al menos para algunos. También puede ocurrir que, desde una perspectiva sincrónica, los miembros de una misma base social se desempeñen simultáneamente como intelectuales orgánicos y tradicionales, en dependencia del papel que asuman dentro de las pugnas por la hegemonía que caracterizan a todos los sistemas culturales.

En esta propuesta, las instancias de articulación ideológica constituyen puntos de encuentro de estos dos tipos de intelectual, lugares de lucha y de transacción, escenarios de victorias y derrotas, de acuerdos y desacuerdos, de consensos y disensos, lugares donde se juega el equilibrio y la estabilidad de los sistemas, donde se generan turbulencias y caos, donde interviene el azar y donde se impone la acción consciente; en últimas, crisoles donde se “cocina” la cultura y donde se disputan las hegemonías.

### **Los intelectuales urbanos y rurales**

Esta es una distinción muy importante en el momento que vive Gramsci en Italia y en Europa. En principio, el intelectual urbano se crea en función del desarrollo industrial y, en tal sentido son orgánicos a la burguesía y al capitalismo. Por el contrario, los intelectuales rurales son tradicionales en la medida en que se ligan a la masa campesina como funcionarios de la administración estatal (abogados, notarios, autoridades) que los ligan de manera más directa con la política en calidad de mediadores. El clero (curas y monjas) también entran en esta categoría. Es evidente que la situación ha cambiado mucho aunque existen supervivencias de esta situación.

Sin embargo, para casos como el de Colombia, en donde el problema agrario (la democratización de la propiedad de la tierra) no se ha resuelto, el planteamiento es altamente significativo. En el modelo clásico de desarrollo, el capitalismo no se consolida sino hasta cuando el capital penetra en la agricultura. Y esto ocurre, de manera clásica, por dos vías: una rápida, modelo “*farmer*” o “norteamericano”, en donde se fortalece la pequeña propiedad; y la “*junker*” o “prusiana”, basada en la lenta transformación de la gran propiedad territorial en hacienda capitalista. Esta vía “atrasa” el desarrollo general del capitalismo por la persistencia de la gran propiedad que se queda con una porción significativa de la plusvalía social por la vía de la renta del suelo. Pues bien, esta segunda vía ha sido la característica de Colombia y el poder de los terratenientes ha impedido la realización de la reforma agraria desde 1936 hasta 1974 cuando se enterró definitivamente esta opción. Eso dio como resultado una fusión de intereses de capitalistas (burguesía agraria) que desarrolla la “agricultura comercial” (algodón, sorgo, soja, por ejemplo) y terratenientes (ganaderos y rentistas) que arriendan sus propiedades para esos fines. Desde el punto de vista político esto significó la consolidación de un bloque histórico terrateniente-burgués, cuya expresión política inicial fue el Frente Nacional, pero que se transformó, por la deriva introducida por el narcotráfico, hacia el bloque histórico conservador de ultraderecha que gobierna hoy agrupado en torno al llamado “Centro Democrático”, que concentra la intelectualidad tradicional más radical y sectaria del espectro político, y los partidos y fracciones aliados (los partidos liberal y conservador han cedido su supremacía a agrupaciones como “Cambio Radical” y “Partido de la U” que forman parte del bloque en el poder, junto con estructuras corporativas como la Federación de Ganaderos (FEDEGAN), la Sociedad de Agricultores de Colombia (SAC), Sector Agroindustrial de la Caña (ASOCAÑA), entre otros. La Federación Nacional de Cafeteros de Colombia cumplió un papel distinto mientras el café fue la principal fuente de divisas para el país. Aunque estaba dominada por los grandes cafeteros, generó una reforma democrática entre los pequeños y medianos cafeteros y desarrolló desde el punto de vista capitalista las regiones cafeteras, supliendo al Estado en la provisión de infraestructura (carreteras, electricidad, acueductos, etc.) y servicios públicos y seguridad social. Esa intelectualidad niega la existencia de conflicto armado, está en contra del proceso de paz, tiene bloqueada la Jurisdicción Especial de Paz (JEP), maneja una errática política exterior, grava fiscalmente los ingresos de las capas medias y favorece a los grandes capitales, criminaliza la protesta ciudadana, atenta contra los defensores de derechos humanos

y, en el caso de la educación, obstaculiza la adopción del enfoque de derechos. Más abajo, cuando se hable de la relación entre educación, hegemonía y cultura, se verá la implicación que tiene todo esto para los maestros rurales y sus instituciones de formación: las Escuelas Normales Superiores.

### **Los “funcionarios” de la superestructura**

Es célebre la expresión de Gramsci (1986) según la cual los intelectuales son los “funcionarios” de las superestructuras cuando explicaba que estas últimas median la relación entre ellos y el mundo de la producción (p. 357). En el marco de esta explicación es que define la existencia de “dos planos superestructurales”, la sociedad civil o conjunto de organismos “vulgarmente llamados privados” que se corresponde con la función de hegemonía; y la sociedad política o Estado, que se corresponde con la función de “dominio directo o de mando”, como quedó definido en el mapa correspondiente. Lo específico de esta relación aquí consiste en que como “funcionarios” de la relación entre los dos planos, los intelectuales son los “encargados” de ejercer “las funciones subalternas de la hegemonía social o “consenso espontáneo”, y del “gobierno político” o “aparato de cohesión que asegura *legalmente* la disciplina” de las bases sociales que no “consienten ni activa ni pasivamente”. Esta manera de plantear la función de los intelectuales los hace orgánicos al bloque histórico (tipo de relación entre estructura y superestructura) y explica por qué no constituyen una clase propiamente dicha sino que son orgánicos a una u otra clase; de allí que sean “orgánicos” o “tradicionales”. En los términos establecidos para estas exploraciones, los intelectuales tendrán que ser especificados en función de las bases sociales fundamentales que pugnan por la hegemonía. Portelli (1982) traduce todo esto a una fórmula más comprensible: los intelectuales operan como las “células vivas de la sociedad civil y de la sociedad política”; “elaboran la ideología de la clase dominante” hasta transformarla en la concepción del mundo “que impregna todo el cuerpo social” (p. 98). Afinando la reflexión para traerla al contexto de este mapa, los intelectuales son los responsables de la relación pedagógica implícita en las relaciones hegemónicas. Lo que importa de la función de los intelectuales, concluye Gramsci (1986), es que “es directiva y organizativa, o sea educativa, o sea intelectual” (p. 360).

Antes de abandonar este pliegue es necesario decir que, para Gramsci, la Escuela es el instrumento para elaborar los intelectuales de diverso grado (p. 356). Este es un punto central en su planteamiento. Por la importancia que tiene, la exploración de esta afirmación se hace en el mapa nocturno 5.

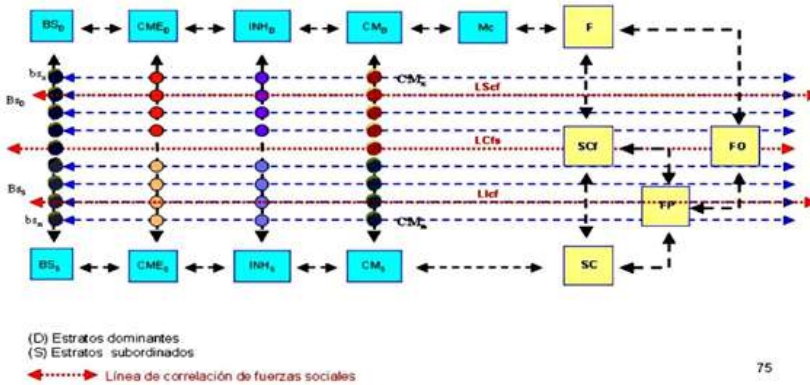
## PLIEGUE 2.2. EL CARÁCTER REGULADOR DE LA CORRELACIÓN DE FUERZAS SOCIALES

Lo dicho hasta aquí describe la matriz en la cual se despliegan las estructuras que subyacen a los sistemas culturales. Las *instancias de articulación ideológica* funcionan como mecanismos u operadores que confieren sentido a los hechos culturales; pero se constituyen, a la vez, como productos culturales. El elemento que regula las relaciones entre cada una de estas instancias es la *ideología*, cuando opera como un *bloque ideológico* que es síntesis política de fuerzas que chocan entre ellas. La hipótesis que propongo es que no hay absolutamente ningún hecho de la cultura que no pueda ser ubicado en ese marco.

### PARTICIÓN 2.2.1. MATRIZ DE PRODUCCIÓN DE CONCEPCIONES DEL MUNDO

A esta estructura la llamo *matriz de producción de concepciones del mundo*. Pero tal como está planteada se comporta todavía como una especie de “caja negra”. Por la vía de la ideología se ha podido entrar un poco en ella para describir la lógica que la regula, pero aún no es claro su funcionamiento. Para desentrañarla se debe analizar con más detalle la estructura compleja ilustrada en el Diagrama 7:

Diagrama 7. Matriz de producción de concepciones del mundo



La matriz muestra la existencia de bases sociales dominantes (BsD) y bases sociales subordinadas (BsS). Las relaciones entre estas bases sociales se regulan por fenómenos de correlación de fuerzas que alteran constantemente las condiciones de dominación y subordinación. En este caso, la *línea de correlación de fuerzas sociales* (LCfs) marca el límite entre las *bases sociales dominantes* y las *bases sociales subordinadas*, en condiciones de equilibrio.

También muestra la existencia de un conjunto diverso de bases sociales, cuyo número varía en función del tipo de sistema cultural en cuestión (bsx - bsn). Este aspecto tiene particular importancia por el hecho de que los sistemas culturales se caracterizan por la constante transformación de la composición de las bases sociales que los integran. Dependiendo de las características del sistema, sus transformaciones dinámicas hacen que “entren” y “salgan” bases sociales del sistema, y que la permanencia de cada una de ellas varíe en relación con la de las otras. La metáfora que puede ilustrar este hecho es un tranvía que nunca se detiene; se mueve despacio y los pasajeros suben y bajan, constantemente, con el tranvía en movimiento. De ese modo, dependiendo de por dónde transite, y en qué momento, habrá más jóvenes que viejos, más mujeres que hombres, más estudiantes que trabajadores, etc., algunos de los cuales hacen el recorrido completo; otros, medio recorrido; inclusive, algunos equivocan la ruta y deben “abandonarlo” en algún lugar y momento del trayecto. Asumiendo que cada pasajero o grupo de pasajeros pueda representar una base social, tenemos una imagen aproximada de la complejidad de constitución y de comportamiento del sistema. Valga anotar que la aleatoriedad de este tipo de composición es inherente a la naturaleza de los sistemas culturales, y que las diferencias cualitativas y cuantitativas existentes entre las *bases sociales* son determinantes para la caracterización del sistema. Ilustra el hecho de que a cada *base social* le corresponden, en teoría, unas determinadas *condiciones materiales de existencia*, específicos *intereses y necesidades históricos* y una determinada *concepción del mundo* (relación bsx - Cmex - Inhx - CMx); y muestra la coexistencia de diversas concepciones del mundo al interior de un mismo sistema cultural (CMX - CMn). Todo esto se explica en función del carácter político que asumen las relaciones entre las bases sociales, dadas las correlaciones de fuerzas existentes entre ellas en cada momento. Esto es evidente tanto para la *filosofía* (F) como para el *Sentido Común* (SC). En su condición de “nombres genéricos” ya se ha afirmado que expresan *filosofías y sentidos comunes* que coexisten en una determinada época o “ambiente cultural”.

La relativa estabilidad de este tipo de concepciones del mundo se explica porque sus contradicciones fluctúan dentro de ciertos límites, marcados, a su vez, por los límites de fluctuación de la correlación de fuerzas sociales ilustrados por los límites máximo y mínimo o superior e inferior (LScf - LIcf) de la correlación de fuerzas. Mientras las fluctuaciones que afectan estas relaciones no sean lo suficientemente fuertes como para desestabilizar el sistema, las *instancias de articulación ideológica* absorberán las contradicciones generales del sistema y las neutralizarán, haciendo que este permanezca en equilibrio.

La *filosofía* regulará las contradicciones que se puedan presentar al interior de las bases sociales dominantes, el *sentido común* hará lo propio con las de las bases sociales subordinadas; y el *sentido común de la filosofía* sintetizará estos ajustes, regulando el sistema desde los intereses de los estratos dominantes. De no ser así, significaría que la relación de dominación y subordinación se habría modificado a favor de los estratos subordinados.

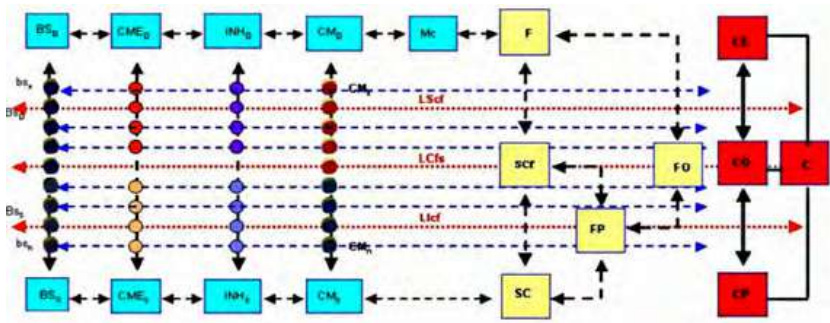
Lo mismo ocurre con la *filosofía popular* (FP) y la *filosofía oficial* (FO), aunque en un nivel superior de articulación que presupone el que se acaba de describir. La *filosofía popular* es una instancia en la cual se articulan ideológicamente los intereses de los estratos subordinados con los de los estratos dominantes, pero en un nivel de elaboración de la concepción del mundo de estos últimos más inorgánico y asistemático que el expresado por la filosofía. Se puede decir que la *filosofía popular* “acerca” a los estratos subordinados a la concepción del mundo de los estratos dominantes, poniéndolos en contacto con los “sencillos” de estas capas, con la forma como la “gente común y corriente” expresa los intereses y necesidades dominantes. El efecto político de esta regulación ideológica es claro y evidente: tiene la función de atenuar las contradicciones para mantenerlas dentro de rangos de equilibrio. Por eso, en el diagrama, el *sentido común de la filosofía* y la *filosofía oficial* coinciden con la línea media de correlación de fuerzas que corresponde a las concepciones medias del mundo existentes en un momento dado del desarrollo de los sistemas culturales. Estas concepciones están en el límite de la contradicción ente lo dominante y lo subordinado, con la particularidad de que la *filosofía oficial* contiene y resume, sintetiza, todo el complejo de *instancias de articulación ideológica*. La *filosofía oficial* caracteriza, término medio, la filosofía de una época, expresa la concepción del mundo hegemónica que, a su vez, estaría expresando la concepción del mundo de las bases sociales medias, regulada por la ideología de los grupos hegemónicos. En otras palabras, la *filosofía oficial* expresa al *bloque ideológico* que sintetiza políticamente a las fuerzas sociales que pugnan por la hegemonía. Como se vio arriba, estas pugnas se dan en el ámbito de la sociedad civil.

### **PLIEGUE 2.3. LA CULTURA. CONJUNTO DE MANIFESTACIONES DE CONCEPCIONES DEL MUNDO**

Cada una de las *instancias de articulación ideológica* tiene su traducción en hechos culturales. Más exactamente, dichas instancias solo pueden expresarse como hechos culturales en la dimensión real de la cultura. De este modo se cumple el presupuesto teórico según el cual una concepción del mundo solo es históricamente verdadera cuando

es síntesis de la relación entre teoría y práctica, cuando deviene praxis, cuando transforma *prácticamente* la realidad. Por esta razón, la matriz de producción de concepciones del mundo, que en el fondo se comporta como una matriz de producción de sentido, de alumbramiento de mundos, debe ser complementada con un eje que ilustre su devenir cultura. Este “tránsito” se describe como se ilustra en el Diagrama 8:

Diagrama 8. Matriz de producción de cultura



Las concepciones del mundo dotadas de más alto grado de organicidad y sistematización, las que han devenido *filosofías*, se expresan como *cultura de élite* (CE). Por oposición, las concepciones del mundo subordinadas, del tipo *sentido común* se expresan como *cultura popular* o *folklore* (CP), y las concepciones del tipo *filosofía oficial*, se expresan en los hechos típicos de la llamada *cultura oficial* (CO). Así, estas formas de expresión de la cultura pueden asimilarse también a *instancias de articulación cultural*, en la medida en que designan *complejos culturales* heterogéneos, múltiples, diversos, dinámicos y contradictorios.

La síntesis de estas formas de expresión de las concepciones del mundo configura el campo de la CULTURA (C) como concepto genérico. Este diagrama completa el ciclo de componentes de la matriz incluyendo el eje de la cultura.

De nuevo, como en el caso de las concepciones del mundo y de las instancias de articulación ideológica, estas distinciones realizadas sobre las manifestaciones culturales son de tipo lógico, son distinciones conceptuales que operan sobre la realidad para develar su sentido, para explicar su significado, en el marco complejo de los sistemas culturales. En la “dimensión tres” de la cultura, cuando no existe en un plano lógico o uno lógico-histórico, sino como hecho objetivo y real, como algo concreto, estas *instancias de articulación cultural* se mezclan,



intercambian elementos, se retroalimentan. En todos los casos, cada una de ellas deriva sus contenidos de los tipos específicos de relaciones que se den entre las bases sociales. De allí que se pueda afirmar que, en última instancia, la cultura es un hecho complejo de naturaleza política. García Canclini (1989) describe esta complejidad cuando dice que lo culto, lo popular y lo masivo no constituyen una división en tres pisos sino una hibridación que requiere para su análisis ciencias nómadas que exploren horizontalmente esos niveles, y que permitan, a la manera de escaleras, circular entre esos tres pisos (pp. 14-15).

### **PARTICIÓN 2.3.1. CULTURA DE ÉLITE**

El concepto de *cultura de élite* es usado aquí para designar el conjunto de manifestaciones culturales que expresan las concepciones del mundo de los estratos dominantes que se manifiestan como *filosofía*. Este concepto, como los otros que lo complementan en el diagrama es ya, en sí mismo, una manifestación de la relación de dominación y subordinación que connota la realidad desde la visión del mundo de estos estratos. En sentido estricto, la *cultura de élite* expresa los intereses y las necesidades, y la propia concepción de lo que son los deberes y derechos de las bases sociales ubicadas entre el límite superior de la correlación de fuerzas (LScf) y la línea media de correlación (LCfs), dentro de las cuales está un sector de las bases sociales medias. La *cultura de élite* está informada hoy por los procesos de globalización de la cultura. Por su posición respecto del desarrollo de las fuerzas productivas absorbe con facilidad las innovaciones propiciadas por el desarrollo tecnológico y por el contacto con las bases sociales dominantes en el ámbito internacional. En su interior se decantan las formas más “rancias” y “elaboradas” de la cultura, el “buen gusto”, el arte “consagrado”, la moda, la ciencia, la tecnología, y los esquemas ideales de la vida cotidiana basados en el poder económico y político. Su poder y su fuerza derivan de la relación hegemónica que establecen con las concepciones y las ideologías de los estratos subordinados de la sociedad. No obstante, su condición de *instancia de articulación cultural* hace que también incorpore elementos de la *cultura oficial* y de la *cultura popular* pues de otro modo no podría operar. Como ocurre con las otras formas de expresión de la cultura, no existe por sí misma sino en relación con ellas. Es de élite porque es de acceso restringido a las grandes masas. Sofistica sus modos de producción y disfrute y los restringe al ámbito de la llamada “alta cultura”, expresión que recuerda el sabor aristocrático de las “altas cortes”. Como no hay nada que no sea cultura, el concepto abarca la totalidad de la realidad cuyo acceso se restringe a las mayorías: el arte, la ciencia, la gastronomía, la filosofía, el vestido, el lenguaje, la tecnología, la educación.

Es claro que en esta instancia las relaciones de dominación y subordinación pasan por el mercado que regula el acceso a su disfrute. La “elitización” de los productos culturales no depende de su condición intrínseca sino del marco de relaciones sociales en que se inscribe. Casos notables son la cooptación del llamado “arte primitivista” por las élites culturales y el tango que pasa del arrabal a los salones de la “alta cultura”. El lenguaje está lleno de ejemplos de esto.

### **PARTICIÓN 2.3.2. CULTURA POPULAR**

En principio, y en sentido estricto, el concepto de *cultura popular* describe el conjunto de manifestaciones propias del *sentido común* o concepciones del mundo de las bases sociales subalternas o estratos subordinados de un determinado sistema cultural. La *cultura popular* corresponde a las bases sociales localizadas entre el límite inferior de la línea de correlación de fuerzas (LIcf) y la línea media de correlación (LCfs), dentro de las cuales también se encuentra un sector de las bases sociales medias. La *cultura popular* expresa tanto al *sentido común* como al *sentido común de la filosofía*, en lo que tienen de específico. Pero también expresa lo que tienen en común y comparten con la *filosofía popular*. Queda claro, entonces, que la *cultura popular* no es homogénea y uniforme, y que no hace referencia al “pueblo” como ente genérico. Por el contrario, resume la heterogeneidad de las bases sociales instrumentales, subalternas y subordinadas, tanto en su dimensión diacrónica como en la sincrónica. De allí su riqueza y variabilidad. Gramsci (1972a) dice que el pueblo no es una unidad homogénea de cultura sino una combinación diversa de estratificaciones culturales que no siempre pueden identificarse de manera pura (p. 336).

Las formas más representativas asumidas por la *cultura popular* están relacionadas con el *folklore*, entendido a la manera gramsciana; es decir, no como algo pintoresco y exótico sino como expresión de las concepciones del mundo y de la vida de los estratos de la sociedad contrapuestos a aquellos que expresan las concepciones “oficiales”. Es en ese marco donde establece la relación entre el *folklore* y el *sentido común* y donde define a este último como el “folklore filosófico”, en el cual se encuentran, mutilados y refundidos, “fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia”. Por eso el folklore debe tomarse como algo muy serio (pp. 329-330).<sup>6</sup>

El hecho de que la *cultura popular* sea expresión de concepciones del mundo inorgánicas, poco sistemáticas y con altas dosis de

---

6 Una presentación detallada de la visión gramsciana la cultura popular y del folklore puede verse en González (1994) y Martín-Barbero (1987).

incoherencia, no está indicando que se trate de formas de ser de la cultura con menor valor que las expresadas por la *cultura de élite*. Si en algún sentido se da este tipo de interpretación, obedece ya a una ideologización realizada desde la concepción de los estratos hegemónicos, para los cuales es difícil reconocerlas simplemente como diferentes. Valga anotar, de paso, que la misma calificación de “inorgánicas”, “incoherentes”, “asistemáticas”, etc., aplicada a las concepciones del mundo de los estratos subordinados, se construye desde la lógica de las bases sociales hegemónicas. Tienen estas características dentro del sistema hegemónico o en el marco de relaciones de dominación y subordinación y no porque sean concepciones “inferiores” o de grupos humanos “inferiores”. En el campo del acoplamiento estructural, por ejemplo, las cosmovisiones de los pueblos originarios andinos son mucho más coherentes, sistemáticas y orgánicas, menos antropocentristas, que las concepciones hegemónicas desarrollistas.

Un caso documentado por Ferreira y narrado por Martín-Barbero permite comprender los complejos procesos de configuración de las llamadas *culturas populares* y su relación con las demás formas expresión de la cultura aquí analizadas. Ferreira le comentó a Martín-Barbero que el origen del Carnaval de Rio no estaba relacionado con una fiesta popular sino con la importación que hizo la aristocracia carioca del Carnaval de Venecia y de otras ciudades europeas; y que solamente después de un proceso largo los sectores populares, a través de las escuelas de samba, tomaron control del carnaval, cambiaron los roles y pasaron de ser quienes miraban desde las aceras desfilan a la aristocracia ataviada con sus exóticos trajes y máscaras, a ser quienes desfilaban por las calles exhibiendo sus creativas coreografías mientras la aristocracia era ahora la que observaba. Así, algo que provenía de los negros esclavos se convirtió en símbolo nacional. Eso llevó a Martín-Barbero (1998) a pensar que “la lucha por la hegemonía en el Carnaval de Rio se convirtió desde entonces (...) en uno de los más densos escenarios para comprender de qué enredadas, turbias y largas negociaciones de sentido están hechas hoy tanto las culturas populares como las otras”. En realidad, esas negociaciones son las que hoy ubican al Carnaval de Rio en el imaginario que tiene universalmente, es decir en la “cultura oficial” que se describe en el siguiente apartado.

### **PARTICIÓN 2.3.3. CULTURA OFICIAL**

La *cultura oficial* representa la *instancia de articulación cultural* que sintetiza y regula todo el sistema cultural desde una perspectiva hegemónica. En este nivel, se expresa la “neutralización” de las más importantes contradicciones existentes entre las bases sociales y se concreta la configuración del *bloque cultural hegemónico*. La *cultura oficial* no

es, entonces, una cultura “impuesta” desde arriba, que domina y subyuga a las culturas populares, sino una instancia en donde, permanentemente, se “negocian” consensos y disensos, y en donde entran en contacto la *cultura de élite* y la *cultura popular*. En la *cultura oficial* se expresan lo que podríamos llamar las concepciones “medias” del mundo, aquellas que logran integrar, bajo la forma de actos históricos, de praxis social, las condiciones materiales de existencia, los intereses y necesidades y los deberes y derechos históricos de las bases sociales fundamentales que intervienen en la construcción de bloques culturales de masas. Aunque no resulte completamente cierto, se puede decir que la *cultura oficial* se expresa como la “cultura de las mayorías”. Sin embargo, es necesario aclarar que “las mayorías” no existen como categoría social concreta, con independencia de las bases sociales. Más bien, son formas de expresión de estas últimas, que se configuran ocasionalmente, a propósito de situaciones determinadas. En el campo de fases que describe a los sistemas culturales, la *cultura oficial* representa el punto de equilibrio máximo alcanzado por el juego de las contradicciones existentes entre las bases sociales. Este equilibrio se da en condiciones de alta inestabilidad, así logre permanecer dentro de sus límites por períodos relativamente largos. Se puede decir que la *cultura oficial* “normaliza” las diferencias y las contradicciones, en las dos acepciones del término: como hacer normal algo que no lo es o ha dejado de serlo, y como ajustar a una norma, modelo o regla.

Para ilustrar lo anterior vale la pena comentar la manera como Ortiz (1988) describe la configuración de una “memoria colectiva internacional popular” desde la perspectiva de la hegemonía. En esta memoria, característica de la posmodernidad, la “cultura erudita” (que en los diagramas llamo “cultura de élite”) no se encuentra separada de la “cultura popular” debido a que ambas están en el mercado. En este lugar, la *cultura erudita* ha dejado de ser “un polo fuerte de referencia hegemónico” y tiene a las culturas populares como su par. Y aclara que usa el término “hegemónico” para destacar que “ciertos valores de conducta predominan sobre otros (...) o serán más importantes que otros, y que todos están siendo fabricados al interior de esta cultura global”. Un ejemplo de eso se encuentra en la jerarquía que tiene hoy el rock y, dentro de él el rock en inglés frente al rock en otros idiomas, jerarquía que no es construida “por el joven que está componiendo rock en su guitarra sino por la sociedad” (pp. 66-67).

#### **PARTICIÓN 2.3 4. LA CULTURA**

Lo anterior muestra que el concepto genérico de *Cultura* es solo un cascarón vacío que debe llenarse de contenidos; en este caso, con los contenidos de las *instancias de articulación cultural*. En este nivel de

abstracción, correspondiente a la dimensión histórico-abstracta; o si se quiere, lógico-histórica, estos contenidos se dan como el conjunto de manifestaciones, teóricas y prácticas, de las concepciones del mundo que existen en condiciones específicas de tiempo y lugar. Solo que dichos contenidos se presentan despojados de sus formas históricas específicas, las cuales aparecen en la *dimensión tres*, en la cultura como hecho real o “mundo objetivo”.

El Diagrama 8 ilustra la primera forma de representación del concepto de cultura derivada de las relaciones entre las categorías centrales que propongo para el análisis cultural. Sin embargo, con este ejercicio apenas he descrito la punta del *iceberg*. La tentación a reducir la cultura a un modelo formal de relaciones entre categorías debe ser superada pues el universo contenido en cada una de ellas es, como se ha visto, múltiple y complejo. Para profundizar en su análisis, en el mapa siguiente exploraré la relación entre hegemonía y cultura, y analizaré el carácter dinámico de las estructuras políticas culturales.



### MAPA NOCTURNO 3

## HEGEMONÍA Y CULTURA: LA NATURALEZA POLÍTICA DE LOS HECHOS CULTURALES

Si la regulación de los sistemas culturales se da por los tipos específicos de correlación de fuerzas en que entran las bases sociales, entonces la cultura debe analizarse como un conjunto de hechos de naturaleza esencialmente política. Tal es el sentido de inscribir la red de categorías propuestas en el esquema en la relación “bases sociales dominantes-bases sociales subordinadas” o como se debe decir, en sentido estricto, “bases sociales hegemónicas-bases sociales subordinadas”. La diferencia entre “*dominantes*” y “*hegemónicas*” debe ser precisada porque el concepto de “dominación” no describe a cabalidad lo que realmente ocurre en la producción de hechos culturales. En la literatura marxista, las contradicciones entre las clases sociales se dan en el esquema “clases dominantes-clases dominadas”, dando lugar a la idea de que la “dominación de clase” expresa, en todos los ámbitos de las relaciones sociales, “opresión” de la burguesía sobre las demás clases, especialmente sobre el proletariado. Así, la cultura se explicaría en la relación entre “cultura dominante-cultura dominada”, o “cultura opresora-cultura oprimida”. Una derivación de este tipo de enfoque lleva a entender la cultura, de manera mecánica, como un instrumento para el ejercicio de la dominación y la opresión de unas clases sobre otras. A diferencia de esto, mi punto de vista acepta la existencia de las clases sociales y reconoce que la cultura está informada por contenidos de clase; pero también entiende que las relaciones sociales son

pluriclasistas y que la cultura no es una excepción a este hecho. Por el contrario, los hechos culturales y sus procesos de producción son, esencialmente, pluriclasistas. Por eso, vale recordar que de manera intencional no utilizo el concepto de clases sociales, sino, a la manera de Gramsci, el más genérico e indeterminado de *bases sociales*.

Este aspecto del análisis cultural ha sido puesto en evidencia por algunos autores. González (1994), por ejemplo, considera inadecuado oponer la cultura “oficial” a la “popular” (“folklore”), como si se tratara de dos bloques culturales diferenciados por ser, uno coherente y legitimado y el otro disgregado y arbitrario, correspondientes a dos únicas clases opuestas (pp. 28-29). Por el contrario, encuentra que en los análisis concretos se detectan la complejidad de la estratificación social y la diversidad de los procesos culturales; así como “elementos culturales transclasistas que conforman, por así decirlo, el discurso social común de una determinada sociedad”. Martín-Barbero (1987) también ha advertido sobre el particular (pp. 84-85). Destaca el papel del pensamiento gramsciano en el “desbloqueo” de la cuestión cultural con el concepto de *hegemonía*, que problematiza la noción de “dominación social” entendida como imposición *externa* y sin *sujetos* y la convierte en un proceso en el cual una clase se hace hegemónica en la medida en que representa y reconoce, también, los intereses de las clases subalternas. Con esto, la clase “dominada” deja de ser “pasiva” y susceptible de ser dominada solamente desde “fuera”, para inscribirla en una relación compleja que implica consentimiento sin pérdida de su “capacidad de impugnación” y de su “alternatividad metafísica”. Comparte con García Canclini la preocupación por oponer la cultura subalterna a la hegemónica como si fueran exteriores entre sí, con la consecuencia de asignarle a la primera un papel de mera resistencia a la segunda. Y recoge como enseñanza de Gramsci la noción de “trama” que pauta la relación entre ambas, en tanto no se trata solamente de sumisión o mero rechazo o resistencia, pues no todo “viene de arriba” como valores de la clase dominante, “pues hay cosas que viniendo de allá responden a otras lógicas que no son las de la dominación”.

Con esta aclaración de base, hasta aquí el esquema de relaciones entre las bases sociales se ha mostrado como aparece en la condición ideal de equilibrio: un grupo de bases sociales que configuran el campo de los estratos “dominantes” y otro que configura el campo de los estratos “subordinados”, diferenciados a partir de la línea media de correlación de fuerzas. Esta descripción ilustra las condiciones ideales de equilibrio dentro de las cuales las instancias de articulación ideológica y las instancias de articulación cultural, que son las mismas, regulan las contradicciones y las mantienen dentro de los límites



de tolerancia del sistema. Esto describe la existencia de un sistema cultural que reduce la contradicción al mínimo por integración de los intereses y necesidades de los estratos “subordinados” a los intereses y necesidades de los estratos “dominantes”, con lo cual se configura un cuadro de *ejercicio de la hegemonía* de los segundos sobre los primeros: todo el sistema cultural se regula, por así decirlo, con la ideología de las bases sociales “dominantes”; esa es la esencia de la hegemonía. Por eso resulta más adecuado sustituir la noción de “dominación” por la de *hegemonía*, y denominarlas *bases sociales hegemónicas*. El examen de la noción de hegemonía explicará por qué.

### **PLIEGUE 3.1. HETEROGENEIDAD DE LAS BASES SOCIALES**

Más arriba quedó definida la *base social* como un grupo heterogéneo de individuos que pueden ser significativamente agrupables porque comparten, total o parcialmente, unas determinadas condiciones materiales de existencia, unos intereses y necesidades históricos específicos ligados a dichas condiciones de existencia, y una concepción o un conjunto de concepciones del mundo que se corresponden, por término medio, con tales condiciones e intereses. En el Diagrama 9, que describe las condiciones de equilibrio del sistema, las *bases sociales* se agrupan en dos campos: *bases sociales* “dominantes” y *bases sociales* “subordinadas”. Pero también, al interior de cada uno de estos campos, existen diferencias y, aún, contradicciones. En realidad, la estructura de los sistemas de agrupación de las bases sociales puede describirse como una estructura *fractal*. Esto significa que al interior de cada uno de los campos (“dominante” y “subordinado”, “hegemónico” e “instrumental”) se repite la misma lógica que caracteriza a todo el sistema y, por tanto, es posible distinguir diferencias de grado y de contenido entre las bases sociales que pertenecen a cada uno de esos campos.

Las relaciones de dominación y subordinación se reproducen al interior de cada campo haciendo que existan Bases Sociales Dominantes-Dominantes (BSDd), Bases Sociales Dominantes-Medias (BSDm) y Bases Sociales Dominantes-Subordinados (BSDs). Del mismo modo, se pueden distinguir Bases Sociales Subordinadas-Dominantes (BSSd), Bases Sociales Subordinadas-Medias (BSSm) y Bases Sociales Subordinadas-Subordinadas (BSss). Debe quedar claro que esta condición de los estratos no es permanente. Determinadas bases son dominantes en unos momentos y lugares, y para ciertos efectos; y subordinadas en otros momentos y lugares, y para otros efectos. De allí su carácter heterogéneo y dinámico respecto de la función que cumplen en la determinación de los sistemas culturales (Diagrama 9).

El Diagrama 10 muestra el campo correspondiente a las *bases sociales medias* de un determinado sistema cultural en condiciones de equilibrio en la correlación de fuerzas.

El Diagrama 11 ilustra el caso de las bases sociales dominantes medias y, en consecuencia, también las dominantes-dominantes y las dominantes-subordinadas. La operación se repite para el caso de las bases sociales subordinadas que incluyen “subordinadas-dominantes”, “subordinadas-medias” y “subordinadas-subordinadas”, que no se incluyen en el diagrama.

Diagrama 9. Bases sociales “dominantes” y “subordinadas”

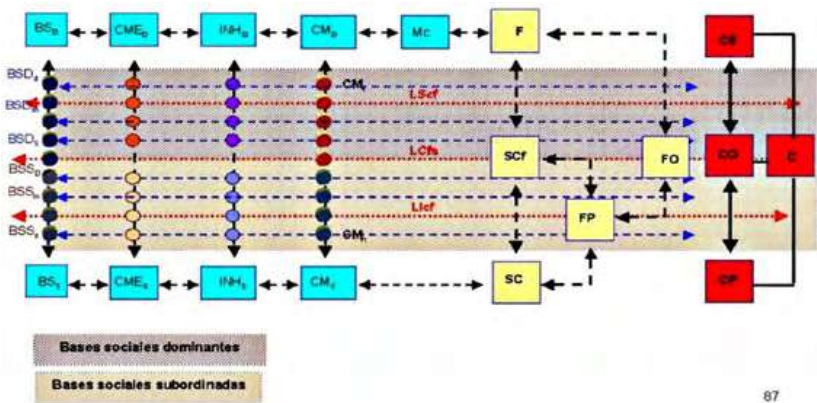


Diagrama 10. Bases sociales medias

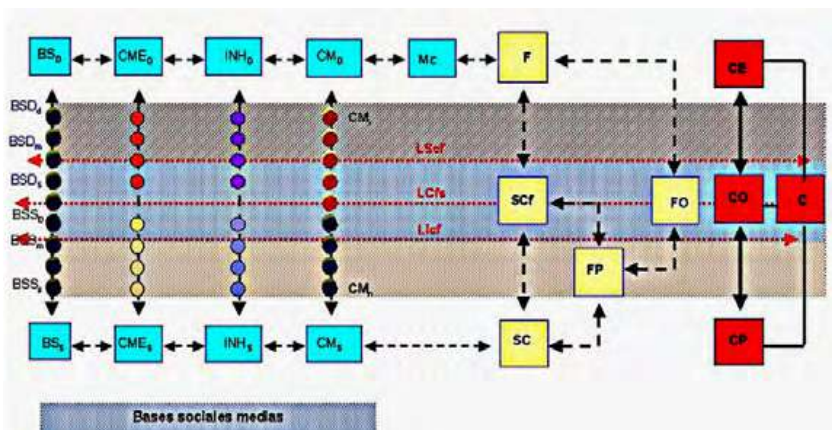
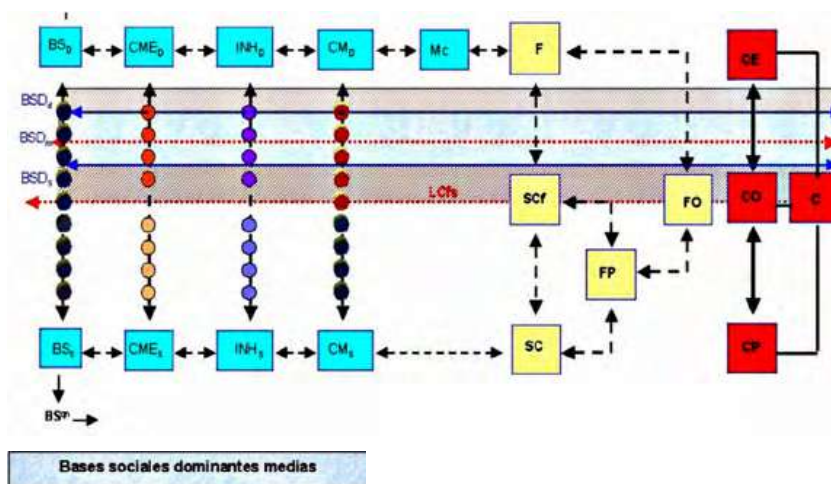


Diagrama 11. Bases sociales dominantes-medias



Esto se complementa con otra característica que ya se anotó más arriba, a propósito de la metáfora del tranvía: las bases sociales no tienen permanencia estable dentro del sistema; su número y composición pueden variar. En un momento podrá haber más bases sociales en el campo dominante que en el subordinado, o a la inversa. Esta característica de los sistemas es relevante, sobre todo, en la descripción de los sistemas diacrónicos. En el diagrama se ilustra con la convención  $bs_{qn}$  que indica la variación entre  $x$  y  $n$ .

De lo anterior se deduce una de las características de la dinámica de los sistemas culturales. Si se toma como ejemplo un sistema en equilibrio, se ve que el resultado general es la síntesis de los ajustes de correlación de fuerzas que se dan al interior de las diferentes bases sociales y en todo el sistema por cuanto dentro de los dos campos se da el juego de pugnas por la hegemonía. Para simplificar el asunto diré que existen bases sociales “dominantes” *hegemónicas e instrumentales*, y bases sociales “subordinadas” *hegemónicas e instrumentales*, dentro de las cuales se configuran a su vez bloques ideológicos hegemónicos e instrumentales. El juego de pugnas por la hegemonía transcurre en tres escenarios simultáneos: el campo de los estratos “dominantes”, el campo de los estratos “subordinados”, y el campo de correlación entre ellos, que es donde se resuelve la hegemonía global. Los efectos independientes de lo ocurrido en cada uno de estos campos hacen interfase con los del conjunto, produciendo un sistema iterativo que retroalimenta

de manera permanente todo el proceso. En cada uno de ellos, el límite de equilibrio está comprendido entre los valores máximo y mínimo, o superior e inferior de la correlación de fuerzas.

### **PLIEGUE 3.2. HEGEMONÍA Y BASES SOCIALES**

Este juego de pugnas por la hegemonía debe ser caracterizado en detalle para comprender la lógica que rige la dinámica de la correlación de fuerzas. Para ello es necesario hacer explícito el contenido del concepto de hegemonía.

#### **PARTICIÓN 3.2.1. EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA**

El concepto de hegemonía es uno de los más importantes, acaso el más importante, dentro de la conceptualización gramsciana. Constituye la categoría central de su concepción política, y la llave para aprehender la coherencia, la organicidad y la sistematicidad de su pensamiento. Se encuentra disperso a lo largo y ancho de su obra, en notas y ensayos sobre tópicos diversos, algunos de ellos sin continuidad, producto de las difíciles condiciones vividas en el destierro y en la prisión. Como ocurre con la mayoría de los conceptos gramscianos, el de hegemonía ha sido objeto de extensas polémicas entre los analistas de su obra. Sin embargo, existe un acuerdo básico sobre su contenido y, sobre todo, respecto de la importancia y la novedad de su aporte frente al uso del concepto por los marxistas clásicos y los revolucionarios rusos desde Plejanov hasta Lenin.

El primer reconocimiento tiene que ver con la centralidad del concepto desde la perspectiva política. La hegemonía describe, esencialmente, el contenido de las relaciones políticas entre las clases sociales. Pero como señala Anderson (1978), Gramsci también subraya la importancia *cultural* del concepto, relacionada con el hecho de que el acceso de un grupo social fundamental al ejercicio hegemónico marca la irrupción de una nueva cultura, de una nueva concepción del mundo y de la vida, caracterizada por intereses y necesidades de clase, que se transforma en “acto histórico” (p. 37). Es el caso de la “ascendencia cultural” ejercida por el proletariado sobre las clases aliadas en la revolución rusa de 1917 que le permitió configurarse como grupo social fundamental. En ese sentido lo uso en esta propuesta. González (1994) también deja claramente establecida la importancia del concepto de hegemonía para el análisis de la cultura cuando dice que es el concepto clave para entender la capacidad de un bloque de clases para convertir *su* cultura, *su* manera de definir e interpretar el mundo y la vida, en punto de referencia y valoración común del conjunto de la sociedad (p. 68). La hegemonía hace posible traducir las relaciones de clase en clave cultural.

### **Lenin y la hegemonía como dirección política**

Para comprender el sentido nuevo que Gramsci incorpora al concepto de hegemonía es necesario realizar una pequeña arqueología. La fuente más inmediata utilizada por Gramsci para su reflexión sobre la hegemonía fue Lenin, quien elaboró su concepto a propósito de la discusión sobre las características que debía asumir la revolución en el período comprendido entre 1905 y 1907, cuando se llevó a cabo la revolución democrática en Rusia. El concepto fue desarrollado en la discusión que se realizó entre mencheviques y bolcheviques para tratar de establecer el papel que en ella debían desempeñar tanto la burguesía como el proletariado. En resumen, el argumento es el siguiente: cuando Lenin estudió el desarrollo del capitalismo en Rusia encontró que estaban dadas las condiciones objetivas y subjetivas para la realización de una revolución socialista, pero con la condición de que antes, o simultáneamente, debía llevarse a cabo una revolución democrático-burguesa, anti feudal y anti zarista. Los mencheviques sostenían que, por su carácter, esta revolución debía ser dirigida por la burguesía liberal y democrática, con el apoyo del proletariado, pero sin su compromiso total. Lenin y los bolcheviques, por el contrario, sostenían que esta revolución debía ser dirigida por el proletariado pues, por razones históricas, la burguesía liberal rusa era débil, se encontraba ligada por fuertes vínculos a los estamentos feudales, y no tenía la capacidad requerida para llevar a término las reivindicaciones capitalistas frente al zarismo y a la aristocracia feudal. En esas condiciones, la única fuerza capaz de liderar y de hacer esa revolución era el proletariado. Así, el proletariado ruso tenía que hacer simultáneamente dos revoluciones: la revolución democrático-burguesa e inmediatamente, sin solución de continuidad, la revolución socialista o revolución proletaria, la revolución anticapitalista que realizaría la expropiación de todos los medios de producción e instauraría la dictadura del proletariado. Esa revolución democrático-burguesa era fundamental porque con ella se resolverían los problemas sociales, económicos y políticos del grueso de la pequeña burguesía rusa representada básicamente por los campesinos. El punto de vista de Lenin consistía en que sin los campesinos el proletariado no podía hacer la revolución socialista. El proletariado debía hacer una revolución proletaria en beneficio de toda la sociedad, pero no la podía hacer solo, por el enorme peso político y social que tenían los campesinos, esencialmente pequeño burgueses, y que, como tales, podían estar con el proletariado, pero también podrían estar en contra, dependiendo de las relaciones de fuerza existentes en el momento de la revolución.

Esto significaba que, desde el punto de vista político, el proletariado necesitaba ganar para su causa a los campesinos. Lenin propuso

entonces la tesis de que se necesitaba un proceso de revolución ininterrumpida o de revolución permanente, en el cual el proletariado debía *dirigir políticamente a sus aliados* y enfrentar abiertamente a sus enemigos, para después conducirlos a la revolución socialista. Lenin pensaba que el proletariado debía ser la *fuerza hegemónica* que dirigiera al campesinado en esa lucha. A esa *dirección política* ejercida por el proletariado sobre el campesinado y sobre los aliados, en el marco de una *alianza de clases*, Lenin la llamó *hegemonía*.<sup>1</sup>

### **La hegemonía como dirección política y dirección intelectual y moral**

Gramsci (1972b) empieza reconociendo la importancia del aporte leninista a la definición de la hegemonía. Acepta que, en primera instancia, en el marco de una concepción de alianza de clases, la hegemonía puede entenderse como el *ejercicio de la dirección política del proletariado sobre el campesinado y las clases aliadas*, tal como se planteaba para el caso de la revolución democrático burguesa rusa. Esta primera acepción del concepto llevaba implícita la idea importantísima de superación del espíritu corporativo del proletariado; es decir, de superación de los límites impuestos por su definición de clase (p. 134). Este punto de vista se complementa con la observación de que la *dirección política* es insuficiente para configurar el ejercicio de la hegemonía; y que esta no es posible si, al mismo tiempo, no se ejerce la *dirección intelectual y moral* sobre dichas clases. De este modo, la hegemonía puede definirse como el punto de contacto entre el ejercicio de la dirección política y el de la dirección intelectual y moral por parte de una base social o un conjunto de ellas, sobre otras o sobre la sociedad entera, planteamiento que desborda el marco de la simple alianza de clases. Gramsci deja, pues, de concebirla como una estrategia del proletariado para ganar adeptos y acceder al poder; y la convierte en un principio de análisis para comprender los complejos mecanismos que regulan las relaciones entre los bloques sociales hegemónicos y los subordinados, incluyendo el hecho de que la misma burguesía necesita actualizar permanentemente su supremacía. De este modo se supera la fase corporativa de expresión política de las bases sociales para acceder a niveles superiores de interacción social en términos de correlación de fuerzas y devenir grupo hegemónico. Este aspecto de la cuestión es de vital importancia para comprender los mecanismos de acceso a la hegemonía y para su ejercicio, pues no podrá ejercerse

---

1 La historia del concepto de hegemonía en Gramsci está bastante bien documentada. Además del texto citado de Perry Anderson (1978), también puede verse Gruppi (1988, p. 13 y ss.), Buci-Glucksmann (1979, p. 221 y ss.), Grisoni y Maggiori (1974, p. 169 y ss.), Macciocchi (1977, p. 146 y ss.), entre otros.

si, de alguna manera, no se reconocen los intereses y necesidades de los grupos subalternos y se incorporan dentro del conjunto de reivindicaciones generales de la sociedad. Chantal Mouffe (1973), quien ha documentado suficientemente la génesis del concepto de hegemonía en Gramsci y ha elaborado una síntesis clara y precisa sobre el alcance y el contenido de esta categoría, ilustra esta condición cuando afirma que los jacobinos convirtieron a la burguesía en clase hegemónica en la Revolución Francesa en el momento en que la obligaron a superar su naturaleza corporativa mediante la ampliación de sus intereses de clase y a entender lo que estos intereses tenían en común con los sectores populares.

Las disputas por la hegemonía y su ejercicio tienen que ver con el tema central de la *correlación de fuerzas*, analizado en detalle por Gramsci (1970, pp. 414-415). Distingue, inicialmente, dos “momentos o grados”: el primero, en donde está ligada a la estructura, al grado de desarrollo de las fuerzas materiales de producción a las cuales se ligan directamente las fuerzas sociales, por ejemplo, la burguesía y el proletariado. El segundo momento o grado es ulterior y corresponde a la correlación de fuerzas políticas o grado de homogeneidad, autoconciencia y organización alcanzado por los grupos sociales. En este segundo momento distingue, adicionalmente, grados que corresponden a diversos momentos de la conciencia política colectiva. El primero y más elemental es el económico-corporativo, en el que, por ejemplo, “un comerciante siente que *debe ser* solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante, etc., pero el comerciante no se siente aún solidario con el fabricante”. Esa solidaridad está restringida al ámbito corporativo, no se extiende al grupo social más amplio. Un segundo grado se alcanza cuando la conciencia de esa solidaridad de intereses se amplía a todos los miembros de un grupo social (comerciantes y fabricantes, para el caso) pero todavía en el terreno meramente económico. Estos dos grados son “pre políticos”. Un tercer grado se alcanza cuando la conciencia de esos intereses supera el ámbito corporativo de grupo esencialmente económico y los convierte en los intereses de otros grupos distintos, más amplios. Gramsci (1970) considera que aquí se alcanza “la fase más estrictamente política” que ilustra “el paso de la estructura a la esfera de las sobreestructuras complejas”. Esta fina y potente reflexión es la que describe la esencia de la hegemonía. Este tercer grado:

es la fase en la cual las ideologías antes germinadas se hacen “partido”, chocan y entran en lucha, hasta que una sola de ellas, o, por lo menos, una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social, determinando además de los fines económicos y

políticos, también la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierve la lucha no ya en un plano corporativo, sino en un plano “universal”, y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados (pp. 414-415).

Cito por extenso a Gramsci, pues en este texto se plantea con toda claridad la relación que dejé indicada más arriba entre correlación de fuerzas sociales y hegemonía, como factor de regulación en la configuración de las instancias de articulación ideológica y cultural. La superación de la “fase corporativa” marca el momento en el cual las concepciones del mundo de las bases sociales dejan de ser simples ideologías; es decir, concepciones correspondientes estrictamente a intereses y necesidades, y condiciones materiales de existencia de unas bases sociales específicas, o concepciones con “eficacia práctica”, para convertirse en concepciones con “eficacia histórica”, en concepciones del mundo universales, en las cuales se reconocen otras bases sociales.

Dicho esto, se puede afirmar que la *hegemonía*, en sentido estricto, aunque involucra tanto a *dirección política* como a la *dirección intelectual y moral*, es entendida por Gramsci, esencialmente, como ejercicio de la *dirección intelectual y moral* de unas bases sociales o de una combinación de ellas, sobre otras que configuran el campo de las bases sociales subalternas.

De esto resulta que un sistema cultural no es producto directo y primario de la lucha de clases opuestas y contradictorias, sino de complejas “transacciones” políticas y culturales informadas sí, por contenidos de clase, realizadas entre todo el complejo social. Estas “transacciones” involucran a los dos campos: “dominantes” y “subordinados”, “hegemónicos” e “instrumentales” cada uno de los cuales “reconoce” y “cede” intereses y necesidades, no necesariamente en los mismos ámbitos de la vida social sino, principalmente, en ámbitos diferentes y en momentos distintos, haciendo que la estabilidad del sistema se mueva dentro de límites que pueden ser alterados por fluctuaciones, en ocasiones leves. La inestabilidad de los sistemas culturales (“la vida estatal”, dice Gramsci) se regula justamente en el “continuo formarse y superarse de equilibrios inestables (dentro del ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados”, en los que prevalecen, “hasta cierto punto”, los intereses de los grupos dominantes (Gramsci, 1970, p. 415). En función de todo lo anterior Mouffe (1973) aventura una primera definición de *clase hegemónica*: aquella “que ha podido articular a sus intereses los de otros grupos sociales, a través de la lucha ideológica” (p. 117). Esta definición es válida para describir el concepto de *base social hegemónica*; es decir, para describir procesos pluriclasistas de construcción de las hegemonías.



Pero esta concepción de la hegemonía tiene todavía otra implicación que aclara mucho más su valor para la comprensión de los sistemas culturales. Al trascender el nivel de una simple alianza instrumental, mediante la cual las reivindicaciones de las clases aliadas se expresan en los intereses y necesidades de las bases sociales fundamentales, como señala Mouffe, “la hegemonía involucra la creación de una *síntesis más elevada*” que da lugar a una “voluntad colectiva” que es expresión de un “sujeto político” que actúa como “el nuevo protagonista de la acción política” mientras se mantenga esa hegemonía. La ideología es la que regula esa voluntad colectiva. Es a través de la ideología como se forma esta voluntad colectiva, “toda vez que su existencia misma depende de la creación de una unidad ideológica que servirá de «cemento»” (p. 120).<sup>2</sup> En otras palabras, es la “eficacia histórica” de la ideología de las bases sociales fundamentales la que hace posible la hegemonía sobre las subalternas.

Esta “voluntad colectiva” es la que se expresa en las *instancias de articulación ideológica* y de *articulación cultural* arriba descritas. En ellas se regula todo el sistema hegemónico al funcionar como una *matriz de producción de sentido* que dota de contenidos “unificados” la acción de las bases sociales dominantes y subalternas. Esto es posible gracias a la formación de *bloques sociales*, expresados en *bloques ideológicos* que, a su vez, proporcionan la base para la configuración de los *bloques hegemónicos*, como se verá más adelante.

Visto el asunto desde la perspectiva de Maturana, se puede afirmar que así operan los mecanismos de acoplamiento estructural que relacionan a los individuos con los otros hombres y con la naturaleza cuando se expresan como procesos de “alumbramiento de mundos” que explican la emergencia de la consciencia y del sentido.

### **La hegemonía y las funciones de dirección y dominación**

A partir de la distinción entre *dirección política* y *dirección intelectual y moral*, es posible clarificar las relaciones entre las funciones de *dirección* y *dominación*, en el contexto de la hegemonía. La dirección política representa el momento de la fuerza, el momento de la coerción; mientras que la dirección intelectual y moral representa el momento del consentimiento o de la aceptación. Mediante el ejercicio de la *dirección política*, una base social o una combinación de ellas puede ejercer su supremacía, pero bajo la forma de base social *dominante*; es decir con base en la imposición, en la fuerza, en la coerción. Mientras que, si lo hace con base en la *dirección intelectual y moral*, se convierte

---

2 Negrilla en el original.

en base social *dirigente*, mediante el consenso, el consentimiento, la aceptación. La diferencia entre la función de *dirección* y la función de *dominación* está en la base de la diferencia entre *dominación* y *hegemonía*. Quien ejerce como dominante no se constituye en fuerza hegemónica. Anderson (1978) toma nota de esta diferencia y la precisa cuando dice que la “dominación” es la antítesis de “hegemonía” y cuando recuerda que en palabras de Gramsci (1970) “la supremacía de un grupo social asume dos formas: “dominio” y “dirección intelectual y moral” (pp. 39-40). “Un grupo social es dominante sobre grupos enemigos a los que tiende a “liquidar” o someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente sobre grupos afines y aliados” (p. 486). Así, la hegemonía de una base social fundamental implica “dominio” sobre los adversarios y “dirección” sobre los afines o aliados. Esta relación se ilustra en el Diagrama 12:

Diagrama 12. Relación hegemonía-dirección-dominación



A efectos de una teoría de la cultura, importa más la hegemonía que la dominación. Por eso, la división original de la matriz en bases sociales “dominantes” y bases sociales “subordinadas” queda mejor descrita si se habla de *bases sociales hegemónicas* y *bases sociales instrumentales*.

Con estos elementos se establece una ecuación que describe un movimiento pendular que va de la fuerza al consentimiento y viceversa. En algunos momentos predomina la fuerza, sobre todo en tiempos de crisis, lo que significa que se ha debilitado el consentimiento. En otros, predomina el consentimiento, que implica el debilitamiento de la fuerza. En tales condiciones, las bases sociales fundamentales nunca basan su supremacía en un ejercicio pleno de la fuerza o únicamente en el consenso. Siempre se presenta el movimiento pendular entre los dos. Sin embargo, en la relación hegemónica *predomina* la

*dirección* sobre la *dominación*. Y este es el aspecto que interesa resaltar: la hegemonía tiene implícita una base consensual que relaciona al conjunto de las bases sociales en función del tipo específico de correlación de fuerzas que se da en cada momento histórico. Díaz-Salazar (1991) interpreta la postura gramsciana sobre la hegemonía en el sentido etimológico de “conducir”, “ser guía” (p. 228).

Sin embargo, es necesario aclarar que la hegemonía no implica homogenización. En las relaciones hegemónicas siguen existiendo la diferenciación y la jerarquización, los de “arriba” y los de “abajo”, para parodiar a Ortiz (1998) cuando se refiere a la “mundialización de la cultura”. No hay que olvidar que la hegemonía no anula la relación de poder. Por el contrario, la hace posible.

La forma “normal” de ejercicio de la hegemonía se caracteriza, según Gramsci (1962a), por la combinación de la fuerza y el consenso cuyo equilibrio adquiere distintas formas. Un aspecto importante de este “equilibrio” es que se pretende apoyar la fuerza en el consenso de la mayoría, papel que cumple la llamada “opinión pública”, a la cual haré referencia más adelante (p. 228).

### **Cultura, hegemonía, sociedad política y sociedad civil**

La dominación y la dirección están articuladas a instancias o ámbitos de regulación de los sistemas culturales. Estas instancias o ámbitos son la *sociedad política* y la *sociedad civil*. Como ocurre con todos los conceptos de Gramsci, estos dos también muestran un amplio rango de polisemia que ha merecido la cuidadosa atención de los estudiosos de su pensamiento. En principio, la distinción entre sociedad política y sociedad civil es de tipo lógico. En la realidad, forman parte de la unidad holística del mundo social. Conceptualmente se distinguen esas dos dimensiones porque al hacerlo aparecen claramente dos funciones sociales diferentes ligadas a ellas, que aclaran en alto grado la lógica de interpretación de la cultura. Portelli (1982), por ejemplo, las entiende como una división funcional, metodológica, para entender “dos aspectos de la hegemonía de la clase dominante” (p. 30). También es conocida la “concepción ampliada del Estado” de Gramsci (1962a), que se resume en su célebre fórmula: “Estado = sociedad política + sociedad civil, vale decir, hegemonía revestida de coerción” (p. 165).

Se ha insistido en que Gramsci distingue a la *sociedad política* y a la *sociedad civil* como dos esferas esenciales constitutivas de las superestructuras del *bloque histórico*. Sin embargo, vale la pena recalcar que –en la medida en que los llamados *aparatos hegemónicos* se soportan en una base material, y en que el *bloque histórico* es un tipo particular de relación entre la estructura y la superestructura– dichas esferas también son constitutivas de la estructura. Esta precisión es

de vital importancia puesto que la relación entre bases sociales, condiciones materiales de existencia, intereses y necesidades históricas y concepciones del mundo, expresa una forma de articulación entre la estructura y la superestructura, y designa formas de ser del bloque histórico.

No obstante, la mutua implicación entre *sociedad política* y *sociedad civil* no impide su especificidad constitutiva y funcional. En el marco de su reflexión sobre los intelectuales y su conexión con los grupos sociales fundamentales, Gramsci (1960) define a la “sociedad civil” como el plano “formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados “privados” que corresponden a la función de “hegemonía” que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad; y a la “sociedad política o Estado” como el plano del “dominio directo” o de comando que se expresa en el Estado y en el gobierno “jurídico”, funciones caracterizadas como “organizativas y conectivas” (p. 17). Cuando ilustra su concepción ampliada del Estado dice: “por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato “privado” de hegemonía o sociedad civil” (Gramsci, 1984, p. 105). De este modo, la *sociedad política* queda relacionada con la función de dominación, de coerción, de ejercicio de la fuerza, en el dominio de la *dirección política*; mientras la *sociedad civil* se adscribe a la función de dirección, de aceptación, de consenso, de *hegemonía* en sentido estricto, en el dominio de la *dirección intelectual y moral*.

Cuando esta reflexión se enmarca en la “concepción ampliada del Estado”, sabiendo que el carácter de la hegemonía se deriva más de la capacidad para el ejercicio de la dirección intelectual y moral que del ejercicio de la dirección política, la hegemonía aparece como *punto de contacto* entre la sociedad política y la sociedad civil, por cuanto la relación de poder oscila entre la fuerza y el consenso sin excluir del todo a ninguno de los dos polos (Diagrama 13):

Diagrama 13. Hegemonía: punto de contacto entre sociedad política y sociedad civil



Gramsci (1984) habla de la sociedad civil como ámbito de la “hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la sociedad entera” y como “contenido ético del Estado” (p. 28). Portelli (1982) recoge la idea gramsciana de la sociedad política como dictadura o aparato coercitivo que se resume en el concepto de “gobierno político” o “aparato de coerción estatal que asegura legalmente la disciplina de aquellos grupos que no consienten ni activa ni pasivamente” cuando no se da el consenso espontáneo (p. 27 y ss.). También como el “conjunto de actividades de la superestructura que dan cuenta de la coerción”, de la conservación por la violencia del orden establecido. En tal medida, “es una prolongación de la sociedad civil”. Anderson (1978), por su parte, establece una serie de oposiciones que enfrentan, por un lado, la relación “Hegemonía = Consentimiento = Sociedad Civil” y, por otro, “Dominación = Coerción = Estado” (p. 42).

Sin embargo, el concepto de *sociedad civil* es tomado con reservas por algunos analistas. Se arguye que es un concepto vago, indefinido, inaprehensible, una entelequia (en el sentido de cosa irreal). Esto ocurre, entre otras razones, porque no se entiende que la sociedad civil *no es una cosa*, o un *conjunto de cosas* (los gremios, por ejemplo), sino una *relación*, una *función*, que, en el sentido en que la tomo en este texto, es definida como la *función de hegemonía*. Así, cobra pleno sentido la afirmación de Gramsci según la cual la sociedad civil es el terreno en el cual los hombres toman conciencia de sus intereses y necesidades históricos, y luchan. Es el campo de despliegue de las ideologías.

Algo similar ocurre con el concepto de *hegemonía*. Su uso generalizado en el lenguaje político, sobre todo, y por los medios de comunicación, en particular, le atribuye el sentido de dominación, de imposición, de exclusión, cuando en realidad expresa exactamente lo contrario: acuerdo, consenso, transacción, aceptación. Es claro que la hegemonía incorpora elementos de coerción, pero no son precisamente estos los que le confieren su significado. Se debe insistir en que la hegemonía tiene una base eminentemente consensual.

Esta forma de entender la hegemonía bastaría para zanjar la discusión con algunos seguidores de la concepción del poder de Foucault para quienes el concepto de hegemonía de Gramsci reproduce el ejercicio del poder “de arriba hacia abajo” en un esquema simple de dominación. Esta reducción, a todas luces injusta, olvida que el sentido de las disputas por el ejercicio intelectual y moral hace que las disputas por la hegemonía sean esencialmente disputas culturales, de sentido, confrontaciones entre concepciones del mundo que se juegan en todo el espectro de la cultura. La diferencia está en que el ejercicio del poder en la perspectiva gramsciana no se disipa en la cultura hasta

perder el carácter ideológico que la soporta. El poder tiene sujetos, expresa contenidos de clase, no es algo gaseoso que se difumina en la cultura. Que tenga contenido de clase no quiere decir que se restrinja a la confrontación binaria entre burguesía y proletariado dado el carácter pluriclasista de los modos de articulación ideológica; significa, más bien, que expresa los sentidos que se derivan de los intereses y necesidades históricas de las bases sociales que regulan los bloques hegemónicos. El poder tiene marca transformista o expansiva en función de la perspectiva estratégica que regula la correlación de fuerzas entre las bases sociales que configuran los bloques hegemónicos.

La relevancia de la relación entre hegemonía y sociedad civil es evidente para la caracterización de los sistemas culturales. Si, mediante la hegemonía, unas bases sociales ejercen la dirección intelectual y moral del conjunto de la sociedad y si, además, esa hegemonía se ejerce en el dominio de las llamadas instituciones privadas de la sociedad como la familia, la escuela, la iglesia, las asociaciones, etc., es apenas natural que el carácter de dicha dirección sea de naturaleza político-cultural, y que el escenario de las pugnas por la hegemonía se concentre más en la sociedad civil que en la sociedad política. Esto no excluye, desde luego, en el contexto del concepto “ampliado” del Estado, que se den procesos de “estatización de la sociedad civil”, como ocurre, por ejemplo, con la regulación estatal de la educación, la salud, el trabajo, etc.; y de “penetración de la sociedad civil en el Estado”, como ocurre con la acción de los gremios económicos y de los medios de comunicación masiva, o el papel desempeñado por la Iglesia en determinadas coyunturas históricas. Por ejemplo, nadie desconoce la función estatal de la familia, de la iglesia y de la escuela cuando, en el dominio de los hechos consensuales, del ejercicio de la dirección intelectual y moral, contribuyen a la formación del ciudadano.

Este planteamiento introduce una perspectiva para la acción política radicalmente diferente a la de Lenin. En la teoría de la revolución de Lenin, el objetivo estratégico de la lucha del proletariado, organizado en partido, era la conquista del aparato de Estado, para desde allí ejercer la dictadura de clase que conduciría, finalmente, a la satisfacción de los intereses y necesidades del conjunto de la sociedad y a la abolición del Estado por la extinción de las clases sociales. La revolución consistía, básicamente, en la lucha por la toma y el control del aparato estatal. Solamente a partir de este momento, dice Lenin, comienza la verdadera lucha por la transformación de la sociedad. Por eso concibe la hegemonía como dirección política, como ejercicio de la dictadura de clase por parte del proletariado. Desde el punto de vista de Gramsci (1970), esto no será posible si, desde un comienzo, el proletariado, a la cabeza de los grupos subalternos, no se convierte en

fuerza hegemónica; es decir, si no lucha por el control de la sociedad civil, por el ejercicio de la dirección intelectual y moral, al tiempo que, desde luego, también intenta acceder al control del aparato de Estado:

Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también “dirigente” (p. 486).

Este modo de pensar está más acorde con la naturaleza compleja de la lucha política pues reconoce la acción interclasista que se da en el seno de la sociedad civil y sirve para comprender mejor los mecanismos a través de los cuales se ejerce la supremacía. Dicho de paso, este enfoque hizo posible el fenómeno del “eurocomunismo” que modificó radicalmente la concepción y la práctica de los poderosos partidos comunistas europeos, especialmente en Italia, España y Portugal, a partir de 1977.<sup>3</sup> También sirve para entender los recientes fenómenos políticos policlasistas ligados a las llamadas “redes sociales” como la “Primavera Árabe” y “Los Inconformes”, así como la emergencia de nuevas formas de organización partidista como “Podemos”, en España, que al decir de su líder máximo, Pablo Iglesias, no se ubica en “un eje derecha-izquierda, sino democracia-dictadura”.

Esta reflexión llevó a Gramsci a plantear que la hegemonía no se puede ejercer de manera sólida sino en la medida en que tanto la sociedad civil como la sociedad política se encuentren suficientemente desarrolladas y ligadas orgánicamente. Entre más “robusta” y desarrollada sea la sociedad civil, más firme será el ejercicio de la dirección intelectual y moral por parte de las bases sociales hegemónicas y más difícil será disputar esa hegemonía. Subvertir ese orden requerirá de una lucha de “largo alcance” que logre disgregar la sociedad civil. En el caso contrario, en sociedades en las cuales es más fuerte la sociedad política, la subversión del orden, como en el caso de la Revolución Rusa de 1917, se orientará a la toma del aparato coercitivo del Estado (Portelli, 1982, pp. 36-37).

Pero lo realmente interesante de todo esto es que el papel desempeñado por la sociedad civil hace de la hegemonía, en tanto ejercicio de la dirección intelectual y moral, un hecho de naturaleza esencialmente cultural. Existe pues, una relación directa entre el grado de desarrollo de la sociedad civil y las características de la cultura de una

---

3 Sobre este tema se puede consultar Ingrao y otros (1978).

sociedad. A una mayor complejidad de la primera corresponderá una mayor complejidad de la segunda. Esto es válido, inclusive, para la cultura de las mal llamadas “sociedades primitivas”, pues en ellas lo que se observa es una fusión de la sociedad política con la sociedad civil o, lo que es igual, un incipiente, cuando no inexistente, grado de separación entre lo público y lo privado, que hacen del universo cultural el marco por excelencia de regulación de la vida social. Por esta razón, en estas sociedades el mito cobra vida y se instaura como elemento de realidad, y la naturaleza se fusiona con la sociedad de manera indisoluble, en una lógica de sentido que resulta inaprehensible para la racionalidad del hombre “civilizado”, del sujeto antropoceno.

La diferencia entre *dominación* y *dirección* explica, además, cómo es posible que algunos bloques sociales puedan ejercer el poder y detentar el control del aparato de Estado sin ser *hegemónicos*. Y a la inversa, cómo algunos grupos sociales pueden ejercer la hegemonía sin controlar el aparato de Estado. El primer caso lo ilustran, en su versión más extrema, las dictaduras; y el segundo, los procesos de modificación de correlación de fuerzas sociales a favor de los estratos subordinados, cuando logran estabilizarse por períodos lo suficientemente largos como para modificar la práctica social y lograr reivindicaciones significativas relacionadas con sus condiciones materiales de existencia y sus intereses y necesidades. En el campo del arte y de la estética, en general, este segundo caso puede verse en la forma como se legitiman y se hacen “universales” ciertas expresiones estéticas y del lenguaje de origen popular. En el campo político corporativo la situación es ilustrada cuando reivindicaciones de bases sociales subordinadas alcanzan validez universal, como la jornada laboral de ocho horas y el voto de la mujer.

### **Hegemonía transformista, hegemonía expansiva y cultura**

A partir de las notas de Gramsci sobre el *Risorgimento*, Chantal Mouffe (1973) hace una tipificación de las dos vías o métodos a través de los cuales una clase puede llegar a ser hegemónica. Estas vías tipifican, a su vez, las dos formas principales de expresión de la hegemonía: la “transformista” y la “expansiva”.

El concepto de *hegemonía transformista* fue planteado para caracterizar una de las formas históricas a través de las cuales se concretó el fenómeno de “revolución restauración” o “revolución pasiva” en el proceso de formación del estado moderno en Italia, particularmente en los períodos de 1860 a 1900 y de 1900 en adelante, con un período intermedio que va de 1890 a 1900, durante los cuales pugnaron por la hegemonía el Partido de los Moderados, liderado por Cavour (monárquico constitucional), y el Partido de Acción, liderado por Manzini



(republicano liberal). En esta confrontación, el primero logró establecer su hegemonía sobre las fuerzas que luchaban por la unificación, mediante dos tipos de transformismo: en una primera fase, mediante el *transformismo molecular* consistente en la absorción gradual, de manera “molecular” o individual, de los elementos más destacados de la oposición democrática por parte de la “clase política” conservadora-moderada, caracterizada “por la aversión a toda intervención de las masas populares en la vida estatal, a toda reforma orgánica que propusiera una «hegemonía» como sustitución del crudo «dominio dictatorial»”, por ausencia de una base social orgánicamente ligada al Partido de Acción. En una segunda fase, mediante un “transformismo compuesto o secundario”, caracterizado por el paso de grupos “extremistas” completos al campo moderado (formación del Partido Nacionalista, constituido por ex-sindicalistas y anarquistas) (Gramsci, 1984, pp. 235-236). La caracterización del “transformismo compuesto o secundario” se analiza también en Grisoni y Magiori (1974, pp. 241-242).

A estas dos formas de *transformismo*, Portelli (1982) agrega una tercera, planteada también por Gramsci: el “transformismo ideológico”, considerado como “el procedimiento más eficaz”, que consiste en la absorción ideológica del bloque de oposición, que puede realizarse por la vía “molecular”, como ocurrió con la obra de Benedetto Croce, que influyó sobre los intelectuales italianos para “conformar las nuevas fuerzas a los intereses vitales del grupo dominante” (p. 72).

A pesar de que el tratamiento dado al *transformismo* no es uniforme en los analistas del pensamiento gramsciano, es significativo que todos coinciden, con matices, en su caracterización general. Portelli (pp. 75-81) cita a Gramsci para ilustrarlo con la noción de “revolución pasiva” que describe la toma del poder mediante la neutralización de las capas sociales opuestas y la integración de sus intelectuales a la clase política para “decapitar” su dirección. Refiriéndose a la dimensión “molecular” del transformismo, Grisoni y Maggiori (1974) lo definen como la “simbiosis” mediante la cual la burguesía ha incorporado y asimilado a los intelectuales de las bases sociales subalternas, obstaculizando la consolidación de una fuerza revolucionaria capaz de llegar a ser hegemónica (p. 241). Sobre todo, me interesa, destacar la interpretación de Mouffe (1973), quien recuerda que “Gramsci denominó «revolución pasiva» a este proceso (el transformismo) ... puesto que las masas fueron integradas mediante un sistema de absorción y neutralización *de sus intereses* que les impidió oponerse a los de la clase hegemónica” (pp. 118-119). Esta integración se puede hacer por dos vías: para evitar la realización de sus reivindicaciones, o para promover su plena realización y producir la solución final a las contradicciones que expresan. En el primer caso se tipifica la *hegemonía*

*transformista* y, el segundo, la *hegemonía expansiva*. De todos los autores citados, Mouffe es la única que se ocupa de la noción de *hegemonía expansiva*, definida como la que debe fundarse en el consenso activo y directo, resultante de una genuina adopción de los intereses de las clases populares por parte de la clase hegemónica, que dé lugar a la creación de una auténtica “voluntad nacional-popular”. Sobre este último aspecto quiero resaltar la observación que hace Ortiz (1998) cuando afirma que, por ejemplo, la “idea de nación no tiene ya la fuerza utópica, es decir, la energía para convertirse en un propósito nacional”. Es una expresión afortunada porque la hegemonía expansiva se ubica en el campo de la utopía; y porque realizar una utopía requiere un “propósito nacional”, una “voluntad nacional-popular”. Tal sería el caso de una hegemonía del proletariado como depositario de los intereses y necesidades del conjunto de la sociedad para su plena satisfacción y no para la neutralización de la acción política de las bases sociales subalternas. Desde luego, el asunto habría que plantearlo de manera distinta cuando se trate de asuntos que no se restrinjan a los límites del Estado-nación, cada vez más frecuentes por efectos de la globalización cultural (p. 72).

Valga destacar que en la concepción gramsciana, el transformismo en general, considerado históricamente, tiene una valoración positiva. Es visto como un avance burgués respecto del régimen feudal, pues implica, aunque sea en mínima escala, un reconocimiento de los intereses y necesidades de los estratos subordinados. Este aspecto es señalado por Buzzi (1969) quien pone como ejemplo histórico de revolución progresiva transformista a la Revolución Francesa (p. 182).

Estas dos nociones de *hegemonía transformista* y *hegemonía expansiva* constituyen dos claves importantísimas para la interpretación de los sistemas culturales. En primer lugar, porque permiten la identificación de procesos de signo distinto en el terreno común de la configuración de sistemas hegemónicos; en segundo lugar, porque hacen posible distinguir entre bloques sociales, ideológicos y hegemónicos, *transformistas* o *expansivos*; en tercer lugar, porque marcan la diferencia entre *democracias transformistas* y *democracias expansivas*; y, por último, porque permiten identificar *bloques* y *sistemas culturales* también *transformistas* y *expansivos*; y, como se verá más adelante, entre políticas públicas transformistas y expansivas.

En general, los “procesos transformistas” tipifican los sistemas reformistas democrático-burgueses que propenden por el mantenimiento del *status quo* y que garantizan el equilibrio de los sistemas culturales en condiciones de dominación y subordinación. Los “procesos expansivos” introducen la dinámica que hace posible la superación de la relación de dominación y subordinación y dan lugar a la

aparición de proyectos radicales de sustitución de unos bloques hegemónicos por otros, de creación de nuevos sistemas hegemónicos, de sustitución de unos sistemas culturales por otros.

### **PARTICIÓN 3.2.2. LAS CRISIS DE HEGEMONÍA**

Si los sistemas hegemónicos se regulan por las correlaciones de fuerzas sociales es obvio que su rasgo más característico sea su inestabilidad. Mientras las fluctuaciones se mantengan dentro de los límites de la correlación de fuerzas, el sistema permanece en equilibrio. Pero no siempre es posible garantizar la conservación de este estado. Las correlaciones de fuerzas suelen ser afectadas por fluctuaciones que tienden a incidir seriamente en la estabilidad de los sistemas hegemónicos. Cuando ello ocurre, se pueden presentar dos tipos de crisis de hegemonía: las *crisis inorgánicas* y las *crisis orgánicas*.

#### **Crisis inorgánica de hegemonía y dinámica de la cultura**

Las *crisis inorgánicas* de hegemonía son aquellas que se resuelven mediante la reestructuración de los bloques hegemónicos tradicionales sin que se afecte sustancialmente la relación de dominación y subordinación o de hegemonía subalternidad del sistema en su conjunto. En realidad, una crisis inorgánica implica un proceso de recomposición de la correlación de fuerzas, por ajuste de los bloques sociales a condiciones históricas específicas de carácter más o menos coyuntural, pero dentro de los límites de tolerancia del sistema. Son las crisis típicas de los sistemas que se resuelven mediante *reformas* que, en ocasiones, pueden llegar a ser drásticas. Entre ellas se pueden citar, a manera de ejemplo, reformas económicas radicales, reformas políticas, reformas al sistema educativo, al régimen político (como en el caso del Frente Nacional en Colombia), desmovilización de grupos insurgentes armados, procesos de diálogo y negociación, entre muchos otros. El fenómeno del narcotráfico cabe dentro de esta categoría. La dimensión de la crisis ocasionada por él ha sido de tal magnitud que no solo modificó la estructura económica de los bloques sociales e ideológicos e impactó los códigos éticos y morales de regulación de la solidaridad social, sino que también alcanzó a configurar formas de expresión política partidista y parlamentaria.

Las crisis inorgánicas pueden incluir la aparición de manifestaciones culturales radicales que logran modificar el sistema y estabilizarse de forma permanente o temporal, pero que son neutralizadas y anuladas, o absorbidas e incorporadas dentro del bloque cultural hegemónico. Ejemplos de ello son “Mayo del 68” en Francia, la aparición de la “cultura Punk”, el “existencialismo” y sus distintas

versiones. También se pueden incluir en este campo fenómenos como la aparición de grupos organizados alrededor de cultos satánicos, la proliferación de sectas e iglesias, el “Hip Hop” y el “Rap”. Todas estas formas culturales son expresión de bases sociales “nuevas” que se abren paso buscando legitimidad dentro del sistema, o reaccionando como protesta o en defensa de nuevos intereses y necesidades; también son expresión de realineamientos de las bases sociales existentes al interior de los bloques sociales ya conformados. En general, los movimientos culturales juveniles pertenecen a este rango de manifestaciones transformistas que forman parte de la dinámica del desarrollo cultural.

Desde el punto de vista teórico, las crisis inorgánicas no implican la ruptura del vínculo orgánico entre estructura y superestructura; es decir, las bases sociales subalternas no tienen la capacidad suficiente para modificar el sistema hegemónico, para romper el vínculo que liga a las bases sociales fundamentales. Los casos más frecuentes se dan en el enfrentamiento de los bloques fundamentales con los auxiliares, o entre “fracciones” o sectores de los primeros. El “Proceso 8000” en el gobierno del presidente Ernesto Samper en Colombia es un ejemplo típico.

El estudio de las crisis inorgánicas proporciona información sobre los modos específicos de articulación de los bloques hegemónicos y culturales y sobre las dinámicas “cotidianas” de producción de cultura.

Por último, hay un aspecto de las crisis inorgánicas que debe destacarse: por efecto del mecanismo de amplificación de las fluctuaciones, característico de los sistemas dinámicos, una pequeña perturbación que afecte el sistema puede derivar en una crisis orgánica, en la modalidad descrita por los fenómenos tipo “efecto mariposa” descubiertos por Edward Norton Lorenz y popularizados por James Gleick (1987).

### **Crisis orgánica de hegemonía y crisis cultural**

A diferencia de las crisis inorgánicas, la *crisis orgánica* afecta de manera radical la estructura del bloque hegemónico y solo se resuelve mediante una transformación radical de la correlación de fuerzas que implique la sustitución de un bloque hegemónico por otro. De este modo, solo en el marco de las crisis orgánicas pueden desarrollarse procesos de configuración de *hegemonías expansivas*. Las crisis orgánicas se presentan como crisis del bloque histórico que comprometen tanto la dirección política como la dirección intelectual y moral; pero, sobre todo, a esta última. En sentido estricto, en la perspectiva del análisis cultural, la crisis orgánica de hegemonía es

esencialmente una crisis de dirección intelectual y moral, una crisis cultural mediante la cual el bloque dirigente pierde su ascendiente sobre los bloques aliados e instrumentales y, por supuesto, su capacidad de dirección política sobre los bloques opuestos o “enemigos”. En la crisis orgánica el bloque hegemónico pierde su capacidad de regulación del bloque cultural. La crisis orgánica es una real y definitiva crisis de hegemonía que cambia el panorama cultural de una época. Pero solo es posible por efecto de la perturbación causada por una o un conjunto de fluctuaciones muy fuertes que, en un período de tiempo muy corto, desestabilizan completamente el sistema; o como resultado de fluctuaciones leves, pero de larga duración, que maduran la crisis lentamente, en ocasiones sin exteriorizar signos de advertencia, como ocurre con los “tsunamis” en altamar, que no son percibidos fácilmente, pero que estallan con furia irreprimible cuando chocan con el litoral.<sup>4</sup>

Mientras una *crisis orgánica* no se resuelva se comporta como *crisis inorgánica*. El caso más corriente es, desde luego, el de las fluctuaciones de larga duración durante las cuales, “muere lo viejo sin que pueda nacer lo nuevo”. Gramsci (1970) lo ilustra con las llamadas “crisis de autoridad” que expresan la pérdida de consentimiento de las grandes masas hacia las clases dominantes (p. 313). Estos períodos de crisis cultural se caracterizan por su dispersión en los distintos ámbitos de las relaciones sociales en los cuales se superponen crisis de valores, crisis institucionales, políticas, éticas, morales, etc., como ocurre en los períodos de transición entre dos momentos o dos bloques históricos. Cuando estas crisis de transición se prolongan demasiado se presenta el fenómeno llamado por Gramsci

---

4 El “tsunami” u “ola sísmica” es el “solitón acuático más violento del mundo”. A su vez, el “solitón” es una ola solitaria que viaja a “velocidad constante sin cambiar de forma, sin desintegrarse en un estallido de espuma, sin dividirse en muchas ondas más pequeñas, sin perder la energía... Los tsunamis se forman cuando una fuerte conmoción sísmica sacude el lecho oceánico. La ola, que tiene escasos centímetros o metros de altura, puede viajar intacta por el mar durante miles de kilómetros. A causa de su gran longitud de onda puede tardar una hora en pasar por un determinado lugar. Un buque que pasa a través de un tsunami solo experimenta una ligera elevación durante varias decenas de minutos, y solo los instrumentos más delicados pueden detectar la ola. El problema humano comienza cuando el tsunami llega a la plataforma continental. En aguas menos profundas, los efectos no lineales del lecho oceánico actúan para acortar la longitud de onda e incrementar su altura. El resultado es pavoroso. El solitón de escasos centímetro o metros de altura se convierte en una montaña de 30 metros de agua que se estrella contra las costas y los puertos” (Briggs y Peat, 1994, p. 119 y ss.). Los autores se preguntan: “Si los solitones se producen en el agua, ¿por qué no en el aire?” Ya se han descubierto solitones atmosféricos, sólidos, biológicos, nerviosos-neuronales, magnéticos, lumínicos. De modo que, parodiando la pregunta de los autores, ¿por qué no tsunamis o solitones culturales?

como *equilibrio estático* o *equilibrio catastrófico*, caracterizado por el hecho de que las fuerzas en lucha se equilibran “de una manera tal que la continuación de la lucha no puede menos que conducir a la destrucción recíproca” (Gramsci, 1962a, pp. 77-84). Estos períodos pueden ser de “tiempo muerto”, durante el cual pareciera que “no pasa nada”, o períodos de lucha violenta durante los cuales pareciera que no hay ganadores ni perdedores. Desde luego, siempre “pasa algo”, y “alguien gana o pierde”.

Portelli (1982) dedica una sección importante de su libro al examen de la crisis orgánica. Entre las cosas que dice vale destacar, en primer lugar, que es una ruptura del vínculo orgánico entre estructura y superestructura ocasionada por un mayor desarrollo relativo de esta última respecto de la estructura. En segundo lugar, la presenta como una disgregación del bloque ideológico, el cual pierde unidad y coherencia. En tercer lugar, como una crisis que afecta esencialmente a la sociedad civil, por lo que la clase dirigente deviene dominante, aferrándose más firmemente al control del aparato de Estado e incrementando el uso de la fuerza y la coerción. En cuarto lugar, recoge las dos causas de crisis orgánica citadas por Gramsci en los *Cuadernos*: el “fracaso” de la clase dirigente en alguna causa política de envergadura, para la cual demandó el apoyo y obtuvo el consenso de las grandes masas; y la acción consciente de estas en torno a reivindicaciones que constituyen una revolución (p. 121 y ss.). Como se deduce de esto, las causas de la crisis orgánica pueden ser variadas y depender, como trataré de mostrar en la próxima partición, de circunstancias regidas por el azar.

### **PARTICIÓN 3.2.3. HETEROGENEIDAD Y DESEQUILIBRIO DE LOS SISTEMAS CULTURALES**

La complejidad de los sistemas culturales no se agota con lo dicho hasta ahora. La relación dominación-subordinación sirve solo como planteamiento básico para describir el principio sobre el cual se levantan. En la realidad, la relación de dominación y subordinación se transforma en una *relación hegemónica* mucho más compleja pero también más interesante por las posibilidades heurísticas que presenta. Desde la perspectiva de la hegemonía, las fronteras entre lo dominante y lo subordinado se vuelven difusas y opacas, “borrosas”, diría Kosko (1993). Bases sociales, condiciones materiales de existencia, intereses y necesidades históricos, concepciones del mundo, ideologías, cultura de élite, cultura oficial y cultura popular se mezclan y se separan en un movimiento dinámico que, en últimas, se rige por las lógicas del indeterminismo, dentro de las cuales actúan como fuerzas reguladoras el caos y el azar.

Como se dijo más arriba, los diagramas mostrados hasta el momento reproducen una *estructura fractal*,<sup>5</sup> según la cual la lógica de regulación que sintetiza las contradicciones se reproduce en los segmentos dominantes y en los subordinados, al interior de los cuales las diferencias entre los extremos se equilibran en las líneas medias de correlación de fuerzas. Así, las fluctuaciones que alteran o pueden alterar el equilibrio son absorbidas por el sistema para mantenerlas dentro de límites razonables. Se puede decir que estas condiciones de equilibrio reproducen la lógica de operación del transformismo.

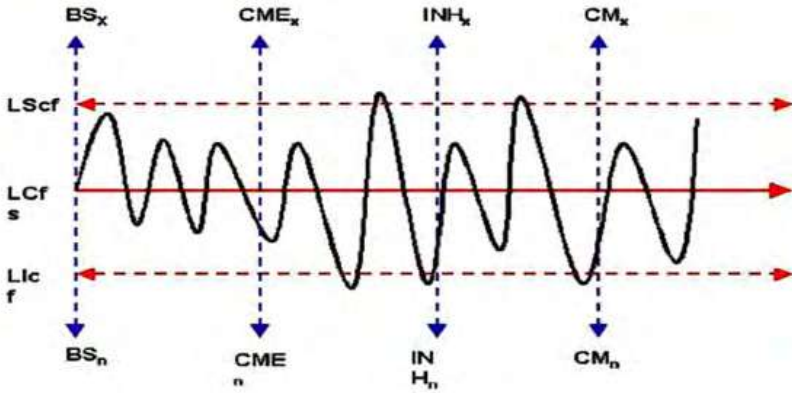
En los tres casos contemplados hasta el momento, a saber: regulación de fluctuaciones al interior de las bases sociales dominantes, al interior de las bases sociales subordinadas, y en el conjunto del sistema, el movimiento que mantiene los sistemas en equilibrio se puede resumir como se muestra en el Diagrama 14, que ilustra el caso en que todo el sistema tiende al equilibrio, garantizando la unidad homogénea del bloque social hegemónico con el conjunto de la sociedad.

Como se observa en el diagrama, se pueden presentar “picos”, o fluctuaciones fuertes en los extremos, que terminan siendo absorbidas por el sistema. Pero en la realidad, las cosas ocurren de manera diferente. La correspondencia horizontal entre bases sociales, condiciones de existencia, intereses y necesidades, y concepciones del mundo se complementa con relaciones heterogéneas en la medida en que una misma base social puede compartir sectores, o la totalidad de condiciones de existencia, intereses y necesidades, y concepciones del mundo, correspondientes a otras bases sociales. Por ejemplo, una base social, o una parte importante de sus miembros, localizados en la misma zona geográfica, pueden compartir temporalmente las condiciones de vida de bases sociales localizadas en otras áreas geográficas o delimitaciones espaciales; pueden tener diferentes simpatías políticas y optar por proyectos históricos diferentes, compartir sectores de concepciones científicas, estéticas, éticas, etc., con otras bases sociales. En síntesis, formar parte de consensos y disensos diversos, a propósito de situaciones diversas.

---

5 Utilizo el término *fractal* en el sentido atribuido por su inventor (Mandelbrot, 1993) de “autosimilitud” o repetición de detalles en escalas descendentes presentes en los sistemas complejos. Ver también Briggs y Peat (1994).

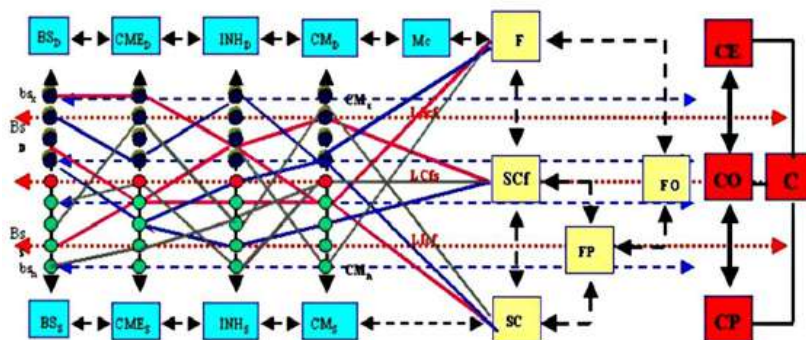
Diagrama 14. Regulación de fluctuaciones en la zona de equilibrio



La correlación de fuerzas no puede entenderse como una relación simple entre dos actores. Se impone como una dinámica de procesos complejos que resultan de la interacción que ejercen múltiples actores inmersos en diferentes correlaciones de fuerza. Al pertenecer los sujetos históricos a distintas *bases sociales*, ubicadas en diferentes correlaciones de fuerza interdependientes entre sí, las *bases sociales* aparecen confusamente interrelacionadas. Esto hace que, en últimas, sea imposible establecer una correspondencia directa (horizontal en el diagrama) entre la base social, las condiciones materiales de existencia, los intereses y necesidades históricos y las concepciones de mundo de una base social. Las correlaciones de fuerza dependen, por tanto, de la manera aleatoria como se integren las bases sociales. La elaboración de una descripción que represente las distintas correlaciones resulta entonces sumamente complicada, pues su carácter complejo hace que permanentemente se transformen los conjuntos de *bases sociales* y de concepciones del mundo. El significado de este hecho estriba en que se rompe la relación horizontal que tipifica a las ideologías con base en la eficacia práctica, generándose “campos intermedios” de acción social, política y cultural, caracterizados por su alta inestabilidad y permanencia coyuntural, tal como se ilustra en el Diagrama 15:



Diagrama 15. Relaciones heterogéneas entre los componentes del sistema



### Bases sociales y Bloques Sociales

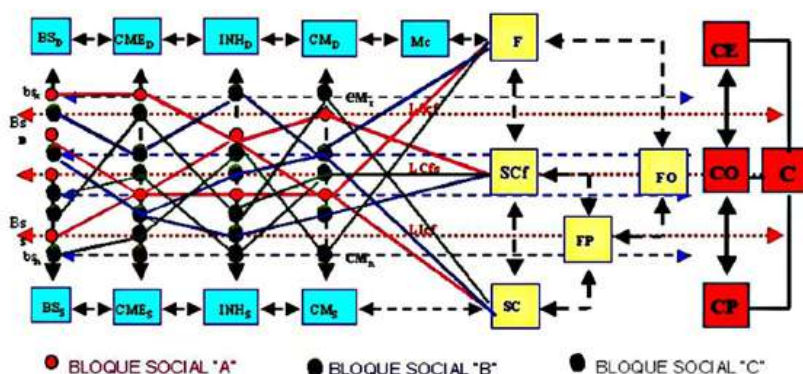
Desde este punto de vista, las bases sociales pueden configurar diferentes *bloques sociales*, pudiéndose dar el caso de bases que participen simultáneamente de diferentes “bloques”. Un *bloque social* puede ser definido como un conjunto de bases sociales que comparten, de manera más o menos homogénea, condiciones materiales de existencia, intereses y necesidades históricos y concepciones del mundo, durante períodos de tiempo lo suficientemente largos como para configurar situaciones de relativa estabilidad, con capacidad de confrontación respecto de otros “bloques” con los cuales pugnan por la hegemonía.

En principio, se pueden identificar, en el nivel más obvio y elemental, los siguientes *bloques sociales*: en un primer nivel, el de las bases sociales dominantes superiores, el de las bases sociales dominantes medias y el de las bases sociales dominantes inferiores o subordinadas. En un segundo nivel, el de las bases sociales subordinadas superiores, el de las bases sociales subordinadas medias, y el de las bases sociales subordinadas inferiores. En un tercer nivel, el de las bases sociales medias, constituido por las bases sociales dominantes inferiores y las bases sociales subordinadas superiores. Sin embargo, estos “bloques” tienen, apenas, existencia teórica y solo sirven como puntos de referencia para el análisis. El carácter complejo de las dinámicas de dominación y subordinación que se dan entre los *bloques sociales* se evidencia al constatarse la inestabilidad de las bases que los constituyen.

De esta manera, la complejidad se explica por la forma “caprichosa” en que las distintas *bases sociales* se superponen para formar determinados *bloques*. Sus múltiples combinaciones se conjugan indistintamente en diferentes bloques, que asumen un carácter

dominante o subordinado según la dimensión de lucha por la hegemonía en la que se inscriben. Así, se puede dar el caso de que un bloque imponga su ideología en un “sector” del sistema cultural y ejerza como bloque hegemónico, pero no pueda hacer lo mismo en otro “sector”, en el cual se subordina. En este escenario, en el que la fragmentación y la multidimensionalidad de la vida asociativa se hacen evidentes, la lucha por la hegemonía se da en la transición entre bases y bloques. Esta transición se presenta como un proceso de generalización de las visiones de mundo de las bases sociales dominantes al interior de los bloques sociales. La construcción de consensos hegemónicos resulta el vehículo que permite la expresión de un *bloque social* como ente relativamente homogéneo. El cuadro se hace más complejo, pero más real, si consideramos que la “masa” de bases sociales cambia constantemente por adición y sustracción de bases sociales efectivas, y por la modificación de la naturaleza y las características de algunas de las ya existentes. Un buen ejemplo lo proporcionan las bases sociales que están en la base del surgimiento y el desarrollo de un fenómeno cultural tan complejo como el narcotráfico en Colombia, cuyos antecedentes habría que buscarlos en las bases sociales ligadas a la economía del contrabando, las esmeraldas, el cultivo y el tráfico de marihuana, combinadas, entre otras, con bases sociales constituidas por campesinos pobres en proceso de descomposición social, expropiados y desplazados de sus sitios de origen hacia las zonas de frontera agrícola; empresarios y grupos armados complementan el cuadro. Es indudable que un fenómeno como este ha tenido los impactos culturales más fuertes que haya presenciado el país en su historia reciente, como que logró consolidar una ideología propia que modificó radicalmente los patrones éticos y morales, las prácticas políticas, económicas y comerciales y hasta la estética de sectores importantes de la sociedad. Valga recordar que estas bases sociales reclutaron sus miembros en todas las clases y sectores sociales, constituyendo un buen ejemplo de cómo actúan los fenómenos policlasistas. El siguiente diagrama ilustra de manera aproximada la configuración de estos *bloques sociales*: el Bloque A incluye las bases sociales comprendidas entre las líneas rojas, el Bloque B las comprendidas entre las líneas azules; y el Bloque C las comprendidas entre las líneas negras.

Diagrama 16. Configuración de bloques sociales

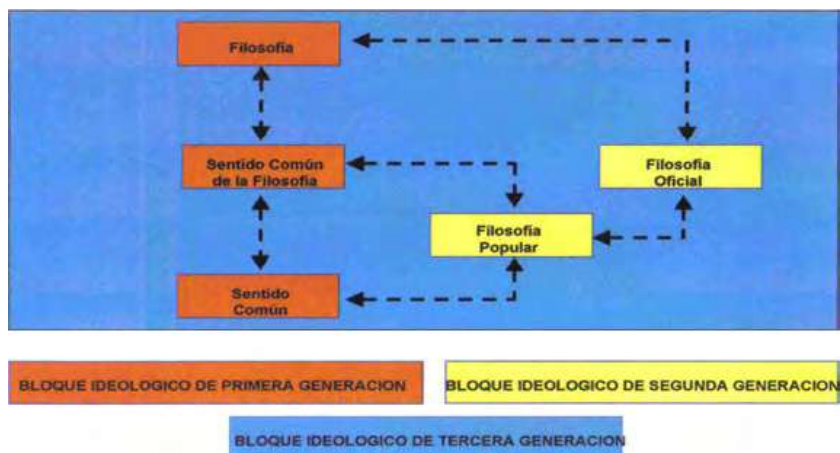


### Bloques Ideológicos

La correspondencia entre las condiciones materiales de existencia, los intereses y necesidades históricos y las concepciones del mundo de las *bases sociales* que integran los *bloques sociales*, así sea compleja e inestable, da lugar a un segundo nivel de *eficacia práctica*, más aproximado a la red de transacciones interclases que opera en la realidad. A este nuevo nivel lo llamo *bloque ideológico*. Como las bases sociales tienen necesidad de interactuar unas con otras, en la praxis social sus ideologías se entrecruzan y amalgaman produciendo consensos y disensos de forma permanente, haciendo que las ideologías no se manifiesten "puras" sino en combinatorias dinámicas e inestables que hacen presencia en las *instancias de articulación ideológica*. La forma más expedita de manifestación de los *bloques ideológicos* recae sobre dichas instancias, bajo la forma de *filosofías* dotadas de altos niveles de organización y sistematización, de *sentidos comunes filosóficos*, y de *sentidos comunes*. Estas instancias expresan los *bloques ideológicos de primera generación*. Los de *segunda generación* están expresados en la *filosofía popular* y en la *filosofía oficial*. Pero existen todavía otros, que llamaremos de *tercera generación*, que resultan de las combinatorias entre los anteriores y que, a la manera de la "materia oscura" del espacio, ocupan las zonas de transición de los sistemas culturales. Estos bloques ideológicos de tercera generación son los responsables de la dinámica del sistema, operan como correas de transmisión que hacen posible la estructuración y desestructuración de las correlaciones de fuerzas. Son *bloques ideológicos* de transición, temporales, coyunturales, inestables en grado extremo, hasta el punto de ser difícilmente observables y

determinables, pero que pueden, bajo ciertas circunstancias, integrarse a los de primera o segunda generación modificándolos drásticamente. Ejemplos típicos de ellos son “la moda”, que se objetiva en trajes y canciones de “éxito”; la “opinión” expresada por los medios de comunicación masiva, la opinión política preelectoral; los debates parlamentarios, para citar algunos casos (Diagrama 17):

**Diagrama 17. Configuración de bloques ideológicos**



Todos los *bloques ideológicos* presentan el factor común de estar soportados por bloques sociales definidos, que expresan intereses y necesidades determinadas y concretas, en el marco general de las relaciones de dominación y subordinación propias del sistema. Por eso, se puede decir que habrá tantos *bloques ideológicos* como *bloques sociales*. Unos más estables y permanentes que otros, unos dominantes y otros subordinados, unos hegemónicos en unos sectores y/o subalternos en otros, dependiendo de las fluctuaciones de la correlación de fuerzas. Para cerrar el punto, las concepciones del mundo se expresan, en últimas, bajo la forma de *bloques ideológicos*, o sistemas complejos de organización de las ideologías, que pugnan por la hegemonía.

### **Bloques hegemónicos**

Como es apenas lógico, no todos los *bloques ideológicos* devienen *bloques hegemónicos*. Pero no hay *bloque hegemónico* que no sea *bloque ideológico*. En este punto me aparto de lo expresado por Portelli (1982), quien excluye a las clases subalternas del sistema hegemónico que caracteriza un bloque histórico. Portelli distingue “tres tipos

de grupos sociales en el interior del bloque histórico”: la clase fundamental que dirige el sistema hegemónico; los grupos auxiliares que sirven como base social de la hegemonía y de semillero para su personal; las clases subalternas que están excluidas del sistema hegemónico (pp. 89, 119).

Para empezar, la *hegemonía* es una *relación* que involucra a todas las bases sociales del *bloque social efectivo*; es decir a la clase fundamental, a los grupos auxiliares y a las clases subalternas que “entran” en un tipo específico de relación hegemónica.

Los diagramas 18, 19 y 20 ilustran tres *bloques sociales efectivos* integrados por bases sociales diferentes, con independencia de su pertenencia a los sectores dominantes o subordinados. Pero también puede darse el caso de una base social que pertenezca a más de un bloque. Si la hegemonía se concibe como ejercicio de la dirección cultural, o intelectual y moral –que implica el consenso y la aceptación, o el reconocimiento de los intereses y necesidades de los grupos auxiliares y las clases subalternas por parte de la clase fundamental– entonces no es posible la existencia de un *bloque hegemónico* que excluya a los grupos subalternos. Si lo hace, deja de ser hegemónico para convertirse en *dominante*, pues se pierde el vínculo consensual. González (1994) advierte que no es posible construir hegemonía “si no hay *algo* en común entre los bloques en presencia”. Anota que una cultura “paradigmáticamente de clase” solamente es posible mediante relaciones coactivas; y que, por el contrario, la hegemonía tiene que ver más con la “seducción” que con la “reducción”, aunque esta última no se descarte (p. 69).

Por otra parte, los *sistemas hegemónicos* no son homogéneos y monolíticos. Por el contrario, están constituidos por varios *bloques hegemónicos* que interactúan e intercambian fluctuaciones entre ellos y con los distintos componentes del sistema cultural. De allí que el concepto de “clase fundamental” solo sea posible como una generalización que sirve para ilustrar la “resultante” de los permanentes ajustes que se dan en el sistema y le imprimen “el sello de clase”:

Diagrama 18. Bloque social efectivo A

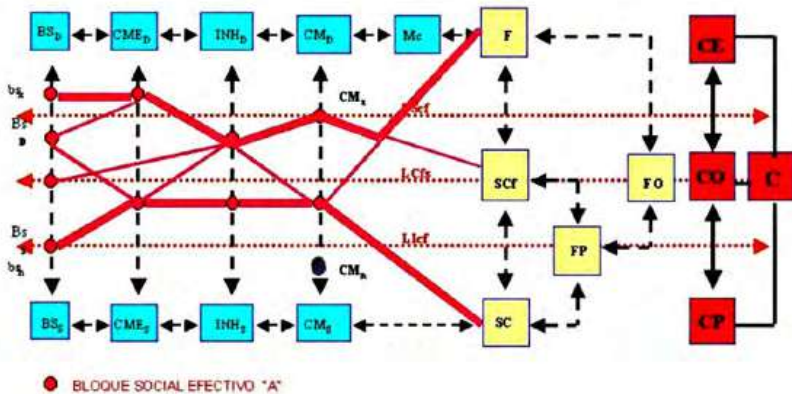


Diagrama 19. Bloque social efectivo B

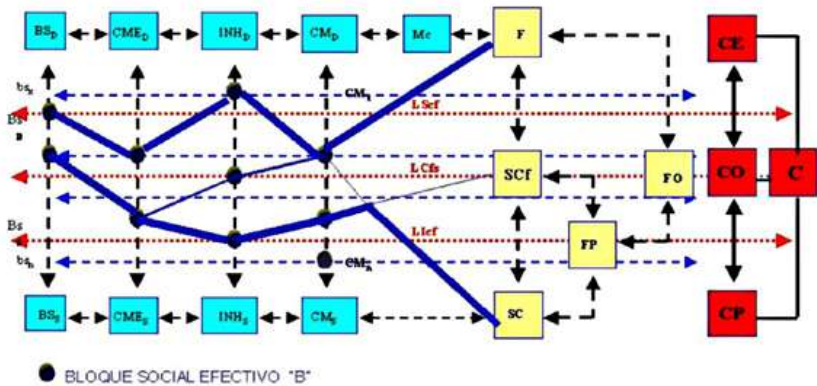
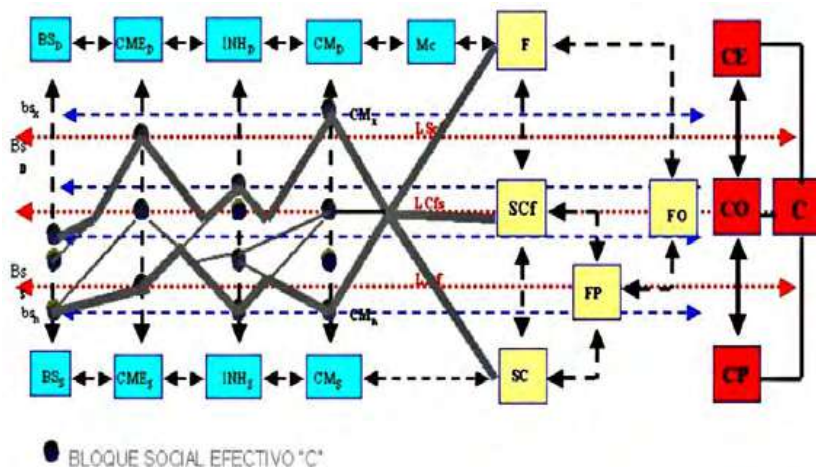


Diagrama 20. Bloque social efectivo C

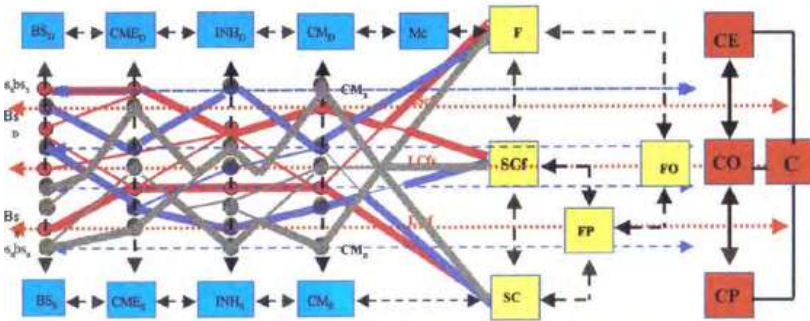


El bloque hegemónico “resultante”, que le imprime el “sello de clase” a todo el sistema, es el que proporciona los contenidos a la *cultura oficial*, la cual regula el sistema en su conjunto. Pero como se dijo más arriba, la *cultura oficial* no es más que una instancia de articulación en la que confluyen intereses y necesidades diversos, unificados por la ideología dominante dentro de un rango de variabilidad lo suficientemente amplio como para que, en determinadas coyunturas, las ideologías de los grupos subalternos tengan mayor capacidad de regulación. Esto es más claro si se piensa, como ya quedó dicho, que las mismas bases sociales que integran los estratos dominantes no son homogéneas y regulan su supremacía entre ellas con la misma regla de correlación de fuerzas que regula al sistema en su conjunto. Esta circunstancia puede conducir a “equilibrios catastróficos” al interior de las bases sociales dominantes que permiten la irrupción de alternativas procedentes de las bases sociales medias o subordinadas, debilitando la capacidad dirigente del bloque dominante y modificando el contenido del *bloque hegemónico*.

Presentado el asunto de otra manera, se puede decir que los sistemas culturales tienen diversos grados de “densidad” hegemónica. En unos lugares del sistema hay hegemonías más “densas” que en otros, en el sentido de que tienen mayor relevancia para el sistema en su conjunto; son “más decisivas”, tienen mayor capacidad de regulación, involucran a un número mayor de bases sociales, o a bases sociales más determinantes que otras, dependiendo del tipo de relación

hegemónica de que se trate. De este modo, una representación plástica de un sistema hegemónico presentaría “zonas densas”, “zonas opacas”, “zonas translúcidas”, zonas donde las relaciones hegemónicas son “más claras y visibles”; y zonas más “turbias”, donde “no se sabe muy bien qué pasa”. El Diagrama 21 ilustra la manera como se superponen diferentes *bloques hegemónicos* al interior de un *sistema hegemónico*.

**Diagrama 21. Bloques hegemónicos en sistema hegemónico**



En este caso se asume que los bloques sociales efectivos arriba mencionados operan de manera simultánea como bloques ideológicos en un sistema hegemónico dado. Un caso concreto puede ser el de las negociaciones de paz con los grupos alzados en armas, en los cuales intervienen actores distintos, enfrentados por contradicciones irreconciliables de fondo, pero con acuerdos de superficie, propósitos a la vez comunes y enfrentados, visiones estratégicas compartidas a medias, condiciones locales disímiles, etc. De manera simultánea se pueden desarrollar pugnas por la hegemonía en materia económica, en las que las mismas bases sociales reivindican intereses diversos y no producen consenso. Como este, otros casos sirven para ilustrar esta complejidad. Entre los fenómenos culturales más convencionales, las dinámicas de desarrollo del teatro, las artes plásticas, la educación, la ciencia y la tecnología, presentan las mismas características: heterogeneidad de actores, de intereses, de condiciones materiales, de visiones estratégicas, de formas y capacidades organizativas, de desarrollos cualitativos, de niveles diferentes de correlación de fuerzas entre las bases sociales que los soportan, todo ello en un panorama de campos de fase que se superponen y afectan recíprocamente.

Adicionalmente, la duración de las hegemonías tiene implícita una “rotación” de las bases sociales en los bloques hegemónicos,



los cuales se desplazan continuamente por todo el sistema buscando aquellos “lugares” en los cuales son más eficaces, a la manera del capital que circula por todo el sistema económico buscando los nichos de mayor rentabilidad. De allí, por ejemplo, el desplazamiento que se ha producido en los últimos años hacia los medios de comunicación masiva, aparatos de hegemonía con gran capacidad de intermediación ideológica, pero con eficacia relativa, circunscripta a determinados ámbitos y coyunturas. Un caso particular es el de la Iglesia Católica, que ha enfrentado las disputas a su hegemonía acomodándose a las más diversas épocas y circunstancias, sufriendo “derrotas”, como en el caso de la legalización del aborto, la adopción del matrimonio civil y entre parejas del mismo sexo, pero manteniendo su supremacía, en lo que al pensamiento religioso se refiere, dentro de amplias masas. Los “desplazamientos” de las bases sociales católicas hacia iglesias y sectas de diversa índole, incluyendo formas complejas de sincretismo religioso, completan el cuadro de las disputas en esta materia. Otros casos pueden ser ilustrados con el “avance” de bases sociales relacionadas con la condición de género que han logrado niveles de legitimación social, aceptación y reconocimiento, impensables en el pasado. La lucha que hoy se desarrolla contra la discriminación a los enfermos de SIDA, y por la asistencia a la muerte de enfermos terminales, muestra escenarios en pleno movimiento.

### **Bloques culturales**

Los *bloques culturales* son la síntesis de todo el sistema. Implican la existencia de los bloques hegemónicos, ideológicos y sociales. Comparten con ellos sus características de indeterminación, aleatoriedad, maleabilidad, flexibilidad, densidad, opacidad, etc. La descripción hecha hasta aquí incluye cuatro *bloques culturales*: el de la “cultura de élite”, el de la “cultura popular”, el de la “cultura oficial” y, el resultante o “Cultura Global”. Pero estos bloques también son nombres genéricos. Ninguno de ellos es homogéneo y monolítico. Todos están en proceso permanente de recomposición, de cambio. Todos se “desplazan” por los campos de fases de descripción de la cultura, articulando elementos de “aquí y de allá”, intercambiando materia y energía, contenidos y sentidos, a la manera de plasmas que se mezclan, pero conservando elementos reguladores que los diferencian y caracterizan desde el punto de vista lógico.

Cada *bloque cultural* es una dimensión del conjunto de las relaciones sociales del sistema que “fractaliza”, si se permite el término, la totalidad. Con esto quiero decir que toda la *teoría de bloques* aplicada aquí es de carácter *relacional*. No es posible concebir la existencia de cada uno de los bloques sino en relación con los otros. Su estructura

es sistémica. Entre ellos se da el fenómeno de la “memoria cuántica”, según el cual todos tienen “memoria” de su pasado y retroalimentan constantemente sus procesos tanto internos como de conjunto. Los *bloques culturales* configuran una red de interconexiones mutuas, un *universo*, en el sentido cósmico del término, que se expande y se contrae, dentro del cual lo que ocurre en un extremo, al interior de un bloque, “se sabe” en el otro extremo, al interior de otro bloque, produciéndose la reacción correspondiente, tal como ocurre en los macroprocesos de difusión y masificación de la cultura, en el contexto de la globalización y la transnacionalización, pero como ocurre también en los micro procesos culturales, al interior de los sistemas y subsistemas que constituyen cada bloque. En esto consiste el carácter holístico y sistémico de la cultura.

El panorama cultural de una época está descrito, entonces, por el movimiento de los *bloques culturales*, tanto en sentido sincrónico como diacrónico. Pero, además, como la lógica de relaciones ilustrada en los diagramas implica la iteración y la retroalimentación, existen tantas posibilidades de identificación de *bloques culturales* como de interacciones entre las bases sociales. De este modo, es posible observar *bloques culturales* juveniles, deportivos, científicos, técnicos, políticos, etc. En el ámbito de la cultura, como en el de las partículas elementales, la observación crea el hecho. De este modo, es posible concebir “hechos” culturales que solo existen mientras son observados pero que pueden llegar a tener efectos permanentes sobre todo el universo cultural.

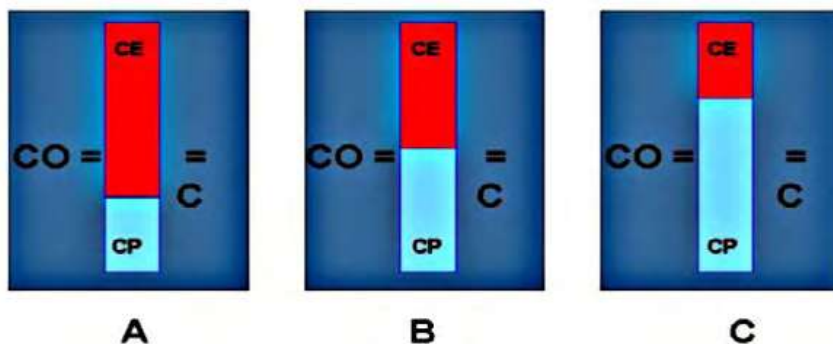
Los bloques culturales son concurrentes, complementarios, subsidiarios y solidarios, al tiempo que opuestos y contradictorios. Sus relaciones mutuas hacen posible la coexistencia de prácticas culturales tan disímiles como la hechicería y el ocultismo con la actividad científica, o de estéticas elitistas con estéticas *kitch* o “lobas”, que manteniendo su singularidad también se cruzan y se complementan (el “rosado Soacha” –un color rosado encendido que peyorativamente se relaciona con la población de Soacha, al sur de Bogotá y se discrimina por la cultura oficial– que se vuelve *fucsia* y se integra a la estética de los estratos hegemónicos es un buen ejemplo de ello). También se puede ver en el uso de la lengua. La entrada y salida de expresiones y modismos en el lenguaje corriente; su uso policlasista, la estandarización de términos; su “movilidad social”; es decir, la manera como pasan de lo popular a lo oficial y a lo culto, o a la inversa (“camello” por trabajo, “chévere” y “bacano” por agradable, bonito, sabroso, etc.; “ceba” por desagradable, “mamera” por aburrimiento).

Es en el terreno de los *bloques culturales* en donde las concepciones del mundo se objetivan y materializan, donde se hacen “acto

histórico”. El “bloque” opera como un contenedor dentro del cual cobra sentido la realidad. Por eso un mismo hecho puede tener sentidos diversos, dependiendo del contenedor en el que se ubique, desde el cual se vea o se construya.

A lo dicho solo agregó que la composición del *bloque cultural global* estará informada por el peso específico de los bloques hegemónicos y que estos, a su vez, se expresarán con mayor o menor fuerza en el bloque de la *cultura oficial*, la cual universaliza las concepciones del mundo dominantes haciendo que todas las bases sociales las asuman como propias, así no expresen plenamente sus intereses y necesidades. De esta manera, la *cultura oficial* (CO) y la *cultura global* (C) se manifiestan, básicamente, bajo las tres modalidades ilustradas en el Diagrama 22:

**Diagrama 22. Formas de expresión de la cultura oficial y la cultura global**



(A) Corresponde al sistema típico transformista de subordinación bajo la hegemonía de los contenidos culturales de la *cultura de élite* (CE). Las *culturas populares* (CP) hacen presencia en el *bloque cultural* pero no lo regulan.

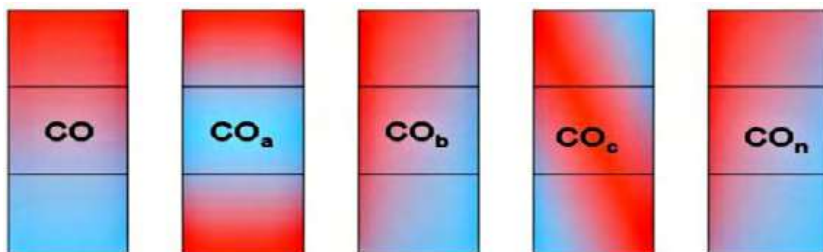
(B) Corresponde al modelo hipotético de equilibrio general, en el cual se articulan y neutralizan la cultura de élite y las culturas populares. Representa el caso óptimo de cultura de bases sociales medias, pero también puede representar el caso de “equilibrio catastrófico”, como antesala de una crisis cultural de envergadura o de entrada a una solución transformista de tipo bonapartista (Marx) o cesarista (Gramsci) que, a su vez, puede ser progresiva o regresiva.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Marx (1969) caracteriza el “bonapartismo” a partir del ejemplo de Luis Bonaparte, quien toma el poder en Francia en 1851 en una condición de equilibrio catastrófico de fuerzas. Grisoni y Maggiori (1974) presentan el “cesarismo” gramsciano así: “el cesarismo expresa una situación en la que las fuerzas en lucha –fuerzas regresivas

(C) Representa el caso de avance de un *bloque cultural expansivo*, en el cual los contenidos de las *culturas populares* (CP) se legitiman y afianzan socialmente y disputan los contenidos de la cultura oficial (CO), como ocurre con ciertas expresiones artesanales, con músicas populares que se elitizan o masifican, como ocurrió con el *tango* y con el *rock*, o como ocurre con el melodrama y la telenovela que invaden el *gusto* y las *preferencias* de las bases sociales medias y altas.

Pero la situación más corriente es la de una permanente fluctuación entre estos tres casos que puede presentar modalidades muy complejas de hibridación entre las *culturas de élite*, las *culturas populares* y la *cultura oficial*, como las que, a título de ejemplo, se ilustran en el Diagrama 23, en el cual los contenidos de la *cultura oficial* (CO) varían dependiendo de los cambios en la correlación de fuerzas (se utilizan las convenciones de colores del diagrama anterior):

**Diagrama 23. Variación en los contenidos de la cultura oficial**



### **Bloque cultural y bloque histórico**

Portelli (1982) llama la atención sobre el hecho de que unas breves y esquemáticas alusiones al tema del *bloque histórico*, repartidas en los *Cuadernos de la Cárcel*, hayan generado entre los exegetas de Gramsci tanto interés y producido interpretaciones tan restringidas como la de reducirlo a la “afirmación sumaria de la unidad entre la estructura socioeconómica y la superestructura política e ideológica”, o la de concebirlo “simplemente como una alianza de clases”. Para superar estas limitaciones, propone considerar el *bloque*

---

vas y fuerzas progresivas– se equilibran de una manera catastrófica, es decir, que la continuación de la lucha no puede terminar sino por el exterminio recíproco (...) La cristalización agónica de esas dos fuerzas permite de este modo la aparición de una *tercera fuerza arbitral*, caracterizada por la presencia, a su cabeza, de “una gran personalidad histórica ‘heroica’, que controla los restos de las dos fuerzas considerablemente debilitadas por su lucha, y toma del poder” (p. 157).

*histórico* bajo una triple perspectiva: en primer lugar, como el estudio del vínculo que realiza la unidad en las relaciones entre estructura y superestructura, es decir, el estudio de la función de los intelectuales. En segundo lugar, como “el punto de partida para el análisis de cómo un sistema de valores culturales (lo que Gramsci llama una ideología) penetra, se expande, socializa en integra en un sistema social”; es decir, cuando “se construye un sistema hegemónico bajo la dirección de una clase fundamental que confía su gestión a los intelectuales”. En tercer lugar, en un sentido más ligado a la acción política, como caso para el estudio de “cómo se quiebra la hegemonía de la clase dirigente, se construye un nuevo sistema hegemónico y se crea un nuevo bloque histórico” (pp. 9-11).

Grisoni y Maggiori (1974) coinciden con Portelli en lo esencial. Definen el *bloque histórico* como un “complejo, determinado por una situación histórica dada, constituido por la unidad orgánica de la estructura y la superestructura” mediante la acción de intelectuales orgánicos que atraen a intelectuales tradicionales para la formación de un “bloque ideológico” con capacidad para obtener el consenso de las clases subalternas. Según ellos, existe un bloque histórico “cuando, por la hegemonía que ejerce, la clase dirigente consigue hacer pasar sus intereses por los intereses del conjunto del cuerpo social y su visión del mundo –que refleja, justifica y legitima su dominación– como visión universal” (p. 153).

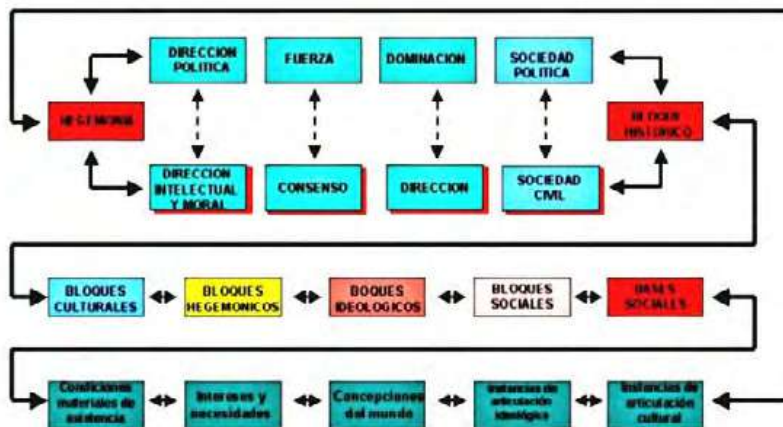
En general, la cuestión no presenta dificultad alguna. El vínculo orgánico que deber unir la estructura y la superestructura para que exista bloque histórico, debe estar garantizado por la constitución de un bloque hegemónico con capacidad de articular al conjunto de la sociedad en torno a un proyecto histórico definido por los intereses y necesidades de las bases sociales que lo conforman. Este bloque hegemónico es, a su vez, responsable de establecer el vínculo entre la sociedad civil y la sociedad política, para que la función de dirección sea viable y se concrete el ejercicio de la hegemonía. Con esto se configura el “bloque intelectual y moral” que asegura el contacto entre los “intelectuales” y las “gentes sencillas”. El *bloque histórico* expresa no solo un tipo particular de vínculo entre la estructura y la superestructura sino, además, entre la sociedad civil y la sociedad política, un tipo particular de correlación de fuerzas sociales que le da coherencia a una situación histórica dada. El *bloque histórico* contiene los diversos bloques ideológicos que pugnan por la hegemonía y los diversos bloques hegemónicos que se entrecruzan y yuxtaponen en un período dado. Sin embargo, su contenido principal está dado por el bloque hegemónico fundamental que regula todo el sistema y se expresa, material y objetivamente en la *cultura oficial*.

Mientras el *bloque histórico* hace énfasis en la naturaleza de la hegemonía que unifica al bloque social fundamental con el conjunto de la sociedad, los *bloques culturales* se refieren a los modos específicos bajo los cuales se presenta dicho ejercicio hegemónico. Los *bloques culturales* manifiestan los *sentidos* que el bloque hegemónico fundamental le confiere al *bloque histórico*. Aunque no resulte del todo válida la afirmación, se puede decir que el *bloque histórico* describe la “articulación interna de una situación histórica dada” desde el punto de vista político, mientras los *bloques culturales* lo hacen desde la perspectiva de las manifestaciones prácticas de las concepciones del mundo que regulan dicha situación, en particular, desde la perspectiva del *bloque cultural fundamental* correspondiente al *sistema hegemónico fundamental*, dirigido por el *bloque social fundamental*.

De este modo, el concepto de *bloque histórico* permite hacer un “cierre operativo” en la descripción del campo de fases de la cultura y generar el mecanismo de retroalimentación que permite la iteración del proceso de relación entre las bases sociales y los hechos culturales, a través de la dinámica de los sistemas hegemónicos, tal como se ilustra en el Diagrama 24.

El diagrama muestra como el sistema de producción de hegemonía constituye el mecanismo al interior del cual se “procesan” las contradicciones sociales y se regulan las relaciones sociales fundamentales, de tal manera que la cultura producida de modo constante por las bases sociales modifica permanentemente la naturaleza y constitución de estas últimas para, en un nuevo ciclo, modificar a su vez la cultura, y así sucesivamente, en un proceso dinámico tal que fluctuaciones muy pequeñas, ocurridas al interior del sistema, o provenientes del entorno, pueden producir cambios sustanciales y hasta crisis orgánicas que transformen el conjunto del sistema:

Diagrama 24. Bloque histórico: cierre operativo y retroalimentación



### Unas palabras sobre los “Frentes Culturales”

Una sugestiva línea de trabajo para entrar en el análisis de los *bloques culturales* puede ser la propuesta del ya citado investigador mexicano Jorge González, con su noción de “frentes culturales”, aplicada al estudio de barrios, santuarios, ferias y telenovelas, pero que podría aplicarse al estudio de cualquier hecho cultural. Según él, estos frentes dan cuenta de cuatro problemáticas básicas: la construcción social del *sentido*; la construcción social de la *hegemonía* y del poder cultural; la lucha por la *legitimidad* cultural; y los elementos culturales *transclasis* y de vida cotidiana. González (1972b) propone esta categoría “para entender los distintos choques y enfrentamientos (...) en los que diferentes grupos y clases sociales –que son portadores de desiguales y desnivelados volúmenes de capital cultural– se “encuentran” bajo la cobertura de complejos significantes iguales, comunes, transclasis”. En relación con la construcción social de hegemonía dice que un frente cultural equivale a una construcción de legitimidad y expresa la forma en que un bloque hegemónico se afianza en la cotidianidad, en la “vida elemental de los hombres” (p. 82 y ss.).

La noción de “frentes culturales” también es usada por Gramsci. En un pasaje de “La filosofía de la práctica y la cultura moderna” (1970), cuando habla de las tareas que debían ser acometidas por la filosofía de la práctica (el marxismo) en su proceso de maduración, propone estudiar si los “frentes” culturales como “el Renacimiento e Italia y la Reforma en los países protestantes”, para “poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes y educar a las masas

populares”, fueron una necesidad histórica, y si además sería posible “encontrar en la historia pasada frentes análogos, teniendo en cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar” (p. 461).<sup>7</sup>

En síntesis, los *frentes culturales* presentan dos rasgos que los hacen interesantes desde el punto de vista de los desarrollos metodológicos que requiere la propuesta de los *bloques culturales*. Plantean e intentan resolver el problema de la relación entre las categorías y la “escala” del análisis, y aportan una visión para el análisis de las *fronteras culturales*. En relación con el primer rasgo, la noción de *frente cultural* “baja” a la escala local, a los espacios cotidianos, las formas colectivas de constitución de identidades y los modos de auto representación, para hacerlos metodológicamente operables. Por eso, en los *frentes*, González (1994) maneja indistintamente, los términos de grupos, clases y agentes sociales. El concepto de clase social, que opera bien en el análisis macro de los procesos de construcción de hegemonía en la sociedad resulta improductivo, desproporcionado y costoso en la escala local, pues equivale a “matar insectos con misiles”. Respecto del segundo rasgo, González da a la noción de *frente* el sentido de “línea divisoria” o de “frontera cultural”, en la cual “efectivamente se tocan, se juntan, se rozan y se interpenetran culturas de grupos y clases sumamente diferentes” (pp. 83-85), a la manera como se describen las zonas de fusión ilustradas arriba en el Diagrama 23.

#### **PARTICIÓN 3.2.4. OPINIÓN PÚBLICA, HEGEMONÍA Y CULTURA**

Como el concepto de bloque histórico, el de *opinión pública* también permite hacer un “cierre operativo” y, a la vez, abrir una línea de indagación, derivada e independiente, que puede llevar a una digresión comunicológica y, eventualmente, a una teoría de la comunicación concurrente, tarea que solamente queda indicada. Por ahora, me limito a examinar el nexo entre *opinión pública*, *hegemonía* y *cultura*, en el marco de las categorías utilizadas y de las anotaciones de Gramsci (1972a) sobre el particular.<sup>8</sup> Empieza diciendo que la opinión pública “se relaciona íntimamente con la hegemonía política”; es “el punto de

---

7 Valga anotar que en la traducción de J. Solé-Tura, la noción de «frentes» es sustituida por la de «disposiciones». Traduce Solé-Tura: “Debe examinarse si este modo de «disposición» cultural no es una necesidad histórica” (Gramsci, 1972, p. 111).

8 El concepto de opinión pública ha sido discutido con amplitud. El respecto se puede ver Habermas (1981), Martín Serrano (1986), Monzón Arribas (1996). Para este, el aporte gramsciano merece solamente una pequeña mención dentro de los “tres enfoques principales que han estudiado el tema desde el pensamiento marxista: a) la teoría político-económica de los medios de comunicación; b) la teoría de la «hegemonía»; y c) la Escuela de Frankfurt. Para una discusión más amplia sobre el tema en América Latina, ver Aguiar (2013).



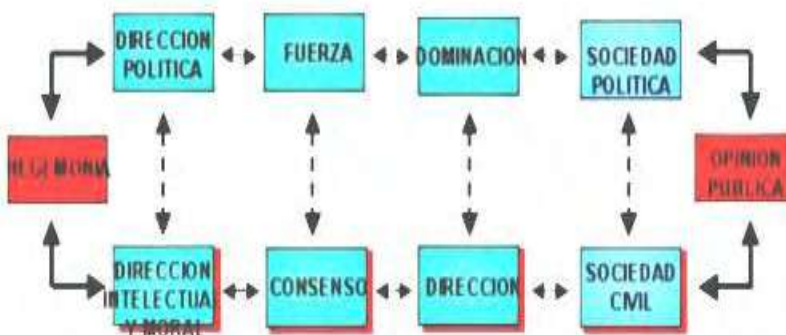
contacto entre la sociedad civil y la sociedad política, entre el consentimiento y la fuerza”. El Estado la crea cuando quiere iniciar acciones poco populares; y para ello organiza y centraliza grupos específicos de la sociedad civil. También la define como “el contenido político de la voluntad política pública que puede ser discordante”, razón que explica “la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública: diarios, partidos, parlamento”, por medio de los cuales “se modela la opinión” y se crea una “voluntad política nacional” que puede convertir a los disidentes “en un polvillo individual e inorgánico” (p. 339).

Si la *opinión pública* opera también como “punto de contacto” entre la sociedad civil y la sociedad política, es claro que está relacionada con las funciones de dominación y dirección, con la fuerza y el consenso, con el ejercicio de la dirección política y de la dirección intelectual y moral; en otras palabras, es una forma de expresión de la hegemonía (Diagrama 13). En la medida en que son “punto de contacto” o forma de relación entre la sociedad política y la sociedad civil, los dos conceptos se refieren a un mismo orden de hechos: expresan contenidos de la relación de dominación y subordinación en que entran las bases sociales al interior de un bloque histórico dado. Por esta razón, dentro de su especificidad y necesaria determinación, la *opinión pública* comparte las características esenciales de la *hegemonía*.

Es también un nombre genérico. No existe *una* opinión pública sino varias *opiniones públicas*. La opinión pública refleja la complejidad de las formas de expresión de las concepciones del mundo; refleja la composición de los *bloques ideológicos* a los cuales sirve de vehículo de expresión. Esto significa que existen *opiniones públicas* diferentes, algunas opuestas y contradictorias, que según el signo progresivo o regresivo que las marque pueden ser transformistas o expansivas. En este rango se ubica la llamada “opinión pública discordante” de la que habla Gramsci, la cual no es otra cosa que una opinión pública contradictoria con los intereses y necesidades de los bloques hegemónicos o, lo que es lo mismo, una expresión de una crisis de hegemonía que puede ser orgánica o inorgánica. La emergencia de opiniones públicas discordantes es un fenómeno permanente puesto que ninguna hegemonía es absoluta. En realidad, una opinión pública discordante expresa un disenso. De una ideología que se corresponde con específicos intereses y necesidades puede derivarse una opinión pública que se corresponda con *otros* intereses y necesidades; y esto es lo que hace posible la estructuración de la opinión pública alternativa o discordante. Estas *opiniones públicas* pueden agruparse en *bloques de opinión* con muy altos niveles de diferenciación, dependiendo de los sectores sociales que se expresan en ellos o los contenidos a los cuales se refieren. En principio, se puede hablar del *bloque de opinión*

*pública fundamental* (que, en realidad, puede estar constituido por varios bloques), y del *bloque de opinión pública subordinada*, también conformado por varios bloques, dependiendo de su mayor o menor capacidad de regulación sobre el conjunto de la *opinión*. Estos bloques configuran regiones de mayor o menor “densidad”, dependiendo de su complejidad e incidencia reales y de su permanencia o duración. La rotación de las bases sociales en los bloques hegemónicos produce modificaciones en la composición interna de la *opinión pública* y desplazamientos respecto de sus lugares y formas de expresión. Dependiendo de las correlaciones de fuerzas, por ejemplo, pueden “ir” a los partidos políticos, a los medios de comunicación, al parlamento y demás instancias de representación, o a organizaciones privadas como los gremios económicos, los sindicatos, las ONG, la iglesia, la intelectualidad agrupada en las artes, en las ciencias, las humanidades, etc. De acuerdo con esto, se pueden caracterizar bloques de opinión de rasgos eminentemente económico-corporativos, de opinión prepolítica, y de opinión política estrictamente hablando, en los mismos términos en que esta clasificación se usa para la hegemonía. Un nuevo rasgo se deriva de la relación entre los *bloques de opinión* y los *bloques culturales* tal como fueron definidos en el apartado correspondiente. La relación entre opinión pública, sociedad civil y sociedad política permite hacer el tránsito de *la política a la cultura* y viceversa. A partir de estas consideraciones, el Diagrama 13 también puede expresarse como se ve en el Diagrama 25.

**Diagrama 25. Opinión pública: punto de contacto sociedad política-sociedad civil**



Para demostrar que estas características de la opinión pública no corresponden solo a una transposición mecánica de los atributos de la hegemonía hay que hacer referencia al denso estudio realizado por Habermas (1981), sobre todo en el capítulo VII. Habermas deriva su

análisis de “la realidad constitucional de las democracias de masas constituidas por el Estado social”, el cual “tiene que atender a la ficción institucionalizada de la opinión pública, sin poder (...) identificar directamente a esta en el comportamiento del público de ciudadanos con una magnitud real”. A partir de allí plantea dos caminos de definición de la opinión pública: el primero, propio de las concepciones liberales, intenta sustentar la existencia de una opinión pública construida por un público “raciocinante” y no meramente “aclamativo”. En este caso hace notar que la garantía de racionalidad se logra a costa de la accesibilidad universal. El segundo camino conduce a un concepto de opinión pública que se limita a criterios institucionales y prescinde de la racionalidad y la “representación”. En este caso, la opinión pública está mediada por instituciones como el Parlamento a través del cual llega al gobierno. También entran los partidos políticos, sujetos políticamente activos en sus respectivos roles de gobierno y oposición. Se supone que “la voluntad de los partidos coincide con la ciudadanía activa, de modo que el partido en cada caso mayoritario representa la opinión pública”.

Estos dos casos no son opuestos sino complementarios. La formación de la opinión pública puede ser considerada como uno de los “métodos” o formas que asume el proceso de crítica mediante el cual se da la sistematización y la organización de las concepciones del mundo. Desde este punto de vista, la crítica racional, la elaboración consciente de concepciones orgánicas y sistemáticas debe reflejarse en el “funcionamiento” de las instancias de articulación ideológica, pues sin ellas no podrían dotarse de identidad los bloques sociales a los cuales expresan. Este momento forma parte de la configuración de los escenarios de lucha ideológica en los cuales, como dice Gramsci, los hombres toman conciencia de sus intereses y necesidades, y luchan. Sin este mecanismo de elaboración racional, las concepciones del mundo no devendrían “acto histórico”, no se convertirían en “norma de vida”, en filosofía que se ha hecho sentido común. Esta forma de ver el problema trasciende la específica relación política entre los ciudadanos y el Estado para hacerse extensiva a la totalidad del sistema cultural. El segundo caso es planteado por Gramsci cuando se refiere a la lucha por el monopolio de los órganos de la opinión pública como los diarios, el Parlamento y los partidos. Esta dimensión institucional de la opinión pública reviste un particular interés por el desplazamiento que se ha operado en el conjunto del bloque histórico de una opinión pública de carácter marcadamente *político* a una de carácter más *cultural*, por así decir. Gramsci (1972a) afirma que la prensa es el componente más dinámico de la estructura ideológica, pero no el único. Está acompañada de las bibliotecas, las escuelas, los

clubes, la arquitectura, la disposición y los nombres de las calles; es decir, el conjunto de hechos culturales cotidianos que configuran el mundo de la vida (p. 341).

En Colombia, los partidos políticos han visto seriamente afectada su condición de mediadores entre la sociedad política y la sociedad civil; y la institucionalidad estatal y parlamentaria ha perdido legitimidad y credibilidad, a pesar de conservar eficacia política. El desplazamiento de importantes masas de capital por parte de los grupos económicos fundamentales hacia los medios de comunicación (prensa, radio, televisión y la industria de servicios de telecomunicación) muestra que las pugnas por la hegemonía se han venido trasladando cada vez más a la sociedad civil, y que las prácticas políticas tradicionales, reducidas a la lucha por el control del aparato estatal (control burocrático, gamonalismo, corrupción), sin haber dejado de ser funcionales a la lucha por el poder, han cedido terreno. En este aspecto, los medios, con pocas excepciones en los editoriales y las columnas de opinión, han tenido una incidencia decisiva en el debilitamiento de los procesos de configuración de una opinión pública crítica y en el favorecimiento de la “vaporosa inclinación sentimental” que hace que se mueva “como el resbaladizo cargamento de un barco balanceante”, sin identidad definida, superflua, dispersa, superficial, disgregada, tal como ocurre a las concepciones del mundo de los estratos subordinados “organizadas” en el sentido común, el sentido común de la filosofía, la filosofía popular, y la filosofía oficial. Habermas (1981) hace notar este fenómeno cuando dice que en la teoría ilustrada por los dos caminos mencionados la opinión pública se hace neutral en la medida en que el público, sujeto de la opinión pública, es sustituido por instancias que actúan en su nombre. En este caso no es posible saber si esa opinión pública “procede de la comunicación pública o de la mediatización” (pp. 252-254). Hoy, el asunto es más complejo por la incidencia que tienen las *redes sociales* que crean la ilusión de expresar sujetos políticos mediante las “tendencias” generadas por algunas “publicaciones” o “entradas” (“post”) en la Web; que constituyen un avance frente a la impenetrable red cerrada a la que se enfrenta la ciudadanía cuando lee un periódico o una revista, o ve un programa de televisión. Compartir, decir “me gusta”, comentar en un sentido o en otro, son las opciones que ofrecen estas redes y que generan las “tendencias”, que se parecen a o confunden con “movimientos de opinión”. Se parecen o confunden, porque la capacidad para tomar decisiones para las transformaciones sustanciales que requiere la sociedad continúa en el lugar de siempre: en los grupos de poder que lo ejercen mediante acciones concretas respaldadas con la capacidad transformadora del dinero, o en los grupos alternativos que

logran consolidar procesos contrahegemónicos. Es cierto que algunos temas e iniciativas ciudadanas se dispersan ampliamente por las redes sociales y alimentan procesos como los de los “inconformes”, que han dado lugar a gigantescas movilizaciones y procesos políticos importantes en Egipto, España, Grecia, para citar algunos casos. Sin embargo, estas experiencias todavía no configuran nuevos modelos de acción política que sustituyan los tradicionales. La *opinión en red* es un fenómeno nuevo en la cultura que merece ser estudiado como caso particular de la opinión pública. Ilustra ese carácter fantasmal que reviste a la opinión pública y la hace parecida a las brujas: “nadie cree en ellas, pero todos las han visto”; característica que, por lo demás, muchos le atribuyen a la ideología.

Con relación a la dimensión *institucional-cultural* de la opinión pública, Gramsci (1972a) hace una observación importante. Dice que hay una parte no organizable o difícilmente organizable de la opinión pública, representada en las organizaciones corporativas profesionales como los sindicatos profesionales libres y las mujeres en los países donde hay voto femenino, que no cuenta con organismos intermedios que hagan medicación con los partidos y las asambleas legislativas, por ejemplo, problema que a su juicio no había sido resuelto por la técnica política (p. 340). Esta consideración muestra la correspondencia existente entre la configuración de la opinión pública y la de los *bloques ideológicos* y *hegemónicos*, hasta el punto de que los límites entre ellos son difusos cuando se los considera como procesos de realidad y no como categorías. La característica de “inorganizabilidad” de amplios sectores de la opinión pública, o de dificultad para su organización, indica la dinámica compleja inherente a los procesos de construcción de hegemonía. Estos sectores corresponden a las bases sociales que se expresan en las *instancias de articulación ideológica* y en los *bloques de opinión* de “tercera generación”; es decir, aquellos que constituyen la “materia negra” de la ideología, las zonas de transición, de flujo, las de mayor dinamismo al interior de los sistemas culturales. El asunto de las “noticias falsas” propagadas por las redes sociales ejemplifica para los tiempos actuales ese carácter “inorganizable” que tienen algunos sectores de la opinión pública y las dificultades que tienen los órganos tradicionales de expresión de la opinión pública para neutralizarlas.

El tránsito de la opinión pública de “lo político” a “lo cultural” también está documentado por Habermas. Según él, ya a mediados del siglo XIX, la opinión pública era percibida por el liberalismo como “una magnitud de todo punto problemática”. Schäffle la convierte en “informe reacción de masa” y pasa a convertirse en objeto de la investigación sociopsicológica. Tarde la analiza, por primera vez, como “opinión de masas” a comienzos de siglo para, de este modo, ser

“arrancada del contexto funcional de las instituciones políticas y despojada de su carácter de “opinión pública”; pasa a convertirse en un proceso de comunicación en el seno de las masas que no está vinculado a los principios de la discusión pública ni a la dominación política” Habermas (1981, p. 265).

A partir de ese momento, una década de investigación teórica, pero sobre todo empírica, en el marco del positivismo anglosajón, convirtió al público, sujeto de la opinión pública, en *mass*, y luego en *group* “como sujeto sociopsicológico de un proceso de comunicación e interacción entre dos o más individuos”. Este proceso constituye una degradación del sujeto de la opinión pública a un “sujeto sociopsicológico de un proceso de comunicación e interacción entre dos o más individuos”. La conclusión es que “al final la opinión acaba por no necesitar siquiera la capacidad de verbalización”; se amplía tanto que desvirtúa su naturaleza (p. 266). Un momento siguiente en el desarrollo del concepto liga la visión sociopsicológica de *grupo* con el poder público. Schmidtchen califica como opinión pública los modos de conducta de cualquier grupo de población que resulten apropiados para mantener o modificar las estructuras, las prácticas y los objetivos de la dominación (p. 267). La ampliación del concepto de opinión pública llega al máximo de cobertura cultural cuando no se vincula a los problemas políticos sino que cubre los “deseos privados” (automóviles, refrigeradores, etc.) y cualquier “modo de conducta” relevante para el ejercicio de la hegemonía (p. 268).

Con esto, la opinión pública se convierte en una forma de manifestación de las concepciones del mundo, en una expresión cultural que materializa los contenidos de las relaciones sociales en contextos de dominación y subordinación mediados por el ejercicio de la hegemonía. En sentido estrictamente gramsciano, estos “deseos privados de automóviles y refrigeradores” a los que se refiere Habermas son filosofía convertida en acto, son intereses y necesidades de clase hechos universales y aceptados como propios por los bloques sociales que integran el sistema hegemónico.

La “opinión pública” es considerada por Habermas como “una ficción”, mientras las “opiniones no públicas actúan en –nutrido–plural”. Estas “opiniones no públicas” constituyen un sistema de opiniones informales, personales, diferenciadas según su grado de obligatoriedad, que se contraponen al de las “opiniones formales, institucionalmente autorizadas”. En mi propuesta, las “opiniones no públicas” corresponderían a los *bloques de opinión de tercera generación*, al igual que “las opiniones surgidas en el ambiente de la cultura industrial”, las cuales “se forman en un contexto de intercambio de gustos e inclinaciones” que se originan en “la familia, los grupos de amigos y

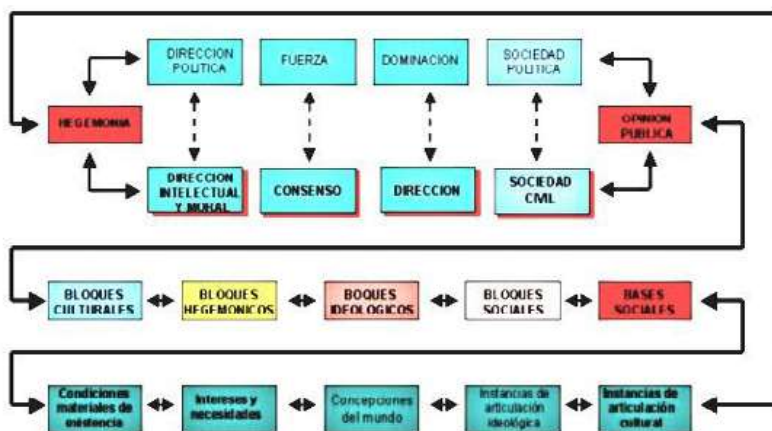
compañeros de la misma generación, de conocidos de barrio o del trabajo”. Lo mismo ocurre con la “opinión cuasi pública” que se expresa mediante comunicados, notificaciones, declaraciones, discursos, etc., y con las “opiniones públicamente manifestadas” de tipo plebiscitario (pp. 270-272).

La pertinencia de este tipo de opinión pública a las características de mi propuesta puede verse en el hecho de que Habermas llama “cultura de integración” a la cultura que produce este tipo de opiniones, expresión que describe adecuadamente el papel que cumplen las instancias de articulación ideológica en su carácter de aparatos de hegemonía: la hegemonía *integra*, no *disgrega*.

### Opinión pública y bloque histórico: hacia una teoría de la comunicación

En el mismo sentido en que el concepto de opinión pública se corresponde con el de hegemonía en tanto “punto de contacto” entre la sociedad civil y la sociedad política, establece correspondencia con el de *bloque histórico*. Como en el caso anterior, en este también sirve para cerrar y abrir el ciclo de realimentación. No cabe duda de que un *bloque histórico* encuentra su determinación en un *bloque de opinión fundamental* que le da coherencia a la situación histórica dada. De este modo, la opinión pública se convierte en un campo de investigación tan complejo como el del *bloque histórico*, o como el del análisis de las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política. Esta correspondencia se ilustra en el Diagrama 26:

Diagrama 26. Opinión pública: cierre operativo y retroalimentación



Esta reflexión sirve como punto de partida para la formulación de la disgresión comunicológica a la que me referí más arriba, como base para una teoría de la comunicación. Para indicar la dirección en que se desarrollaría esta línea de trabajo, basta mencionar que, desde el punto de vista de una teoría de la comunicación, la cultura sería entendida como un vasto complejo de sentido integrado por sistemas de información y de significación que le dan coherencia al bloque histórico. Este definiría los límites de la cultura como límites de sentido, entendiendo por *sentido* el ámbito dentro del cual se despliegan los significados. Esto permitiría entender cómo, en el contexto de los hechos de *sentido*, un mismo hecho cultural puede tener diferentes *significados*. Un buen ejemplo de esto lo proporcionó Jones (1976, pp. 11, 19-20) hace más de cuatro décadas, cuando interpretó las crisis de la cultura como crisis de sentido y comparó el desconcierto producido en su época por los descubrimientos de Galileo, que condujeron a abandonar la idea de que la tierra era el centro del universo y que las estrellas estaban fijas en el firmamento, con una crisis equivalente a la que impulsa a las ratas de un célebre experimento a “saltar alto y hacia la derecha”, cuando la situación que enfrentan ha dejado de tener sentido para ellas.

Esta teoría sería, por lo menos en un aspecto, una teoría de la mediación. Desde otro punto de vista sería una lectura de la cultura en clave comunicativa, una teoría cultural de la opinión pública o, más exactamente, una teoría de las estructuras comunicativas disipativas. Jesús Martín-Barbero (1987) ya planteó y desarrolló el problema de la relación entre comunicación y cultura en términos de una teoría de la mediación. Afirma que “en la redefinición de la cultura es clave la comprensión de su naturaleza comunicativa”; es decir “su carácter de proceso productor de significaciones y no de mera circulación de informaciones” (p. 228). Es en el cruce de las líneas de renovación que inscriben la cuestión cultural en el ámbito de lo político y la que inscribe la comunicación en la cultura “donde aparece en todo su espeso el desafío que representa la industria cultural”.

### **Hegemonía, redes sociales y cultura digital**

Se ha hablado sobre las redes sociales y es necesario examinar el asunto con más detenimiento para precisar su lugar en relación con la hegemonía y la cultura. La *teoría de redes* tiene antecedentes que se cruzan entre varias disciplinas: antropología, psicológica, sociológica y matemática (Pizarro, 1987; Scott, 1987; Ibáñez, 1988; Lozares, 1998; Reynoso, 2011), y más recientemente ha recibido un impulso decisivo con el impacto cultural, mediático y político de las redes sociales digitales.



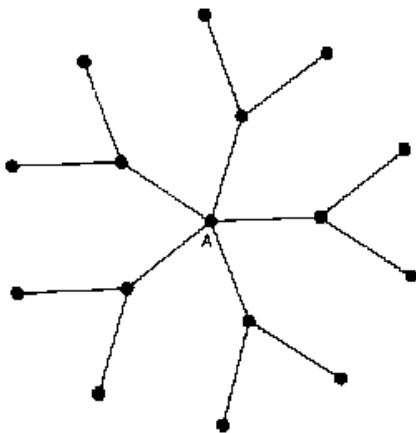
Recuperar estos antecedentes tiene una importancia crucial, no como desagravio por el olvido en que cayeron en años posteriores, sino porque se trata de “herramientas, conceptos y hallazgos que están impactando ahora y han de impactar también en el futuro de la antropología, una disciplina con potencial de ser la mediadora por antonomasia en la red que comunica las ciencias entre sí” (Reynoso, 2011, p. 10). Con esto, ubica a la antropología en la encrucijada de encuentro de todas las disciplinas científicas, en una anticipación que resulta esclarecedora para quienes intentamos ir más allá del paradigma clásico.<sup>9</sup>

Scott ubica tres líneas principales que confluyen en la configuración de la teoría de redes: 1) Los análisis sociométricos de la década de 1930 pasado introducidos por el psicoterapeuta Jacob Levi Moreno, que tomaron forma en los *sociogramas*, o diagramas que le permitieron estudiar las relaciones entre individuos en el contexto de un grupo más amplio; y en las *sociomatrices* o “matrices de adyacencia”; 2) Los investigadores de Harvard de la década de 1930, que exploraron patrones de relaciones interpersonales y la formación de “camarillas, roscas, mafias” (“*cliques*”); 3) Los antropólogos de Manchester, que combinaron las dos tradiciones para investigar la estructura de las relaciones comunitarias en sociedades tribales y aldeas. La primera línea se basó en los estudios de la tradición Gestalt en psicología, que se trasladó a los Estados Unidos en la década de 1930 por la migración de muchos de sus representantes desde Alemania. Entre ellos estaban Jacob Levi Moreno, Kurt Lewin y Fritz Heider, que impulsaron el desarrollo de la psicología social en el Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) y más tarde en Michigan. Moreno sintetizó las nociones de “redes” (*webs*) de “conexión”, y “tejido social” (“*social fabric*”) en un diagrama analítico que permitió hacer el mapa de esas estructuras en los *sociogramas*. Esto dio lugar al *análisis sociométrico*.

---

9 Esa indagación de Reynoso contiene la más detallada exploración sobre el tema que encontré hasta ahora. De ella, y de Scott, tomo los que considero rasgos esenciales, y remito a los interesados a consultar sus obras.

**Diagrama 27. Sociograma: Estrella sociométrica<sup>10</sup>**



En la antropología, Scott lleva los antecedentes del análisis de redes sociales (ARS) hasta Radcliffe-Brown (1881-1955), considerado el fundador del funcionalismo estructuralista que consolidó el concepto de *estructura social*, aplicado el estudio de los pueblos “primitivos”. Hay acuerdo en que fue el antropólogo y etnógrafo John Arundel Barnes (1918-2010) quien consolidó el ARS en un célebre estudio realizado en la comunidad de Bremnes, localizada en una isla al oeste de Noruega (Barnes, 1954). La definición de red propuesta por Barnes dice: “La imagen que tengo es la de un conjunto de puntos, algunos de los cuales están unidos por líneas. Los puntos de la imagen son gente, o a veces grupos, y las líneas indican que la gente interactúa unas con otras” (Reynoso, 2011, p. 105) (Diagrama 27). Barnes desde la antropología y Bott (1990) desde la psicología (aunque fue considerada parte del grupo de antropólogos de Manchester porque también había estudiado antropología con Lloyd Warner en Chicago), sentaron las bases del análisis de redes para la comprensión de las sociedades complejas. Scott considera que fueron parte de grupo que generó la mayor innovación teórica de la antropología social británica en su momento.

En estos antecedentes hay ecos que resuenan con el hilo argumental que traigo con las nociones de hegemonía y consenso, que interesa mostrar desde ahora. Reynoso parte de una hipótesis formulada por Bott según la cual “el grado de separación en el rol relacional de

<sup>10</sup> Tomado de Scott (1987, p. 6): “En un enfoque topológico, se considera que el campo social comprende ‘puntos’ conectados por ‘caminos’”.

marido y mujer está directamente relacionado con la mayor o menor conectividad de la red social de la familia” (p. 99), para afirmar que, de acuerdo con esta hipótesis, se podía comprender como:

en la medida en que Ego estuviera fuertemente ligado a otros a su vez ligados entre sí, todos tenderían a alcanzar consenso y a ejercer presión informal pero consistente sobre el resto para alcanzar conformidad con las normas, estar en contacto mutuo y de ser preciso ayudarse entre sí; en el otro extremo, si los vínculos fueran esporádicos, esa consistencia normativa resultaría más improbable” (Reynoso, 2011, p. 109).

Esta descripción ilustra perfectamente, en el nivel micro, la operación de los mecanismos de producción de consenso que están en la base de la construcción de las hegemonías, tal como fueron presentados más arriba. Los desarrollos posteriores de la teoría de redes sociales documentados por Reynoso muestran que esta base conceptual pudo articularse, con ajustes sucesivos, a las teorías de la complejidad con las cuales intenta conectar el enfoque que propongo.

Del análisis de redes basadas en Ego se pasó al de “análisis exhaustivos de redes antropológicas” del australiano Bruce Kapferer (Sidney, 1940), quien propuso la medida estadística del *span* o porcentaje de vínculos en red que relacionan a los actores adyacentes a un actor primario. De allí entró en declive en el dominio de la antropología que clausuró ese período manchesteriano, inclusive con la tardía opinión de Barnes en el sentido de que el análisis de redes no era una teoría sino un método del cual no se podían derivar conclusiones generales. El propio Kapferer diría más tarde que la noción de red social se refería solamente a “una técnica de recolección de datos y de análisis”. Reynoso (2011) ubica el declive del ARS en antropología entre 1974 y 1995, mientras en la sociología se mantuvo como “una especialidad viva” que ejerció influencia en computación y matemáticas (pp. 118-119).

El siguiente momento reseñado por Reynoso (pp. 120-129) gravita alrededor de la figura del sociólogo norteamericano Mark Granovetter, quien a fines de la década de 1960 centró su atención en la debilidad de la sociología para articular los niveles micro y macro, lo que va del grupo pequeño a las estructuras globales; o la posibilidad de acción de un actor más allá de su entorno inmediato. Para eso, estudió la naturaleza de los vínculos que se dan en una red en términos de su fortaleza o debilidad, que ya habían sido tratados por la escuela de Manchester. Estableció que la fortaleza o debilidad de los lazos dependían del número de veces que los actores interactuaban en un período: más interacciones crean lazos “fuertes”; menos interacciones,

lazos “débiles”. Apoyado en el trabajo del matemático Anatol Raport, pionero en el estudio de la naturaleza y la velocidad de la propagación de las epidemias en las redes, Granovetter llegó a la conclusión de que en las coordinaciones sociales son más decisivos los lazos débiles que los fuertes. Por ejemplo, en la difusión de un rumor o la consecución de un trabajo, el resultado será más exitoso si el proceso evita los lazos fuertes y se mueve por los débiles; por ejemplo, si va por fuera de la familia o los amigos más cercanos. Esta postura, que parece ir contra el sentido común, se ha fortalecido en los últimos años a partir de constataciones en amplias redes de teléfonos celulares que ha permitido demostrar que las redes sociales son robustas para enfrentar la eliminación de lazos fuertes, pero “se vienen abajo en una súbita y teatral transición de fase si se eliminan algunos lazos débiles” (p. 123). Esto explica por qué la destrucción de lazos fuertes afecta más a las comunidades locales, mientras la destrucción de puentes entre comunidades (lazos más débiles) afecta a la totalidad de las estructuras.

De esta línea de trabajo se deriva la idea de los “pequeños mundos” determinados por el número de personas que configuran círculos específicos (amigos cercanos, colegas, conocidos, etc.), o con quienes un ego puede mantener relaciones estables, como el “número de Dunbar” (más o menos 150 personas), o el famoso “seis grados de separación”. Reynoso trae información sobre un monitoreo de la estructura de Twitter, sobre 5.200.000.000 de usuarios, que encontró que el 50% de los usuarios se encuentra a cuatro (4) pasos de distancia entre sí, mientras la mayoría está a 5; y que cifras similares valen para Facebook, LinkedIn y otras (p. 133). Estas características se resumen en “una separación global pequeña y un alto *clustering*” (agrupamiento, conglomerado) local (p. 136).

La tensión entre las posibilidades de escalar el análisis de “pequeños mundos” a macroestructuras globales parece debilitarse ante el desarrollo tecnológico. La virtualización de las redes, anota Reynoso, ha “empequeñecido” el mundo y ha generado “modalidades de gestión social y cultural inexistentes hasta hace poco más de una década”, con un éxito político y mediático que desborda las posibilidades de enumeración. Y se declara sorprendido por el hecho que habiendo sido la antropología la disciplina que le puso nombre a las redes sociales, se encuentre a la zaga en el abordaje de estos fenómenos. A diferencia de la antropología, los estudios transdisciplinarios han avanzado en la formalización de modelos analíticos de este escalamiento. Las conclusiones que deriva Reynoso de todo esto tienen implicaciones importantes para el análisis cultural antropológico. La primera se refiere a la poca incidencia del azar en la estructura de los “mundos pequeños”; estas estructuras son, a la vez, robustas y delicadas e “invisibles al

muestreo y la percepción sincrónica”; la segunda tiene que ver con que la complejidad de las estructuras no depende del número de elementos que las integran. Los sistemas caóticos, por ejemplo, no son más complejos porque tengan más elementos. Y esto va contra los supuestos planteados por Barnes, para quien las sociedades pequeñas implicaban bajo número de pasos en las relaciones entre dos personas cualesquiera, a diferencia de uno mayor en las sociedades mayores. Esto interpela el trabajo etnográfico del cara a cara como base para la inferencia sobre escalas sociales mayores, pero no anula la posibilidad de hacerlo; y concuerda con su observación sobre la relación entre lo micro y lo macro en relación con la naturaleza estructural de las redes. En ellas, los nodos no son necesariamente “sujetos”, “individuos” o “agentes particulares”; y las “aristas” que se forman en las conexiones entre ellos tampoco denotan, necesariamente, relaciones que señalen interacciones. La totalidad de la red dependerá entonces de la manera como el observador articule el modelo:<sup>11</sup> podrá ser un “campo de posibilidades, o bien, la fuente de determinación y estreñimiento de los elementos en juego; o todo eso junto” (pp. 128, 134-137). Esta opción de concebir las redes sociales como estructuras dinámicas complejas abiertas, y de concretarlas en función de opciones específicas de observación, resulta muy útil como posibilidad para potenciar acciones transformativas o contrahegemónicas pues las asimila a sistemas que oscilan entre el equilibrio y la inestabilidad, que pueden ser afectadas por fluctuaciones internas o generadas en sus entornos próximos o lejanos.

Con Barbási y su grupo de investigación en la Universidad de Notre Dame en Indiana<sup>12</sup> se consolidó el concepto de las *redes independientes de escala* (RIE) (*scale-free networks*), características de los sistemas autoorganizados, aplicado al análisis de redes de gran escala en campos tan variados como las alianzas tecnológicas, las relaciones entre actores de cine, sinapsis neuronales, cadenas alimentarias, propagación de enfermedades y virus informáticos, entre otros. Se trata de redes muy robustas, al punto que resisten la destrucción del 80% de sus nodos; pero, al mismo tiempo, muy vulnerables a los ataques selectivos, ya que la supresión del 5% al 10% de sus *hubs* (*conexiones*) puede quebrarlas o hacerlas colapsar. Estas afirmaciones resultaron

---

11 Lo que recuerda la teoría de la necesidad del observador para la explicación de la realidad planteada por Maturana (2002).

12 Albert-Lászlo Barabási, Eric Bonabeau, Hawoong Jeong y Réka Albert adelantaron en 1998 un proyecto para hacer el mapa de la Web y encontraron que toda su complejidad se basaba en pocas páginas conectadas en *hubs* –el 80% tenía menos de cuatro (4) conexiones– y no en su carácter aleatorio (Reynoso, 2011, p. 139).

exageradas, pero no anulan el hecho de que estas redes “presentan conglomerados o *clusters* jerárquicos que los modelos anteriores no consideraban”. Estas redes se pueden conformar por adición de nuevos nodos a otros ya existentes con vínculos fuertes, del tipo “el rico se vuelve más rico” o “principio de San Mateo” de Merton (“Al que ya tiene le será dado, y tendrá en abundancia; pero al que no tiene incluso lo que tiene le será quitado”) (Reynoso, 2011, p. 141). Este principio golpea la presunción de las redes como espacios democráticos de “justicia distributiva”; el famoso carácter horizontal de las redes que las concibe como despojadas de jerarquías por ser auto organizables. Reynoso refuta así a autores como Capra (2010) o Deleuze y Guattari (2007) con sus redes rizomáticas, para concluir, después de un repaso por las redes gramaticales de Chomsky, que la idea de “subordinación” implícita en las jerarquías existentes en las redes tiene que ver más con “procedimientos de sustitución o con pertenencia a conjuntos” que “con hegemonías dictatoriales o subalternidades gramscianas”. En este punto, Reynoso (2011) parece quedarse solamente en el marco de la descripción teórica de la estructura de este tipo de redes, entendidas como entes formales abstractos antes que como dispositivos construidos por sujetos humanos portadores de concepciones del mundo y de intereses y necesidades, articulados por relaciones de poder. Es lo que sugiere cuando dice que:

si bien las investigaciones recientes desmienten que los árboles (grafos) sean inherentemente opresivos o que las redes favorezcan la igualdad, no es legítimo desentenderse de la dimensión política de la reticularidad. Más bien al contrario: las técnicas bien pueden ser neutrales, pero la teoría y la práctica nunca lo son (p. 150).

Es el caso del carácter irregular de su comportamiento dinámico en los procesos de difusión considerados por las teorías clásicas, determinados por la existencia de “umbrales críticos de conectividad” a partir de los cuales se propagan un virus, una noticia o un motín, para citar algunos casos. Al contrario de eso, en las RIE se ha demostrado la existencia de un “umbral cero” que indica la propagación de un fenómeno aunque su capacidad de contagio sea baja o, inclusive, justamente porque así es. A mi juicio, esto afecta la intencionalidad de intervención en las redes para la obtención de fines predeterminados, haciéndolas más susceptibles a transformaciones inducidas.

Las investigaciones realizadas por Mark Newman en el marco del enfoque de independencia de escala han demostrado, según Reynoso (p. 148), que “casi todas las redes sociales muestran coeficientes de clasificatoriedad positivos mientras que los otros tipos de redes,

incluyendo las tecnológicas y las biológicas, muestran coeficientes negativos o de desclasificatoriedad”; es decir, que en ellas los vértices de la red tienden a conectarse de manera preferente con otros vértices que son parecidos de alguna manera, como ocurre en los pequeños mundos en los que las conexiones entre personas no son indiferentes a la clase de personas de que se trate (parientes, amigos, colegas, etc.).

Reynoso (p. 150) cierra el capítulo sobre las RIE anotando la emergencia del interés sobre la sensibilidad de las redes complejas a las condiciones iniciales y al efecto de amplificación que pueden tener mínimas modulaciones de sus parámetros en la determinación de sus posibles trayectorias, fenómeno ampliamente conocido como “efecto mariposa”, propuesto por Eduard Norton Lorenz, al que hizo referencia más arriba.

El capítulo dedicado al uso de la ley de potencia y al análisis espectral es abrumadoramente detallado en descripciones técnicas de las aplicaciones en uso. Incluye el análisis matricial, espectral, de vectores, la relación con la geometría fractal y la programación lineal, entre otras. Subraya las dificultades técnicas y conceptuales que las acompañan, pero llama la atención sobre la necesidad de que los antropólogos superen la imperdonable ignorancia sobre las posibilidades que contienen (p. 165).<sup>13</sup>

Como es de imaginar, en esta revisión no podía faltar el aporte de la lingüística al análisis de redes:

El texto de Saussure no alberga entonces solo un concepto de red simple, estático e invariante que actúa como el mapa del sistema o que denota uno entre otros de sus atributos, sino algo mucho más complejo que eso: la intuición de un juego procesual entre un número indefinido (pero seguramente elevado) de diversas redes concurrentes del lenguaje, las cuales establecen la posibilidad de conocer la lengua, el habla, el texto o el discurso en múltiples planos, resoluciones, enfoques y escalas, yendo mucho más allá de lo inmediatamente observable ... hoy, en la era de la Red de Redes, aquella visión relacional por antonomasia ha ganado una nueva importancia estratégica, económica y política (pp. 175-176).

Su revisión incluye la lingüística estadística, (Ley de Zipf y ley de potencia), los estudios reticulares, la gramática de la palabra de Hudson con sus aplicaciones en lenguajes de programación, entre otros muchos. En la selva de datos, referencias y ejemplos, destacan afirmaciones como esta: “la más simple de las redes alberga más relaciones

---

13 Reynoso cita el caso de quienes intentaron utilizar herramientas de análisis espectral como caso aislado en la disciplina (Kilworth, Russell y McCarty, 1984).

topológicas, geométricas, algebraicas, cualitativas y cuantitativas que las que hayamos podido imaginar” (p. 191), descriptas tanto cuantitativa como cualitativamente; y esta:

en las distribuciones no hay solo medidas sino fundamentalmente pautas. Cada una de ellas tiene su historia, diagnosis, idiosincrasia, significado y etiología. Una distribución es, además, un artefacto narrativo con una fuerte connotación espacial y visual, uno de esos habitus estructurantes de los cuales nos habla (empleando otras palabras) la nueva ciencia de la cognición matemática (p. 191).

Estas afirmaciones incluyen una explícita prevención frente a las posibilidades reales del comportamiento caótico de las redes, caracterizadas por él como “fantasmas del pensamiento complejo demasiado buenos para ser verdad” (p. 192). Aquí es necesario decir que Reynoso no estaría de acuerdo con la idea que subyace a este texto de establecer una relación entre la concepción gramsciana, por decir, y las teorías del caos y la indeterminación. Tampoco con la de articular a este ejercicio el planteamiento de Maturana sobre “poner la objetividad entre comillas”; y menos con pensar la cultura en términos de “estructuras disipativas”, pues lo manifiesta claramente en *Complejidad y caos: una exploración antropológica* (2006) cuando dice que “casi no existe una extrapolación antropológica satisfactoria de la idea de estructuras disipativas”. También critica el uso de los “atractores extraños” en las humanidades, y califica estos intentos de una galería grotesca de “usos y abusos” (pp. 5-6).

El momento siguiente en la revisión de Reynoso establece la relación del análisis de redes con las teorías complejas que usan las “transiciones de fase” de primero y segundo orden. En las primeras, los sistemas adoptan un estado no uniforme como el descrito por el agua hirviendo: turbulencia, caracterizado por dinámicas violentas difíciles de analizar y controlar, pero que tienen las fases mezcladas. Las transiciones de segundo orden se caracterizan por transformaciones súbitas del tipo de “ruptura de simetría”, como cuando se pasa de fluido a sólido. Implican la existencia de un punto crítico en cuya vecindad opera la ley de potencia.<sup>14</sup> Estos estados se caracterizan por la invariancia del comportamiento de los sistemas, que es el mismo sin importar la naturaleza de estos últimos. Esa invariancia está en la base del “principio de universalidad”, que explica por qué “en las cercanías a los puntos críticos solamente son posibles pocas soluciones

---

14 Más abajo (Partición 4.1.2) se tratará el tema de los “puntos de bifurcación” en las estructuras disipativas.



diferentes a cada problema”; o lo que es igual, “muchos problemas aparentemente distintos tienen la misma solución”; es decir, comparten la misma universalidad. En estos casos, los elementos del sistema no actúan por separado sino “como si fueran uno”, se sincronizan (p. 194). Es curioso ver cómo Reynoso no anota críticamente estos conceptos de la dinámica de fluidos, pues también son compartidos por Prigogine, quien recibió el Premio Nobel por sus “estructuras disipativas” y acuñó la expresión “nueva alianza” (entre teoría y práctica) a la que se refiere sarcásticamente en la crítica arriba mencionada.

Este tipo de comportamiento (*scaling*) está en la base de la universalidad que permite entender que en los “fenómenos críticos las clases se definen a nivel macroscópico”. Y esto es lo que hace posible la *transdisciplina*; es decir la configuración de escenarios comunes, por ejemplo, entre las ciencias sociales y las ciencias duras, que comparten como característica comportamientos complicados, no lineales, con muchos grados de libertad, que pueden sintetizarse mediante pocas variables relevantes con relaciones simples entre ellas (p. 195). En este campo se destacaron Kenneth Wilson, quien recibió el Premio Nobel por su “teoría unificada de transiciones de fase”, propuesta en 1971; y Mitchell Feigenbaum, quien elaboró la constante que lleva su nombre que describe “las regularidades independientes de objeto” ocultas en fenómenos en los cuales se pensaba la inexistencia de algún orden. Esto proporcionó un “marco amplio, conexo y elegante” –dice Reynoso– a las teorías de las bifurcaciones, la auto organización, la complejidad, los fractales, el caos y la teoría dinámica de las redes. Un aspecto destacado de estos aportes consiste en una comprensión más detallada del fenómeno de la *turbulencia*, caracterizado por Robert Rosen como un hecho en sí y no como una propiedad de los fluidos (agua, aire, aceite). La turbulencia es un sustantivo, no un adjetivo; es un fenómeno *emergente* independiente del medio en el que se manifiesta. Reynoso (2011) tiene la perspicacia de relacionar la universalidad y la turbulencia con la noción de “pauta que conecta”, acuñada por Gregory Bateson para caracterizar los fenómenos que conectan a todos los seres vivos de una manera más habitual de lo que se supone; y que amplía cuando dice que “no es relevante que el objeto de estudio sean nutrias, países en carreras de armamentos, aborígenes Iatmul de Nueva Guinea o esquizoides californianos” pues “lo que importa en el fondo es el carácter relacional del problema” (pp. 196, 201).

Un poco como al pasar, Reynoso deja caer una consideración, derivada de estas afirmaciones, que interpela a la antropología en lo que él denomina la a veces “latosa exaltación de la diferencia y sus prédicas a favor de la des-naturalización de su objeto de estudio, en nombre de lo que ese objeto inherente o presuntamente es” (p. 201).

Esta observación es sorprendente precisamente porque la antropología reivindica de manera especial su orientación al estudio de la diversidad; y, justamente por esto, llama la atención sobre implicación epistemológica del principio de universalidad que subyace en el análisis de la complejidad. La universalidad no anula las transiciones de fase. Más bien, proporciona un principio epistemológico que permite comprender cómo se producen: “los sistemas cuyas transiciones de fase poseen el mismo conjunto de exponentes críticos que pertenecen a una misma clase de universalidad” (p. 195). De manera más clara, lo que la universalidad muestra es que las redes sociales no son sustancialmente distintas de otras redes; no porque sean ontológicamente iguales sino porque pueden ser conocidas de manera similar.

Los desarrollos de la teoría de transiciones de fase llevaron a su aplicación en el campo del análisis de los fenómenos de opinión, que ya tocan lo que puede denominarse la microfísica del análisis de formación de hegemonías. Algunos de estos trabajos incluyen el análisis de los efectos de los medios de comunicación de masas sobre las redes sociales en la formación de opiniones que, en ocasiones, “pueden provocar un re-armado de las opiniones de la población” (p. 197).

Pero más allá de esto, es interesante examinar los efectos de las redes sociales en los fenómenos de comunicación de masas que pueden provocar esos “re-armados”. El impacto de las redes sociales (Facebook, Twitter, Instagram, Reddit) en la configuración de las estructuras culturales y los procesos hegemónicos es uno de los fenómenos contemporáneos más relevantes, ya constituido en objeto de investigación. Sin duda, las redes sociales generan fluctuaciones muy potentes que han dado lugar a movilizaciones sociales y de opinión como la “Primavera árabe” y el “#Me Too”; o los casos de Cambridge Analytica y el uso de información privada de los ciudadanos por parte de Facebook para la elección del presidente Trump; y el manejo de sus cuentas en Facebook y Twitter en relación con las falsas denuncias de fraude electoral y el asalto consiguiente al edificio del Congreso, que ya son paradigmáticos. Esto último causó el *impeachment* o proceso de destitución a Trump como corolario de la modificación de la correlación de fuerzas políticas en los Estados Unidos que echó al traste la aspiración de los republicanos de un segundo mandato de este presidente apoyado por los sectores ultraderechistas radicales y los moderados de su partido.

Estos hechos trascienden el marco de las redes sociales (*social networks*) y se ubican en lo que se ha denominado las *social media* que incluyen a las redes sociales, pero también blogs, foros, geolocalización, entre otros tantos etcéteras, relacionados con el “control hegemónico de dispositivos e “Internet” (Amestoy, 2021). Según Fernández

Soriano y Torres López (2021), este control tiene que ver, entre otras cosas, con “el aumento sin parangón que está registrando la desigualdad en los últimos años” que incide en la concentración de la propiedad de los medios en un “grupo cada vez más reducido ... que se ha adueñado del poder omnímodo que permite producir y difundir como verdades las mentiras que interesan a sus dueños”.

En un libro reciente, García Canclini (2019) examina el asunto de la ciudadanía en el capitalismo global y electrónico en términos de “desciudadanización” y “emergencia de nuevas ciudadanías”. La primera, definida como “una o varias pérdidas del sentido clásico de la ciudadanía” y no como “desaparición de los ejercicios ciudadanos”; pero también como captura de opiniones y comportamientos por algoritmos dominados por corporaciones globalizadas, y como opacidad y lejanía del espacio público, generados por usos neoliberales de las tecnologías que “mantienen y ahondan las desigualdades crónicas del capitalismo”. Estos fenómenos lo llevan a plantear la hipótesis de “la hegemonía redistribuida”, según la cual:

la irrupción de las redes, más allá de las intenciones hegemónicas de las empresas o partidos y los deseos contrahegemónicos de los activistas, por su formato y flujos interactivos, está engendrando modos de comunicación y asociación que no son, a priori, ni hegemónicos ni contrahegemónicos ... ¿Qué alternativas tenemos ante esta desposesión? ¿Disidencias, hackeos? ¿Cuál es el lugar del voto, esa relación entre Estado y sociedad reprogramada por las tecnologías y el mercado, cuyo valor es cuestionado por movimientos sociales independientes? (p. 10 y ss.).

Estas preguntas siguen abiertas y representan un reto para el análisis de los procesos hegemónicos. La emergencia de las redes sociales y de las grandes corporaciones digitales ha complicado más el panorama de la ausencia de los partidos políticos como escenarios históricos surgidos en la modernidad para la disputa de las hegemonías políticas. Ante su ausencia efectiva como protagonistas canalizadores de las disputas por el poder relacionadas con el acceso al control de aparato de Estado, no solo se rompieron los vínculos entre el Estado y la Sociedad Civil, sino que esta última se fragmentó en el individualismo que sustenta la ficción de que las redes sociales son orgánicas a propuestas contra hegemónicas. Por el contrario, parece ser que pulverizan el espacio social y hacen muy difícil la unificación de voluntades colectivas sólidas y duraderas. Esto, debido a su naturaleza más mediática y farandulera que organizativa. Las redes sociales son, esencialmente, veleidosas, lugares para el exhibicionismo circunstancial individual, razón por la cual distorsionan el espacio político y hacen opacos los procesos políticos que

deciden realmente las pugnas por las hegemonías. No quiere decir que no incidan. En el mar de “*youtubers*, influenciadores, seguidores, *likes*”, que saltan de un asunto a otro de manera caótica y dispersa, emergen bolsas o burbujas de opinión que refuerzan el sentido común e impiden la formación de concepciones críticas, esenciales para sustentar procesos de transformación de la realidad existente. Este fenómeno ha sido descrito como la “balcanización del sistema de comunicación” producida “al generarse miríadas de puntos de misión y redifusión, periféricos, excéntricos, marginales... pero con gran capacidad de incidencia en amplias zonas o incluso la totalidad del sistema” (Fernández Soriano y Torres López, 2021).

El auge de las *fake news*, estimulado sobre todo por las ultraderechas para atizar el odio, la violencia, el racismo y la discriminación, es explicable por la credibilidad que algunos les dan para convertirlos en verdades, hecho presente siempre en las concepciones del mundo tipo sentido común. Lo que han hecho las redes sociales digitales es amplificar este fenómeno. Una de las razones por las que los periódicos, antes monopólicos controladores de la llamada “opinión pública”, han perdido su influencia se debe a la expansión de las redes sociales digitales y los conglomerados que las controlan. Su competencia con ellas está siendo infructuosa porque su sostenibilidad económica se basaba en los avisos publicitarios, hoy de capa caída frente al marketing y el consumo digitales. A esto se agrega el llamado “extractivismo digital”, basado en la información personal de los usuarios de las redes, convertida en un producto valioso mediante el análisis por inteligencia artificial (Tolcachier, 2021). Es un extractivismo de nuevo tipo que se suma al de los recursos naturales que asimila técnicas y procedimientos como los de la llamada *minería de datos*, y sustenta el auge de los “científicos de datos” generado por “esa masa de información carente de estructura e inmanejable que ya no puede ser ignorada y olvidada” conocida como *big data* (SAS Institute Inc., 2021). En la base de estas irrupciones culturales de la era digital están los famosos *algoritmos* ya mencionados que empaquetan y simplifican la información proporcionada por los usuarios para ofrecerla “seleccionada a propósito para que pueda ser reconocida más fácil y rápidamente como propia o deseada y sin la menor reflexión posible” (Fernández Soriano y Torres López, 2021).

Por eso, los medios de comunicación tradicionales están siendo copados por los grupos económicos que están en la base de las disputas hegemónicas, cuyos ingresos no dependen de ellos y pueden darse el lujo de subsidiarlos para incidir en el mercado mediático, como ha sucedido en Colombia con la *Revista Semana* y el diario *El Tiempo*, para citar dos casos recientes y representativos del fenómeno que describo.

Lo que debe quedar claro es que los grupos que se disputan las hegemonías saben que pueden usar los espacios mediáticos para lograr sus fines, pero que esto no depende de ellos. El fortalecimiento de las ultraderechas no es resultado de las *fake news* ni de las redes sociales; si lo es, en cambio, del debilitamiento y la dispersión de los sectores de la sociedad civil que pudieran consolidar fuerzas políticas contrahegemónicas, como efecto, también, de que el Estado ha perdido su condición de garante de los derechos fundamentales como resultado de la aplicación de las políticas neoliberales que lo ven como un obstáculo al libre reinado del mercado. La posibilidad de construcción de alternativas contra hegemónicas también pasa por la necesidad de interpelar críticamente los efectos del neoliberalismo que han destruido los imaginarios de la solidaridad y han afianzado la creencia en las virtudes del “emprendimiento” individual y desprestigiado el carácter del Estado como garante del bien público. Como también puede ocurrir que el Estado, como forma de gestión de lo social instaurada por la modernidad haya entrado en crisis histórica al igual que los partidos políticos, las luchas contrahegemónicas tienen la irremediable necesidad de configurar nuevas formas de organización de lo público y de imaginar, como dice el Foro Social Mundial, “otro mundo posible”.

Comprender mejor esta situación lleva a una nueva partición que permita explorar la manera como operan las crisis de los bloques históricos y los fenómenos de irrupción de nuevas culturas.

### **PARTICIÓN 3.2.5. CRISIS ORGÁNICA DEL BLOQUE HISTÓRICO E IRUPCIÓN DE UNA NUEVA CULTURA**

Se ha visto cómo el bloque histórico representa y caracteriza una situación histórica dada, marcada un tipo particular de relaciones entre bloques sociales que pugnan por la hegemonía al interior de un sistema de relaciones de dominación y subordinación. También, que las crisis orgánicas e inorgánicas hacen presencia en los bloques históricos. Corresponde ahora examinar el mecanismo de resolución de la crisis orgánica por la vía de la sustitución de un bloque hegemónico por otro, en la perspectiva de un proceso expansivo. Para ello retomo la línea de argumentación al nivel descripto en el Diagrama 5 que muestra las relaciones entre la filosofía, el sentido común de la filosofía, el sentido común, la filosofía popular y la filosofía oficial.

El dispositivo que procesa las relaciones de dominación y subordinación es la *matriz de producción de sentido* constituida por las *instancias de articulación ideológica* (Diagrama 7). Esta matriz puede considerarse como el centro regulador de los procesos de producción de cultura al interior de un bloque histórico dado. Mientras no se modifiquen las relaciones entre ellas, el *bloque intelectual y moral* sobre el

cual descansa la hegemonía se mantiene inalterado, así se presenten fluctuaciones que originen crisis inorgánicas. Por esta razón, se debe buscar al interior de esta matriz el mecanismo a partir del cual es posible introducir fluctuaciones que alteren el equilibrio del sistema y lo lleven a un punto de no retorno. En el pensamiento gramsciano, esta posibilidad está contenida en la naturaleza diversa y contradictoria del sentido común; más exactamente, en su capacidad de trascender el estado de disgregación e inorganicidad en que lo mantienen las relaciones de dominación y subordinación. Gramsci ubica el germen de la potencia renovadora del sentido común en una cualidad que denomina el *buen sentido* cuyas características se examinan a continuación.

### **El buen sentido y la crítica del sentido común**

Además de las características ya mencionadas de incoherencia, carencia de sistematicidad, dispersión e inorganicidad, el sentido común tiene un valor positivo, un *núcleo sano*, a partir del cual es posible su propia crítica y superación: el *buen sentido*. Las anotaciones de Gramsci (1970) al respecto no son muy precisas. Mientras en algunos pasajes es presentado en la acepción antes mencionada, en otros lo contraponen al sentido común y lo equipara a la crítica y a la filosofía: “La filosofía es la crítica y la superación de la religión y el sentido común, y de este modo coincide con el “buen sentido”, que se contraponen a sentido común” (p. 366). Ese núcleo sano se expresa, por ejemplo, en la expresión “tomarse las cosas con filosofía”, que es la respuesta en el lenguaje común a la pregunta sobre ¿qué idea se hace el pueblo de la filosofía? La expresión es difusa y parece “contener una invitación implícita a la resignación y a la paciencia”; pero, más allá de eso, parece invitar a la reflexión antes que a “dejarse arrastrar por impulsos instintivos y violentos”. Ese “núcleo sano merece que se le desarrolle para darle unidad y coherencia” (p. 368). “El buen sentido identifica la causa exacta, simple, al alcance de la mano, no se deja desviar por extravagancias o dificultades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas, etc.” (Gramsci, 1972, p. 44). A pesar del tratamiento ambiguo dado a los términos es, posible establecer, al menos tres niveles interpretativos:

En primer lugar, en tanto “núcleo sano”, el “buen sentido” es uno de los elementos que integran el sentido común; se da en él y no de cualquier manera. Aparece como la cualidad positiva por excelencia del sentido común, como el elemento que posibilita su crítica, su superación, su devenir concepción unitaria y coherente, su devenir filosofía. De no ser por él, la concepción del mundo de los estratos subordinados se encontraría en incapacidad de superar su estado de confusión y disgregación; lo que, en términos políticos, equivaldría

a la incapacidad de estos estratos para superar su condición de subordinación, para modificar o anular las relaciones de subordinación que los mantiene en condición instrumental. A este “buen sentido” lo llamo (BS1). Pero, ¿de dónde emana la bondad de este buen sentido? ¿Cuál es la razón que explica su potencialidad transformadora? Gramsci ofrece dos razones: de un lado, porque implica una concentración de las fuerzas racionales que permiten la superación de los “impulsos instintivos y violentos” y de las “pasiones bestiales”, así como una comprensión de la necesidad que se manifiesta en la acción dirigida conscientemente, aunque solo sea, en épocas de crisis. De otra parte, porque esta concentración de las fuerzas racionales implica un conocimiento de la realidad –parcial y disgregado, pero conocimiento al fin de cuentas– de las causas reales que motivan esta acción. En este sentido, se podría decir que el buen sentido permanece como la base “instintiva” y oculta que mueve a los grupos subordinados a alcanzar sus propios intereses. El buen sentido le confiere *eficacia práctica* al sentido común; hace que se establezca la correspondencia necesaria entre la concepción del mundo de estos estratos y sus intereses y necesidades. Buzzzi (1969) sigue esta misma línea de reflexión, aunque su esfuerzo se encamina más a puntualizar los fundamentos filosóficos de la teoría política gramsciana. Ubica el buen sentido en el hombre masa, sepultado por el sentido común tradicional. Está latente en las masas “instrumentales” (p. 108). Cuando se critica el sentido común y emerge el buen sentido se concreta la filosofía de la praxis que, vivida prácticamente, se llama buen sentido. El desarrollo de esta posibilidad de conocimiento y su relación con la praxis constituyen, pues, el presupuesto de la crítica.

Por eso, el devenir del buen sentido (BS) viene a representar dentro de este contexto un segundo nivel interpretativo que da cuenta de la ocurrencia de una transformación cualitativa del sentido común: el momento de la crítica. Este permite convertir las concepciones inorgánicas de los estratos subordinados en un orden intelectual, en concepciones unitarias y coherentes, sistemáticas y críticas; en una palabra, en filosofías. En relación con el sentido común, el momento de la crítica viene a representar una conquista, pues supone el acceso a un nivel de conciencia que logra desarticular –así no lo haga plenamente– la relación de dominación y subordinación. A este momento de la crítica lo llamo (BS2).

En el tercer nivel de interpretación el *buen sentido* se contrapone al sentido común y lo trasciende. El buen sentido accede a la condición de orden intelectual que supera su condición de sentido común y deviene filosofía. Pero en este caso ya no se trata de la filosofía en tanto expresión sistemática y orgánica de la concepción del mundo de los

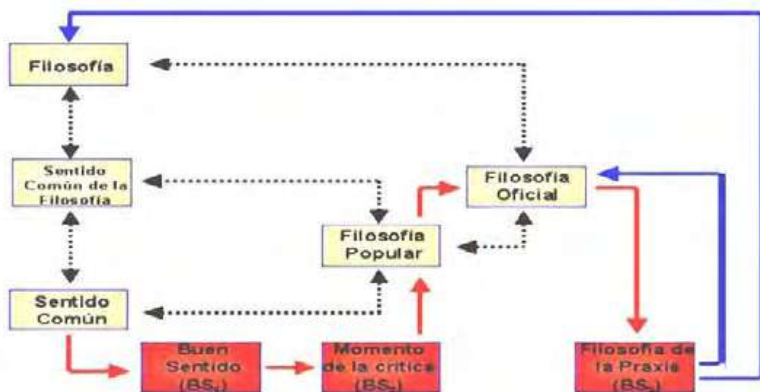
grupos dominantes, sino de una filosofía que es crítica y superación de la concepción inorgánica de los estratos subordinados. La superación del sentido común no tiene por objeto la creación de otro sentido común más adecuado a la concepción del mundo y a los intereses de los estratos dominantes. Por el contrario, este “nuevo” sentido común se identifica con él deber ser de la concepción del mundo de los subordinados. Como se ve, ya no se trata de que el sentido común deviene filosofía; más bien, ocurre que deviene *filosofía de la praxis* (BS3) que se presenta inicialmente “como actitud polémica y crítica, como superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente (o mundo cultural existente)”. En tal sentido es crítica del sentido común, innovación de la filosofía de los intelectuales que fungen como “puntas” “del progreso del sentido común de, al menos, los estratos más cultos de la sociedad y, a través de ellos también del sentido común popular” (Gramsci, 1970, p. 371). Valga aclarar que la expresión “filosofía de la praxis” es utilizada por Gramsci para referirse de manera concreta al marxismo, el cual “presupone todo el pasado cultural que incluye el Renacimiento, la Reforma, la filosofía alemana, la Revolución Francesa, el calvinismo, la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que se encuentra en la base de toda la concepción moderna de la vida. Es la coronación de todo ese movimiento de renovación intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y cultura superior” (p. 463). Pero en este caso Gramsci utiliza la expresión “filosofía de la praxis” para referirse a la nueva concepción del mundo de las bases sociales que han superado su condición de subalternas e instrumentales, y utilizo la expresión en el mismo sentido: por “filosofía de la praxis” entiendo cualquier alternativa de tipo expansivo a las concepciones del mundo hegemónicas dentro de un esquema transformista de dominación y subordinación. Designa un nuevo tipo de relación entre teoría y práctica, en la perspectiva de la elevación del nivel cultural de la masa que, por esta vía, es llevada a pensar de manera coherente y sistemática sobre sus intereses y necesidades históricos, y a actuar en consecuencia con ellos.

La importancia filosófica y política de esta superación del sentido común radica en que por medio de ella la masa de los “subordinados” es llevada a pensar coherente y unitariamente su propio presente. Para que eso ocurra es necesario criticar y trascender el modo de pensar precedente; es decir, el pensamiento concreto existente que soporta la subordinación. Esto equivale a socializar el pensamiento y la acción, a emancipar la filosofía del monopolio ejercido sobre ella los especialistas y afirmar el “carácter tendencial de filosofía de masas” que posee la filosofía de la praxis. De este modo, se produce un nuevo orden intelectual y moral, un hecho filosófico *sui generis* que es causa



y efecto de una radical transformación de la cultura. Gramsci (1958) le da el mismo valor a crear una nueva cultura que a llevar a una masa de hombres (entiéndase seres humanos) a “pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente”. En ese sentido, es un hecho “filosófico” más importante y original que cualquier hallazgo por parte de un “genio filosófico” (pp. 13, 19, 122). Ese proceso de superación del sentido común se ilustra de la siguiente manera:

**Diagrama 28. Superación del sentido común y creación de nueva filosofía**



En este diagrama, la línea roja representa el proceso de crítica y superación del sentido común, su devenir “filosofía de la praxis”; la línea azul representa la contradicción planteada por esta nueva concepción del mundo orgánica y sistemática pero alternativa, frente a la filosofía oficial y a la filosofía de los grupos hegemónicos. El diagrama muestra cómo a partir del *buen sentido*, del desarrollo del “núcleo sano” del sentido común, se subvierte toda la matriz de producción de sentido “operada” por las *instancias de articulación ideológica*. El “tercer momento” del *buen sentido* (BS3) o “filosofía de la praxis”, es tomado aquí como la nueva concepción del mundo que regula todo el bloque histórico, dándole contenido a los bloques hegemónicos y al sistema cultural en su conjunto. Un proceso tal solo es posible como resultado de la alteración radical de la correlación de fuerzas anterior, de la irrupción de nuevas bases sociales con capacidad de construir concepciones del mundo alternativas, unitarias, sistemáticas y coherentes; o de una transformación de la relación entre teoría y práctica en la acción de las bases sociales subordinadas existentes, que las coloca en condiciones de disputar la hegemonía con posibilidades de éxito. Que una concepción del mundo subordinada (o un conjunto de ellas)

devengan “filosofía de la praxis” significa la aparición de una ruptura radical en las condiciones de equilibrio que mantienen un sistema, por efecto de la amplificación de fluctuaciones que llevan las contradicciones más allá de los límites tolerables por la correlación de fuerzas que regula el bloque histórico. Las fluctuaciones amplifican hasta producir un punto de bifurcación que marca el límite entre la turbulencia y el caos que están en la base de la transformación del sistema.

La situación que describe el diagrama indica de manera aproximada la complejidad del proceso de transformación de las instancias de articulación ideológica. En la realidad, este proceso no se despliega de manera lineal como lo sugiere la línea roja, sino que se “propaga” simultáneamente por todo el campo de fases que describe el complejo ideológico, generando efectos de retroalimentación e iteración que inciden de manera distinta en cada una de las instancias; produciendo “avances” y “retrocesos”, y creando las condiciones para que se configure un nuevo tipo de dirección intelectual y moral, un nuevo tipo de ejercicio hegemónico.

La complejidad de este proceso no escapa a Gramsci (1970), quien se pregunta “¿por qué y cómo se difunden, haciéndose populares, las nuevas concepciones del mundo?” Sobre todo, porque es consciente de que son, precisamente las masas populares, las que “más difícilmente cambian de concepciones y, en cualquier caso, no las cambian nunca aceptándolas en su forma *pura*, por así decirlo, sino solo siempre en combinaciones más o menos incoherentes y extravagantes”. Respondiendo a estos interrogantes, concluye que ese proceso de difusión ocurre por razones políticas (sociales, en última instancia), pero que la coherencia lógica, el elemento de autoridad que organiza, es fundamental una vez superado el momento de orientación general en los individuos en grupos numerosos (pp. 377-378). Lo cierto es que la complejidad del proceso remite a la necesidad de organizar el nuevo bloque *intelectual y moral*, tarea de enorme complejidad y dificultad.

### **El nuevo bloque intelectual y moral**

Cuando la dirección en que se propaga el proceso conduce a una solución de tipo expansivo se configura un nuevo *bloque intelectual y moral* como expresión de la hegemonía ejercida por el nuevo bloque hegemónico sobre el conjunto de la sociedad, en la perspectiva de la superación de la relación de dominación y subordinación. Gramsci (1970) ilustra esta posición de la filosofía de la praxis por contraste con el catolicismo que tiende a mantener a las *gentes sencillas* en su primitivo sentido común. A diferencia de ello, el nuevo bloque hegemónico quiere “conducirlas a una concepción superior de vida”. El contacto con los intelectuales es para “construir un bloque intelectual-moral

que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no de limitados grupos intelectuales”. En otras palabras, se trata de hacer autónomo y hegemónico a un grupo antes subalterno; de suscitar un nuevo tipo de Estado; un nuevo orden intelectual y moral, un nuevo tipo de sociedad que exige elaborar “armas ideológicas más refinadas y decisivas” (p. 372).

La función de este nuevo bloque consiste en modificar el “panorama ideológico” de la época, suscitar la formación de nuevas élites intelectuales en función de los nuevos intereses y necesidades que han devenido fundamentales por haberse consolidado como expresión de los nuevos bloques sociales hegemónicos. La consolidación del nuevo bloque intelectual y moral hace referencia a la necesidad de formular y fijar un nuevo tipo de Estado y de sociedad; un nuevo orden intelectual y moral (Gramsci, 1972, p. 105).

### **La reforma intelectual y moral**

El papel del *nuevo bloque intelectual y moral* es realizar la “reforma intelectual y moral” o “reforma cultural”. En la propuesta gramsciana, la formación de una voluntad colectiva nacional-popular y la reforma intelectual y moral están íntimamente ligadas a la cuestión de la creación de un nuevo *bloque intelectual y moral*. Esa voluntad colectiva debe ser de tipo “jacobino”, reconocida y afirmada en la acción, capaz de crear un nuevo Estado. En el pensamiento de Gramsci (1962a) esta tarea debía ser realizada por el partido político –el “Príncipe Moderno”, el “mito-príncipe”– concebido no como una persona, como lo proponía Maquiavelo, sino como “un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual (...) se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales” (p. 25 y ss.). Hoy, ante la crisis de los partidos políticos, como dije más arriba, esta tarea la asumen diversos actores que incluyen a desde los mismos partidos hasta los medios de comunicación, los movimientos sociales, las ONG, las redes sociales, y un conjunto heterogéneo de agentes que son expresión de la fragmentación y la disgregación de los bloques sociales que estarían en condiciones de configurar el nuevo bloque intelectual y moral y producir la transformación del bloque histórico. En otras palabras, no puede haber voluntad colectiva unificada sin un proyecto histórico compartido.

La reforma intelectual y moral, por su parte, hace referencia a la cuestión de las concepciones del mundo, en el sentido de la creación del terreno propicio para una “forma superior de civilización moderna” (pp. 30-31). Debe incorporar a las amplias masas populares, generar un vínculo estrecho entre los intelectuales y los “sencillos” que haga posible la elevación del nivel cultural de las masas al nivel alcanzado por el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad.

### **El Estado ético y de cultura**

La función de un bloque hegemónico expansivo no puede ser otra que la de garantizar la satisfacción de los intereses y necesidades del conjunto de la sociedad. Para lograrlo debe sustituir el sistema de dominación y subordinación por el de autorregulación en el seno de la sociedad civil. Este nuevo bloque histórico expansivo se caracteriza por la creación de un “Estado ético”, en reemplazo del “Estado-clase”. Este concepto de “Estado ético y de cultura” es utilizado por Gramsci (1962a) para referirse a la utopía de la sociedad sin clases o “sociedad regulada” en el sentido marxista, pero con matices, en la medida en que también considera que todo Estado, aún el de clase, es ético a su manera, “metafóricamente”, en la medida en que corresponde a un tipo de sociedad regulada (p. 160). La Escuela y los tribunales, como funciones educativa positiva y represiva negativa, respectivamente, son las “actividades estatales” más importantes para el logro de ese fin. Pero están acompañadas de otras iniciativas privadas, responsables de la hegemonía política y cultural de las bases sociales dominantes. Lo importante es que solamente las bases sociales que se planteen el fin del Estado y el suyo mismo como metas alcanzables pueden crear un Estado ético que termine con la relación de dominación y subordinación. Ese es el horizonte de la utopía.

Como se ve, la creación de un nuevo *bloque histórico* está ligada a la de un nuevo *bloque intelectual y moral* como expresión de un nuevo *bloque hegemónico expansivo*; todo ello resumido en el Estado ético y de cultura.

Todo lo dicho hasta aquí pone en evidencia la dimensión educativa y pedagógica implícita en la relación entre hegemonía, política y cultura. En últimas, los procesos de estructuración de las concepciones del mundo que devienen hegemónicas demuestran la validez del principio gramsciano según el cual las relaciones hegemónicas son relaciones pedagógicas. En donde el tema aparece con toda claridad es en el pliegue que se ocupa de analizar la función de los intelectuales en todo el proceso (Partición 2.1.5). Se puede decir que estos primeros mapas nocturnos, en especial los 2 y 3, dan cuenta de una dimensión macro, o social, de la relación hegemonía-cultura-educación. Pero el asunto no cierra allí. Existe otra dimensión de la relación que la específica todavía más cuando centra la atención en el aparato escolar, la escuela y las políticas educativas. El asunto es de tanta relevancia que su exploración exige abrir un nuevo mapa (Mapa Nocturno 5).

Pero antes de entrar en este territorio es necesario realizar una digresión que proporcione elementos conceptuales y metodológicos adecuados para dar cuenta de la naturaleza compleja de la dinámica de las estructuras culturales descritas hasta aquí. La exploración de

las características de las *estructuras disipativas* propuestas por Ilya Prigogine, que se realiza en el siguiente mapa nocturno, proporciona elementos valiosos para ajustar el marco conceptual y avanzar en desarrollos metodológicos.



## MAPA NOCTURNO 4

# INTRODUCCIÓN A LAS ESTRUCTURAS CULTURALES DISIPATIVAS

En los mapas anteriores se ha examinado el concepto de cultura introduciendo algunos matices de las propuestas provenientes de los llamados “nuevos paradigmas”. Las complejidades de los procesos políticos y culturales han quedado expuestas y se han hecho aproximaciones a su observación desde nociones también complejas como la de hegemonía, que describe relaciones fluctuantes y estados indeterminados que se aproximan y alejan del equilibrio para dar lugar a transformaciones radicales (hegemonías expansivas) de los sistemas, que pueden ser equiparadas a las rupturas descritas por las teorías de las singularidades y de las catástrofes. Arnold (1987) dice que al contrario de la teoría newtoniana, que solo se aplica a “los procesos continuos y suaves”, la teoría de catástrofes “proporciona un método universal para el estudio de todas las transiciones con saltos, discontinuidades y cambios cualitativos repentinos” (p. 17). Es difícil resistir la tentación de ver cómo una teoría de estas características podría ayudar a comprender el efecto transformador de la irrupción de una hegemonía expansiva que da origen a un nuevo bloque social y a nuevas relaciones de poder.

La idea de que un sistema alejado de las condiciones de equilibrio puede ser “jalado” por un “atractor extraño” hacia un “punto de bifurcación” que lo lleve a un punto de no retorno, para dar origen a un “nuevo orden”, no resulta alejada de lo que ocurre cuando una

*voluntad colectiva* unificada en la acción puede llegar a sustituir un bloque hegemónico por otro y transformar radicalmente todo el orden social. Esa es la exploración que se realiza a continuación.

#### **PLIEGUE 4.1. LOS NUEVOS PARADIGMAS DE LA CIENCIA: CAMBIO DE PERSPECTIVA**

La ciencia contemporánea nos ha enfrentado a una situación que no pudo resolver la llamada “ciencia clásica”: la inversión de la relación entre ciencias naturales y exactas, de una parte, y ciencias sociales y humanas, de otra. En el contexto de la ciencia clásica, el carácter complejo e indeterminista de los procesos sociales parecía ajeno a los patrones y modelos establecidos para el análisis de los hechos “objetivos” de la naturaleza, explicables por la recurrencia a “leyes físicas” deterministas que regían inexorablemente el comportamiento de una naturaleza reductible a esquemas formales matematizables, descriptores fundamentalmente por ecuaciones lineales. El determinismo newtoniano se extendió a todas las formas de conocimiento de la realidad, sancionando la legalidad de una concepción del mundo racionalista positivista, para la cual la función de la ciencia consistía en “descubrir” las leyes “ocultas” que regían un mundo ya hecho y terminado, susceptible solamente de cambios previsibles, deducidos de procesos reversibles como los que describen las trayectorias de los móviles en el espacio.

Como anotan Prigogine y Stengers (1994), la ciencia de hoy ya no es la ciencia clásica que afianzó la idea de una naturaleza pasiva y muerta, una naturaleza “estúpida” y “autómata” regida por un “pequeño número de leyes sencillas e inmutables”, que convirtió “lo que era una hipótesis fascinante y temeraria” en una “triste verdad” (p. 34). En tales condiciones, los hechos sociales, los procesos humanos y de la cultura, al no poder responder plenamente a estos esquemas interpretativos, difícilmente podían aspirar a ser objeto de un tratamiento científico riguroso. De allí, la subordinación de las ciencias sociales a las llamadas ciencias duras, cuyos “descubrimientos”, aplicados más o menos rápidamente al mundo de la producción, legitimaban el poder del saber tecnológico sobre el saber social. La ciencia, orientada a garantizar el dominio del hombre sobre la naturaleza, revirtió sobre el conocimiento del hombre mismo, instaurando un modo de pensar la realidad que subordinaba el conocimiento de los hechos del hombre a la capacidad explicativa de las ciencias de la naturaleza. Sobre la base de la determinación de la realidad por leyes rígidas e inmutables, la naturaleza y el universo se convirtieron en paradigma de “orden” y “equilibrio”, sancionando como desviación de la normalidad al “desorden” y al “desequilibrio”. La oposición entre “cosmos”



y “caos” marcó la diferencia entre lo “bueno” y deseable y lo “malo” y repudiable, y reforzó la idea de una realidad conservacionista y simple, en esencia.

Pero la ciencia contemporánea rompió con este paradigma. La ciencia ya no es más la precursora del “orden” y del “equilibrio”. El “cosmos” no ha triunfado sobre el “caos”, ni la “simplicidad” lo ha hecho sobre la “complejidad”. Por el contrario, la ciencia se ha orientado hacia las “evoluciones, las crisis y las inestabilidades”; hacia “lo que se transforma, los trastornos geológicos y climáticos, la evolución de las especies, la génesis y las mutaciones de las normas que intervienen en los comportamientos sociales”. Este progreso teórico es calificado por Prigogine y Stengers (1994) como una “metamorfosis” (pp. 34-35). De este modo, paradójicamente, las ciencias de la naturaleza se toparon, de frente, con lo que había sido el pan diario de las ciencias sociales: lo inasible, lo indeterminado, lo cambiante, lo complejo, lo dinámico. Este encuentro ha sido reconocido por Prigogine (1988), quien considera que el hecho primordial, “en lo que a la posición de las ciencias en la problemática global de nuestra época se refiere... es el acercamiento que se busca entre ciencias físicas y ciencias humanas” (p. 47). La ciencia puede dar ahora una imagen del universo compatible con la que proporcionan la biología y la historia de las culturas.

Este acercamiento ha sido propiciado, entre otros, por los desarrollos de la mecánica cuántica y de la dinámica cuántica a partir de las cuales se descubrió el papel esencial de la “irreversibilidad” y su incidencia en los procesos de “autoorganización” u organización espontánea, que también se encuentran en las propuestas de Maturana y Varela exploradas más arriba. Se reconoció el papel del azar y la aleatoriedad, se determinó el papel de la *entropía*, se constató que el desorden es fuente de orden, y se concluyó que la reversibilidad y el determinismo se dan como casos particulares, mientras la irreversibilidad y la indeterminación son la regla. Debe recalcarse que Prigogine y Stengers (1994) hacen un reconocimiento explícito al aporte proveniente de las ciencias sociales a la construcción de este puente entre las ciencias (p. 213 y ss.). En particular, son categóricos sus reconocimientos a la sociología, la economía, la teoría de la información y, particularmente, al estructuralismo de Saussure y de Lévi-Strauss.

El cambio de perspectiva, originado por estos desarrollos y los de la teoría de la relatividad de Einstein, condujo a la utilización de conceptos nuevos y a la redefinición de conceptos antiguos como los de *bifurcación*, *fluctuación*, *no-linealidad*, etc., los cuales, al decir de Prigogine (1988), procuran “un magnífico acceso al puente que une estas problemáticas físicas con las de las ciencias sociales y humanas” (p. 55). De manera mucho más tajante y concreta, considera que con

el progreso de la termodinámica, que le permitió desarrollar su teoría de las *estructuras disipativas* y del *orden por fluctuaciones*, se cumplieron las condiciones que permiten afirmar que “la termodinámica describe la génesis propiamente histórica de estructuras activas”; con lo que por primera vez, al parecer, el objeto de la física ya no es radicalmente distinto al de las ciencias humanas, haciendo posible el intercambio real entre ellas. En virtud de este intercambio, por ejemplo, la física puede inspirarse en conceptos y métodos de las ciencias humanas para el estudio de las propiedades de estabilidad de los sistemas termodinámicos. Por su parte, las ciencias humanas podrán inspirarse en los modelos y en las nuevas matemáticas de la física. Prigogine ilustra este diálogo con el trabajo realizado por su colaborador P. Allen y su equipo, quienes han desarrollado modelos para el análisis de la evolución estructural del sistema urbano.

En este marco, la propuesta de análisis cultural descripta hasta el momento gana en capacidad explicativa. La aplicación de los conceptos de la “nueva ciencia” permite develar relaciones y procesos que, hasta el grado de desarrollo en que se encuentran al finalizar el Mapa Nocturno 3, no son completamente transparentes. De alguna manera, la propuesta se comporta como una “caja negra”. Se sabe cuáles son los *inputs* que la alimentan y cuáles son algunas de las relaciones básicas que los rigen, pero todavía no nos dice nada sobre sus “modos de operación” y sobre las lógicas “finas” que explican su funcionamiento y determinan los límites dentro de los cuales se mantienen o se transforman las relaciones hegemónicas.

Se sabe, por ejemplo, que la complejidad del sistema global de cultura no puede ser descripta en un único campo de fases y que, en principio, se necesitarían tantos campos de fases como variables o parámetros entran en la configuración del modelo. Así, para tomar un caso, habría un campo de fases que describiría el mapa de configuración de las bases sociales; otro, el de las condiciones materiales de existencia; uno más para los intereses y necesidades; y así, sucesivamente, para las concepciones del mundo, las instancias de articulación ideológica, etc., al interior de los cuales habría necesidad de definir parámetros más precisos y relaciones más complejas. Pero, a partir de allí, se requieren campos adicionales para examinar el despliegue de las relaciones entre bases sociales y condiciones materiales de existencia, entre bases sociales e intereses y necesidades, entre estos y las concepciones del mundo, etc., pudiéndose llegar a definir campos para “cortes” cada vez más detallados, según los requerimientos del análisis. De aquí se derivan problemas teóricos y metodológicos relacionados con la necesidad de “integrar” estos campos para describir la estructura sistémica de las redes de configuración de los

complejos culturales; y de indagar sobre las relaciones dinámicas que los rigen, para citar un caso que podría ser resuelto con este nuevo enfoque. Con todo esto resulta evidente que el análisis cultural no puede ser realizado desde el sentido común.

Prigogine (1988) se encuentra con el siguiente pasaje de René Thom:

Al principio, con contable ingenuidad, muchos teóricos de las ciencias humanas pensaban poder introducir en ellas los métodos precisos y cuantitativos de las ciencias exactas. Está claro que hay que abandonar esta esperanza, y, por el contrario, podría suceder que se infiltraran en las ciencias exactas —en un futuro no muy lejano— los métodos de sutil análisis, cualitativos y cuantitativos y un tanto difusos, de las ciencias humanas (p. 102).

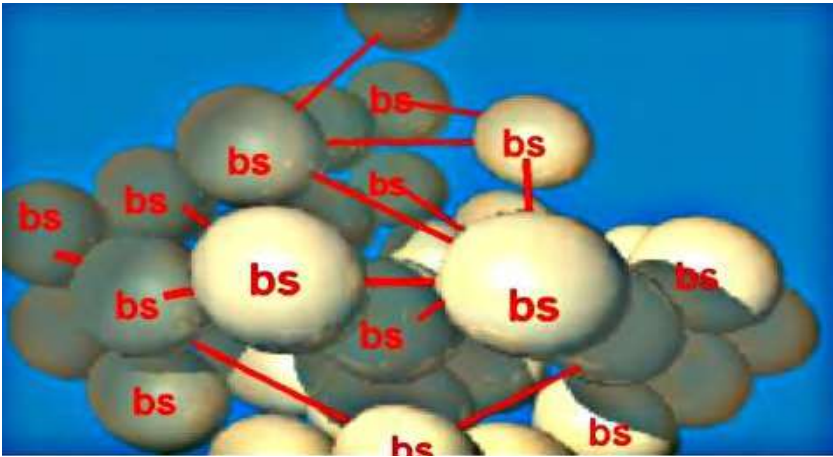
Y a partir de él sugiere que el terreno en el cual se pueden encontrar “útilmente” las ciencias naturales y las ciencias humanas puede ser el de la “teoría de los sistemas, a condición de precisar considerablemente este término” (pp. 102-103). Recojo esta sugerencia para iniciar la sustentación de mi hipótesis, según la cual la cultura puede describirse en términos de *sistemas culturales complejos* y que estos sistemas, a su vez, pueden ser descritos como *estructuras culturales disipativas*, reguladas según los principios del *orden por fluctuaciones*.

#### **PARTICIÓN 4.1.1. LA NATURALEZA COMPLEJA DE LOS SISTEMAS CULTURALES**

El modelo propuesto hasta aquí ha servido para aislar las categorías esenciales requeridas para definir la organización que describe la estructura de los sistemas culturales, y para mostrar las relaciones esenciales que se establecen entre ellas, como se describe en los diagramas. Para tener una mejor aproximación a la complejidad de los sistemas culturales debemos imaginar estos diagramas en espacios de fases *ene dimensionales* como los descritos por las ecuaciones no lineales. La diferencia entre estos dos modos de representación tal vez queda mejor ilustrada si se compara el eje vertical correspondiente a las bases sociales, tal como lo muestran los diagramas anteriores, con lo que sería el detalle ampliado de cualquiera de sus segmentos (Diagrama 29). En este último caso, el eje de las bases sociales muestra una estructura multidimensional, dinámica, de relaciones complejas, múltiples, complementarias, subsidiarias y diferenciadas, en la que no todas las bases sociales se relacionan por igual, existiendo la posibilidad de que algunas queden *aisladas* del complejo para unos efectos pero no para otros. Todo esto, con el complemento de la *movilidad* de las bases sociales, que *entran y salen* del sistema de manera permanente, y que se

“desplazan” por todo el conjunto integrado por las bases sociales, tanto hacia “arriba” como hacia “abajo”, hacia “adentro” o hacia “afuera” de la estructura multidimensional. Si a esto agregamos las diferencias de tamaño, origen, duración o permanencia, o la localización, para citar algunos de los marcadores que las caracterizan, tendremos una idea aproximada de la complejidad del subsistema y del campo de fases que la describe.

**Diagrama 29. Detalle de un segmento del parámetro Bases Sociales**



Este ejemplo es aplicable a la estructura completa de la matriz. Los “ejes” o “parámetros”, correspondientes a las condiciones materiales de existencia, los intereses y necesidades históricos y las concepciones del mundo, se constituyen con acuerdo al mismo patrón de complejidad, tal como se muestra en los siguientes diagramas:

Diagrama 30. Detalle del parámetro Intereses y Necesidades Históricas

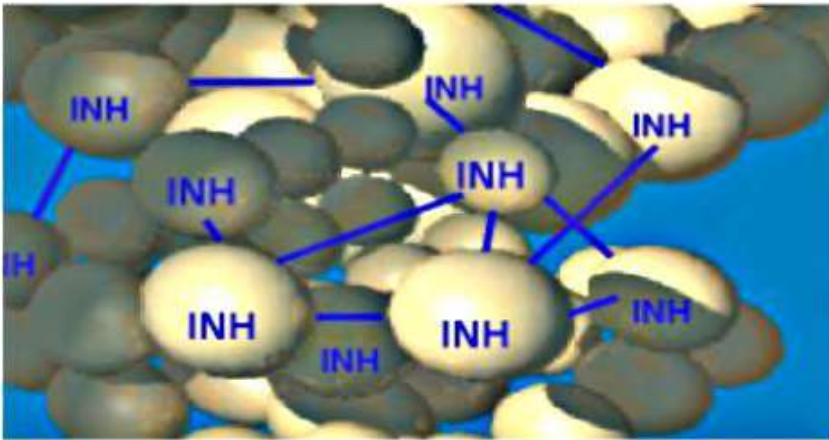
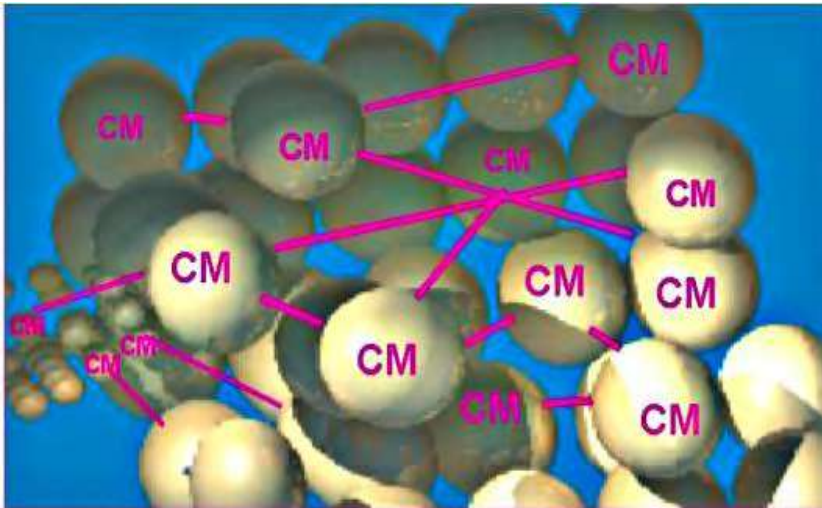
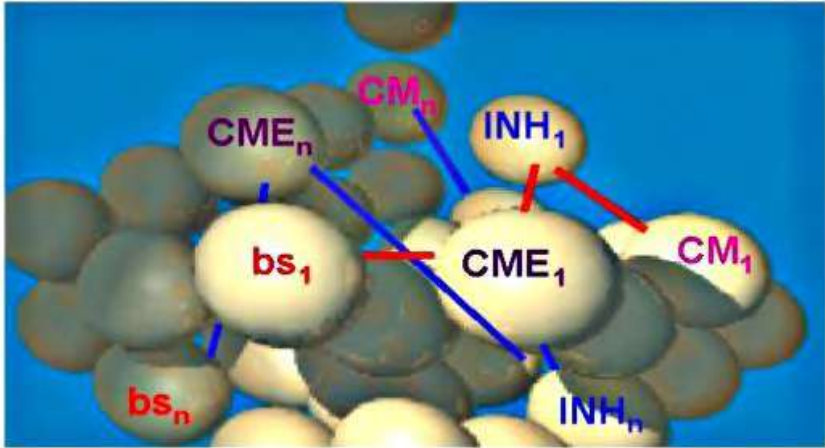


Diagrama 31. Detalle del parámetro Concepciones del Mundo



Con esto quiero significar la naturaleza sistémica de los *complejos culturales dinámicos* y el hecho de que, en los diagramas, más importantes que las categorías, agrupadas en los ejes vertical y horizontal, son las *relaciones* entre ellas. Para decirlo metafóricamente, el campo de fases que describe la Cultura no tiene espacios vacíos; está atravesado por infinidad de fluctuaciones que regulan las relaciones entre los componentes del sistema:

Diagrama 32. Estructura multidimensional del campo de fases descriptivo de la cultura



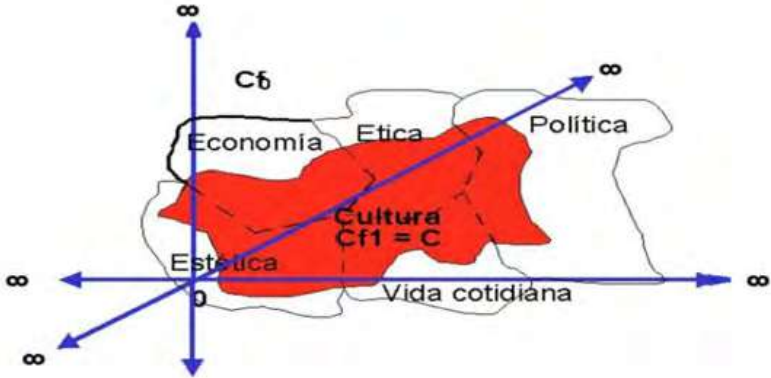
Sardar y Ravetz (1994) dudaban sobre si la “complejidad” y los “sistemas complejos” que se impusieron durante la década de 1990 constituían solo una moda o si tendrían un más firme impacto sobre nuestras concepciones en torno a cómo es y opera el mundo que nos rodea (p. 563); y más allá, sobre si sobrevivirían durante el siglo XXI o serían suplantados por otra moda o novedad; pero sobre lo que para efectos de este trabajo es más interesante, si este nuevo campo podía ser entendido como un intento para enriquecer la aproximación física con aportes de otras ciencias con alto nivel de integración, o si solo era la última y más sofisticada versión del imperialismo de la física sobre la ciencia. Creo que esta duda ha sido despejada. Lo cierto es que estas nociones han nutrido desarrollos y aplicaciones en una enorme diversidad de campos de investigación que van desde la física y la biología hasta la economía y el urbanismo, pasando por el estudio de mercados, el diseño de barcos y edificios, el comportamiento de los fluidos, la propagación de enfermedades, la meteorología, la psicología, la evolución histórica y el análisis de la cultura, para citar algunos de los reseñados en la literatura consultada. Y, aunque estos conceptos no son nuevos en el análisis antropológico, su aplicación en el contexto de la dinámica cuántica si permite, al menos en lo que a este trabajo se refiere, una ampliación de los límites de la reflexión y una aproximación a una metodología de análisis cultural que complementa de manera muy interesante el modelo descripto por la conceptualización gramsciana.

### **Complejidad y campos de fases**

Más arriba definí la matriz de producción de concepciones del mundo como un *campo de fases* que describe las estructuras que subyacen a los sistemas culturales, en los términos consignados en la introducción a este texto. El conjunto de diagramas aquí presentado tiene la pretensión de ilustrar los *campos de fases* en los que se despliega la cultura, con la limitación de que no muestran adecuadamente el carácter multidimensional de los procesos de producción de cultura, pues sugieren relaciones lineales y deterministas, teleológicas o de causa-efecto, al interior de los sistemas culturales que, por el contrario, son indeterminados, no lineales, aleatorios, complejos y dinámicos.

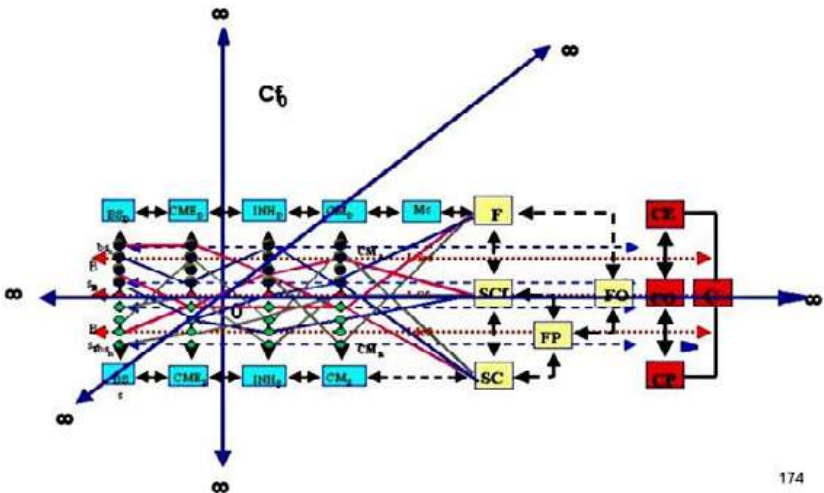
Así, como se muestra en el Diagrama 33, el campo de fases (Cf<sub>1</sub>) que describe a la Cultura en general ©, puede ser definido como el conjunto dentro del cual se dan los parámetros que determinan las formas de ser de la cultura en condiciones dadas de tiempo y lugar. Este campo está ubicado dentro del espacio de todos los sistemas o universo de realidad (Cf<sub>0</sub>), en el cual se ubican otros campos de fases (Cf<sub>n</sub>) como los que describen la política, la economía, la ciencia, la historia, la filosofía, la estética, la vida cotidiana, etc. La Cultura en general ©, opera entonces como una distinción lógica construida para dar cuenta de una forma de ser de la realidad. La Cultura proporciona una descripción de los procesos de realidad, diferente de la que pueden dar la política, la economía, la ética, etc., *pero valiéndose de los mismos hechos*; es decir que la cultura se materializa en la economía, la ética, la política, etc. La propiedad, por ejemplo, tiene una dimensión económica, política, jurídica, ética y cultural. La democracia es un asunto que se presenta como hecho político, pero también tiene una dimensión cultural, histórica, etc.:

Diagrama 33. Campo de fases de descripción de la cultura



El carácter sistémico de la cultura se representaría, de manera aproximada, como se ilustra en el Diagrama 34, en el cual todo el modelo describe  $Cf_1 = C$ , con el implícito de ser el resultado de todo el conjunto de relaciones descritas por la estructura que la soporta:

Diagrama 34. Campo de fases de descripción de la estructura sistémica de la cultura



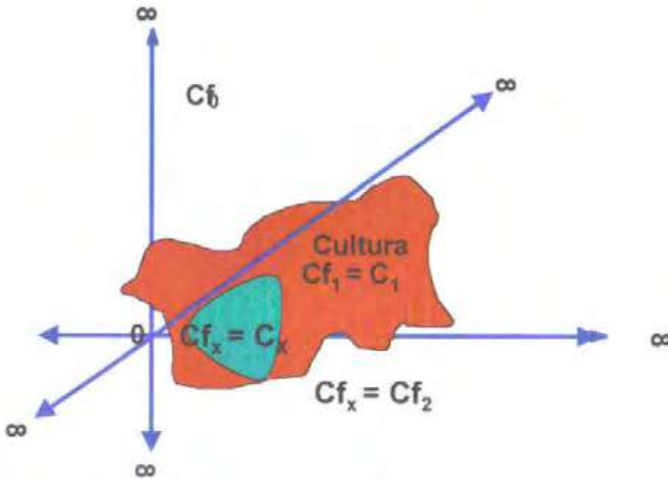
Así, el campo de fases de descripción de la Cultura en general incluye todas sus posibilidades de manifestación. Las que se realizan, se dan como “estructuras” o “sistemas” que ocupan un “lugar” dentro del campo, el cual aparece, entonces, con límites que tienden a infinito ( $\infty$ ). Desde esta perspectiva, las formas específicas



asumidas por la Cultura ( $C_x$ ) en su despliegue dinámico, pueden describirse como estructuras realizadas dentro del campo de fases infinito de la cultura en general o, lo que es igual, como “estados del sistema” o “puntos del estado de fases”, o “curvas de fase” de la Cultura, como se ilustra con las “culturas juveniles” en el Diagrama 35.

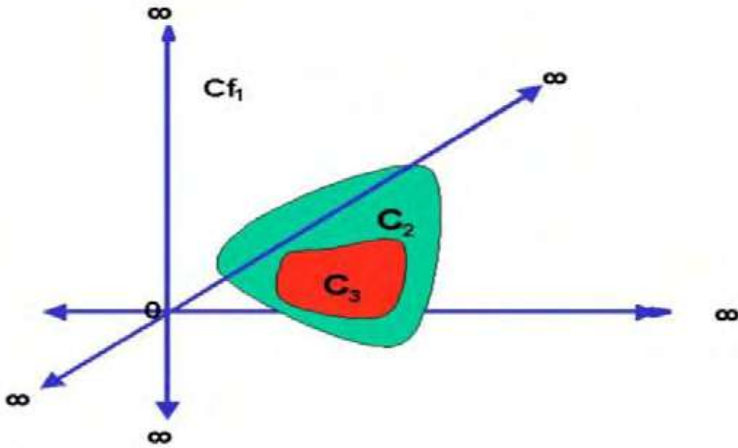
En un artículo publicado en 1995 en el cual presenté la aplicación de este modelo al análisis de las “culturas juveniles”, estas ( $Cf_2$ ) (en verde en el Diagrama 34) aparecen descritas como estructuras realizadas dentro del campo de fases infinito de la cultura en general o, lo que es igual, como estados del sistema o puntos del estado de fases, o curvas de fase de la cultura ( $Cf_x = Cf_2$ ) (Pulido Chaves, 1995).

**Diagrama 35. Campo de fases de descripción de la cultura juvenil**



A partir de ahí se pueden definir formas de ser concretas de las culturas juveniles, *objetos* o *fenómenos culturales* como el *rock*, por ejemplo ( $C_3$ ), que pueden ser descriptos, a su vez, como campos de fase realizados dentro del campo de fases infinito de las “culturas juveniles” ( $C_2$ ), que a su vez se ubican en el campo general de la cultura ( $Cf_1$ ):

Diagrama 36. Culturas juveniles - Rock



Que los campos de fases de las “culturas juveniles” y del “rock” tiendan a infinito significa que no hay límite para sus posibilidades de realización. Estas son inagotables. Tienen ilimitadas formas de concreción, no están predeterminadas. Cada forma concreta asumida por dichas estructuras puede interpretarse, en términos de entropía, como una improbabilidad realizada. Un ejemplo de ello sería el siguiente: antes de que existiera el rock, en el contexto general de la cultura, era infinitamente improbable que surgiera. Pero se realizó. La improbabilidad cambió su valor de infinito a cero. Y esta lógica puede ser aplicada a todas las formas de ser de la cultura, las cuales se comportan con arreglo a los principios de indeterminación e incertidumbre. En su nivel, dichas formas, para decirlo en lenguaje matemático, estarían descritas por ecuaciones con muchos “grados de libertad”, tendrían infinitas posibilidades de solución, podrían tomar por diferentes “ramas de la historia”. Para los dos casos ilustrados arriba el asunto se representa con la tendencia de los parámetros a infinito ( $\infty$ ).

Esta lógica sirve no solo para entender cómo el *Rock* puede emerger como una de las infinitas variedades de la cultura sino, además, para explicar su enorme variabilidad, su desarrollo dinámico, múltiple, diferenciado, contradictorio, como el ilustrado por las variables *Punk* y *Metal*, los “estilos” y “adaptaciones”, la persistencia de algunas de sus formas y el agotamiento de otras, por ejemplo. Este “campo de análisis” (el de las “culturas juveniles”) opera como un “campo de fases” que tiene las mismas características del campo que describe a la cultura en general o a sus campos relacionados: es heterogéneo y

contradictorio, diverso, inestable, “híbrido” –como diría Canclini– con múltiples atractores que “jalan” procesos en sentidos no siempre coincidentes y generan zonas de calma y de baja intensidad y densidad que se superponen a otras de alta intensidad y densidad y dan origen a estructuras turbulentas de creciente complejidad, dependiendo del tipo de *atractores* generados por las fluctuaciones del sistema.

Esto significa que las “culturas juveniles”, y en general todas las formas de objetivación de la cultura, dependiendo de la escala en que se miren, son *opacas*. Se puede decir que existen disueltas en el espacio de todos los sistemas o universo de realidad; o que no existen por sí mismas, sino que se evidencian y hacen observables en las intersecciones que tienen con otros campos. En la perspectiva de Maturana y Varela, son generadas por los observadores. Las “culturas juveniles” tienen una especie de existencia virtual. De ellas solo se manifiestan sus “sombras” (el parche, la barra, la música, la moda, el pelo largo, el lenguaje; más exactamente, esta canción, esta palabra, este atuendo, este comportamiento), las cuales aparecen bajo la forma de objetos y hechos culturales que también sirven de “sombra” a otros campos: el de la “cultura urbana”, por ejemplo. Las “culturas juveniles” están más allá de los objetos que las describen. Son, exactamente, los contextos de los objetos y hechos que les confieren sentido y las hacen reconocibles por los observadores. Son los “alumbramientos” o las “síntesis poéticas” de las que hablan Maturana y Varela. De allí su complejidad y la dificultad para describirlas totalmente desde una sola perspectiva o desde una sola disciplina.

Para simplificar el asunto diré que todos los hechos culturales se inscriben dentro de procesos de construcción de realidad que generan *estructuras culturales* de carácter sistémico. No hay hechos culturales aislados sino que cada uno de ellos se interrelaciona con los demás en el ámbito de la totalidad. El conocimiento de estas interrelaciones es el objeto de la teoría de las estructuras complejas, en la cual apoyo esta reflexión.

### **El carácter sistémico de las estructuras culturales**

Las manifestaciones culturales concretas pueden describirse como un conjunto de estructuras culturales de carácter complejo, inscriptas en el campo de fases de la cultura en general. Estas estructuras se caracterizan por su naturaleza sistémica y por el hecho de estar regidas por principios de indeterminación, incertidumbre, imprevisibilidad, improbabilidad, azar y caos, entre otros. Dichas estructuras se mantienen en equilibrio inestable tendiente al máximo valor entrópico (máximo valor de desorden de la estructura) y son afectadas por fluctuaciones internas y externas que, dependiendo de su magnitud,

intensidad y duración, pueden originar puntos de bifurcación que dan lugar a nuevas estructuras (cambios culturales o cambios de estado). En este contexto, los hechos y los objetos culturales son expresión de estructuras dinámicas caracterizadas por su complejidad, turbulencia e inestabilidad. A mayor complejidad, mayor sensibilidad a las más leves fluctuaciones y mayor predisposición a la ocurrencia de hechos altamente improbables. De allí la apariencia caprichosa de las configuraciones culturales. No sobra advertir aquí que todo esto puede ser entendido como producto de las transformaciones en las correlaciones de fuerzas entre los bloques sociales que pueden generar modificaciones en las estructuras hegemónicas que están en la base de los sistemas culturales.

Las “estructuras culturales”, en su condición de estructuras sistémicas, incorporan una serie de características que serán examinadas a continuación.

### **Sistemas aislados, cerrados y abiertos**

Entiendo un *sistema cultural* como la designación genérica de una *estructura cultural* cualquiera. En una definición simple de lo que es un *sistema*, Prigogine (1993) dice que es “una porción arbitraria del espacio”. En mi caso, deslizo el concepto para decir que un “*sistema cultural*” es una porción arbitraria de la cultura que puede ser definida como una *estructura compleja dinámica* (p. 45).

En el análisis de los sistemas, el primer aspecto que debe considerarse es el de la distinción clásica entre *sistemas aislados, cerrados y abiertos*. En el contexto de la termodinámica, Prigogine (1988) define los *sistemas aislados* como aquellos que no pueden intercambiar materia ni energía con el mundo externo. En general, se trata de sistemas compuestos por unos pocos elementos aislados de lo que Prigogine llama la “contaminación exterior”, por lo que resultan altamente ordenados y previsibles en su comportamiento. Los *sistemas cerrados*, por su parte, son aquellos que pueden intercambiar energía, pero no materia, con el mundo exterior. Y los *sistemas abiertos* son aquellos susceptibles de intercambiar materia y energía con el mundo externo. Estos últimos pueden existir bajo tres regímenes o estados diferentes: primero, en condiciones de equilibrio caracterizadas por la uniformidad; segundo, en condiciones tales que pequeñas *fluctuaciones* generan un pequeño desequilibrio, que difiere poco del estado de equilibrio y; tercero, en condiciones alejadas del equilibrio (pp. 227, 241). Esta clasificación de los sistemas es fundamental para comprender su comportamiento y para introducir el concepto de *entropía*, esencial para el análisis de las *estructuras complejas dinámicas*.

### La entropía

Como es sabido, el primer principio de la termodinámica establece que la energía no se crea ni se destruye sino que se conserva; lo que equivale a decir que la realidad, como expresión de diversas formas de ser de la energía, se puede entender como un conjunto de procesos de transferencia energética dentro de un marco que permanece constante. A diferencia de esto, el segundo principio establece que, en el caso de los *sistemas aislados*, las condiciones iniciales de organización de la energía que los determinan e identifican tienden, con el tiempo, a alcanzar su estado más probable, caracterizado por la “pérdida” del orden inicial, y el incremento espontáneo del desorden hasta su mayor valor, el desorden total o estado de equilibrio termodinámico. La función que describe este incremento espontáneo del desorden fue llamada *entropía* por el físico alemán Rudolf Emmanuel Clausius, para referirla al proceso de degradación de la energía observado por Carnot en las máquinas térmicas, que se traducía en pérdida del rendimiento por el hecho de que una parte de la fuente de energía utilizada para convertir el calor en movimiento, y por tanto en trabajo, desaparece sin retorno (“ninguna máquina térmica restituirá al mundo el carbón que ha utilizado”). En otras palabras, Clausius intenta responder la pregunta de Carnot sobre «¿qué máquina tendrá el rendimiento ideal? ¿Cuáles son las fuentes de las pérdidas? ¿Qué procesos tienen como consecuencia que el calor fluya sin producir trabajo?».

Pero la generalización del concepto, es decir, su posibilidad de aplicación a un modelo más universal, capaz de describir otros fenómenos, se debe al físico austríaco Ludwig Boltzmann, quien la expresó en términos probabilísticos. Como señala Escarpit (1977) “el aumento de entropía describe la evolución de un orden diferenciado hacia un desorden indiferenciado o, si se prefiere, de una previsibilidad cuantificada a una imprevisibilidad aleatoria” (p. 24 y ss.).

Como señalan Prigogine y Stengers, el primer efecto de estas consideraciones consiste en que para los sistemas aislados existe un proceso que los lleva, invariablemente, hacia el equilibrio, es decir, hacia un estado de máxima entropía en el cual puede darse ya ningún proceso productor de entropía. Una vez alcanzado este estado, el cual actúa como *estado atractor*, el sistema fluctuará a su alrededor, alejándose de él solo por tiempos y distancias muy pequeños. Con esto, los autores dejan establecida la diferencia entre sistemas que se mantienen en equilibrio y sistemas que se alejan del equilibrio o que se mantienen en condiciones de no-equilibrio. Por otra parte, afirman que la tendencia hacia el equilibrio es una característica inherente a la naturaleza de los *sistemas aislados* que se diferencian de los sistemas dinámicos complejos (cerrados y abiertos) que evolucionan hacia

nuevos estados. Esta característica es ilustrada con la relación entre Boltzmann y Darwin, de cuyos descubrimientos similares se derivan conclusiones distintas, aunque igualmente válidas.

Resalto el hecho de que el aumento de la entropía está relacionado con el “abandono” de las “condiciones iniciales” del sistema, con la “pérdida” de su organización inicial, con su indiferenciación y, por tanto, con su pérdida de identidad.

Pero en la realidad ocurre algo diferente. La mayoría de los sistemas son cerrados o abiertos, no aislados; es decir, establecen relaciones de intercambio de materia y/o energía con el contexto. Y esto genera la posibilidad de distinguir entre *producción* y *flujo* de entropía. La *producción* de entropía se refiere a la tendencia al aumento del desorden al interior de un sistema, y el *flujo* a su intercambio con el mundo externo al sistema.

En el lenguaje de la termodinámica, la entropía se designa como (S), y describe procesos irreversibles. La variación de entropía (su aumento o disminución) se designa como (dS). La *producción* de entropía, debida a procesos irreversibles “dentro” del sistema se designa como ( $d_i s$ ); y el *flujo* o intercambio de entropía con el contexto o mundo externo, “el conjunto de transformaciones del sistema determinadas por los flujos de intercambio con el medio y que pueden ser anulados por una inversión de esos flujos”, como ( $d_e s$ ). La entropía del sistema ( $d_i s$ ), siempre es mayor o igual a cero, mientras que para un sistema aislado ( $d_e s$ ) es igual a cero porque no hay intercambio con el exterior; por esta razón, la entropía siempre aumenta indefinidamente en él. De este modo,  $dS = d_i s + d_e s$ , donde mientras  $d_i s$  solo puede indicar un aumento de la entropía con el curso del tiempo o su conversión en una magnitud constante, y en tal sentido refiere a procesos irreversibles,  $d_e s$  es independiente de la dirección del tiempo y signo, positivo o negativo y depende del sentido de los intercambios con el medio. Por tal razón, lo que caracteriza a los sistemas dinámicos es, precisamente, su relación con el contexto, el intercambio de fluctuaciones con el mundo externo que hace que  $d_e s$  pueda ser diferente de cero. La existencia de intercambios con el contexto no anula el principio de aumento de la entropía, solo hace que esta se disipe, con mayor o menor velocidad, en el entorno, pudiéndose dar el caso de ocurrencia de eventos altamente improbables.

### **La neguentropía**

El concepto de *entropía* ha servido para modificar radicalmente nuestra concepción sobre los procesos de producción de realidad. Una generalización del principio del aumento constante de la entropía llevaría a la consideración de que el universo tiende a colapsar, a

indiferenciarse y, por esta vía, a suprimir y anular sus formas específicas de organización en galaxias, nebulosas, estrellas, planetas, etc., siempre y cuando se lo considere como un *sistema aislado*. No obstante, a pesar de la tendencia, lo que se observa es un proceso dinámico constante de creación y destrucción que da lugar a nuevas estructuras y la desaparición de algunas de las ya existentes, como de manera concluyente ha sido demostrado. Esto significa que existe una forma de “eludir” el incremento positivo de la entropía, de “escapar” a “la muerte” de los sistemas. Esta forma está dada por las transferencias de entropía entre los sistemas y sus entornos en el marco de un proceso que se ha denominado *neguentropía*. Escarpit (1977) dice que la biología fue atraída por la noción de entropía y por la de neguentropía porque da cuenta del proceso de evolución con base en la complejidad morfológica de las especies que se traduce en diferenciación, especialización y organización, que se asimilan a un “cierto orden” (p. 27). El “movimiento de la vida” se da en sentido inverso al de la materia en la medida en que corresponde a una “disminución constante de la entropía”. De allí que la evolución darwiniana sea neguentrópica.

De acuerdo con este principio, todas las formas asumidas por la realidad, incluyendo los sistemas culturales, son entidades *neguentrópicas* o *anti entrópicas*, que deben su existencia al hecho de que han “escapado” a la ocurrencia del evento *más probable* al cual tiende la evolución del macrosistema: el equilibrio tipificado por su mayor grado de desorden posible. Visto desde otra perspectiva, esto quiere decir que las formas de objetivación de la realidad, las realidades concretas, valga la redundancia, pueden ser descritas como *improbabilidades realizadas*. La vida y la evolución serían hechos *neguentrópicos*. Antes de que existiera la vida era altamente improbable que se diera, pero una vez dada, el valor de esa improbabilidad, que inicialmente tendía a infinito, cae a cero. De esta manera, la imagen de un mundo ordenado, equilibrado, construido a partir de la ocurrencia de los eventos más probables queda sustituida por otra más sugestiva y atrayente, también más próxima a la “lógica cuántica” de la incertidumbre y la indeterminación, de un mundo integrado por *improbabilidades realizadas* con intervención del azar y el caos. Solo así puede ser entendida la verdadera dimensión de la *maravilla* implícita en la realidad y de la *complejidad* (intervención conjunta de azar y necesidad) a la que responde la ocurrencia de todos los hechos, inclusive los más elementales y sencillos.

### **Cultura y entropía**

En el caso de la cultura, desde luego, la existencia de sistemas completamente aislados está descartada. Sin embargo, resulta útil advertir

que se pueden encontrar sistemas culturales “relativamente aislados”, como los descritos por la etnología y la etnografía clásicas, poco susceptibles al cambio y a la transformación, que persisten durante largos períodos de tiempo en condiciones de equilibrio próximas a la inmovilidad, llegando, inclusive, a colapsar. En las condiciones de la cultura contemporánea, ciertas formas de organización de la cultura como las ilustradas por las sectas presentan comportamientos próximos a los descritos por los “sistemas aislados”. Pero, en general, se puede afirmar que los sistemas y los hechos culturales mismos, que funcionan como “sistemas abiertos”, son entidades *neguentrópicas* que pueden ser concebidas como “improbabilidades realizadas”.

Este hecho se desprende del llamado “principio de orden de Boltzmann” según el cual “para los sistemas compuestos de un gran número de partículas, todo estado diferente de la equipartición puede así ser calificado de muy improbable”. Un ejemplo clásico de esto consiste en imaginar el conjunto de granos de arena que constituyen una playa y preguntarse cuál es la probabilidad que tiene cada uno de los granos de quedar incluido en una hipotética huella de “algo” que caiga sobre la playa: la huella de un pie de alguien que, por cualquier circunstancia, pise la playa, por ejemplo. En principio, todos los granos tienen la misma probabilidad; es decir, están en estado de “equiprobabilidad”. Pero, por otra parte, para cada grano en particular, es altamente improbable quedar incluido en la huella. Algo así como que los granos que finalmente quedaran incluidos en ella tendrían que estar “muy de malas”, o tener “más suerte” que los demás, según la valoración que se le dé al evento. Desde esta perspectiva, la equiprobabilidad coincide con el hecho de que la improbabilidad de quedar incluido en la huella tienda a infinito para cada grano. Pero cuando “alguien” pisa la playa y unos granos quedan dentro de la huella (granos A) y otros fuera de ella (granos B), la improbabilidad de los granos A cayó de infinito a cero y su probabilidad pasó a su valor máximo, uno, por ejemplo, mientras que la probabilidad de los granos B cayó a cero y su improbabilidad alcanzó su máximo valor, uno, por ejemplo. En este caso son significativos tanto el hecho de quedar dentro o fuera de la huella, como el que la huella sea de un pie humano y no de cualquier otra cosa, pues este último evento cambiaría la naturaleza de la “cosa” producida. Imaginemos, solo para abundar en el tema, el mismo ejemplo aplicado a la producción de una obra musical, de una pintura, del nacimiento de una persona, de la ocurrencia de un hecho cualquiera, y veremos que aplica para cualquier circunstancia. Desde luego, en todos los casos, incluido el ejemplo de la playa, la ocurrencia del evento no es independiente del tipo específico de



relaciones establecidas entre el sistema y su entorno, pues algo va de una playa localizada en un centro turístico continental a una ubicada en una remota isla en medio del océano.

En una perspectiva diferente pero relacionada con el mismo orden de hechos, Murray Gell-Man, hablando de los “sistemas complejos adaptativos”, en particular de lo que denomina “el estado cuántico del universo”, dice que “un sistema puede tener diferentes historias posibles, cada una con su propia probabilidad”, lo que da lugar a la posibilidad de existencia de “múltiples historias alternativas del universo”; o lo que es igual, agrego, a múltiples historias posibles para los sistemas, cuyas probabilidades de realización solo pueden ser determinadas a condición de considerar “historias lo suficientemente poco detalladas”. Aunque Gell-Mann (1996) no plantea el asunto en términos de “improbabilidad”, sino de la capacidad de la mecánica cuántica de predecir probabilidades a partir de la “decoherencia” de las historias no detalladas, es decir de la posibilidad de eliminar los términos de interferencia entre ellas, su conclusión: “en el árbol ramificado de las historias alternativas del universo el resultado de una bifurcación puede afectar profundamente las posibilidades en las bifurcaciones subsiguientes e incluso la naturaleza de las posibles alternativas”, está muy próxima a lo que he llamado “improbabilidad realizada” (p. 154 y ss.).

Escarpit (1977) manifiesta abiertamente su escepticismo frente a la posibilidad de aplicar, con rigor científico, las nociones de entropía y neguentropía en las ciencias sociales. Sin embargo, no solo no cierra esta posibilidad, sino que reconoce intentos válidos de aproximación y formula, él mismo, una línea de aplicación en su teoría de la información. Dice que “sin un instrumento de cuantificación apropiado” la aplicación de la noción de entropía en las ciencias sociales no puede superar la condición de una “metáfora atrayente” (como la he presentado en este texto); y que para poder hacerlo se requiere de un “nuevo instrumento epistemológico”. Pero él lo proporciona: la *noción de información*. Y plantea la hipótesis de que esta noción está relacionada con la entropía, pero difiere de ella “en el hecho de que contiene dos elementos dejados de lado por la física: “la vida y, sobre todo, el pensamiento” (p. 29).

Además, en el tiempo transcurrido desde estas afirmaciones de Escarpit, sin duda se ha avanzado en la dirección por él señalada. Como señala O'Connor (1994), se han desarrollado técnicas para modelar o simular las trayectorias de cambios repentinos e irreversibles en sistemas sociales y naturales (bifurcación, caos matemático, la teoría de catástrofes, entre otras). Estas técnicas, cuyo distintivo es la insistencia en el fenómeno del cambio y en la “imprevisibilidad inherente”

en la evolución de los sistemas, han nacido en una cultura que, en general, está profundamente preocupada con la certeza y la predicción o conocimiento previo. En Colombia, por esa época ya circulaban informes de investigación que aplicaban metodologías y enfoques como los mencionados por O'Connor, que muestran claramente su utilidad y pertinencia en el análisis social y que, sin duda, pueden ser considerados como ejemplos de análisis cultural. Solamente para no dejar vacía la información, traigo a cuento los trabajos de Francisco Gutiérrez Sanín: "Gestión del Conflicto en Entornos Turbulentos. El Caso colombiano"; de Neyla Graciela Pardo Abril y Marta Pabón, "Elementos de Análisis para la configuración de la Justicia y la Equidad"; y de Boaventura de Sousa Santos, "Pluralismo Jurídico, Escalas y Bifurcación" (Betancur y otros, 1997).

Como antropólogo, no puedo dejar por fuera la referencia a "Tristes Trópicos", uno de los textos célebres de Lévi-Strauss (1988) en el que afirma que "la civilización puede ser descripta como un mecanismo prodigiosamente complejo" cuya función es fabricar entropía (inercia), hasta el punto que antes que hablar de una «antropología» habría que hacerlo de una «*entropología*», nombre de una disciplina dedicada a estudiar el proceso de desintegración de lo que el ser humano "ha creado en sus manifestaciones más elevadas" (pp. 466-467). Este texto es sumamente sugerente en la medida en que condensa en muy pocas palabras la sustancia de lo que hasta aquí he venido planteando. Una versión libre del mismo podría decir que en la medida en que la cultura es resultado de enormes gastos de neguentropía (de energía destinada a contrarrestar la tendencia al incremento de la entropía o desorden), el orden creciente acumula una entropía proporcional que hace de los sistemas culturales estados organizativos altamente inestables y susceptibles a las fluctuaciones de las relaciones entre los subsistemas que los integran y los contextos en que se ubican. Esta podría ser una vía para entender el fenómeno del *antropoceno*, que se ha mencionado más arriba.

### **Sistema y entorno**

Con base en lo anterior, se puede afirmar que la característica básica de las *estructuras culturales complejas*, concebidas como estructuras dinámicas sistémicas, consiste en que no existen aisladas del entorno. En la medida en que no es posible concebir un sistema sin contexto, tampoco es concebible la idea de una "estructura cultural" sin entorno.

En los diagramas presentados arriba, las relaciones entre  $Cf_0$ ,  $Cf_1$ ,  $Cf_2$  y  $Cf_3$ , designan, específicamente, relaciones entre sistemas y sus contextos. La Cultura como sistema ( $Cf_1$ ) tiene al universo de

realidad como contexto ( $Cf_0$ ); las “culturas juveniles” ( $Cf_2$ ) tienen a la Cultura ( $Cf_1$ ) como “contexto cercano” y al universo de realidad ( $Cf_0$ ) como “contexto lejano”, y así sucesivamente. Pero también se puede decir que las bases sociales, las condiciones materiales de existencia, los intereses y necesidades, las concepciones del mundo, las instancias de articulación ideológica, los bloques ideológicos, los bloques sociales, los bloques hegemónicos, los bloques culturales, el sentido común, las culturas populares, etc., pueden ser concebidos como “estructuras sistémicas” independientes pero correlacionadas que muestran un *comportamiento coherente*, cumpliendo así con una de las características generales comunes a las ciencias exactas y las ciencias naturales proporcionada por la teoría de sistemas (Prigogine, 1988, p. 103). En términos de Maturana (2002), el lenguaje, hecho cultural por excelencia, se entiende como “un fluir de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales” (p. 188).

Estas consideraciones plantean de manera inmediata dos características adicionales de las estructuras sistémicas, a saber: el intercambio de *fluctuaciones* entre sistemas y entornos, y la existencia de subsistemas que se relacionan entre sí como sistemas con sus entornos.

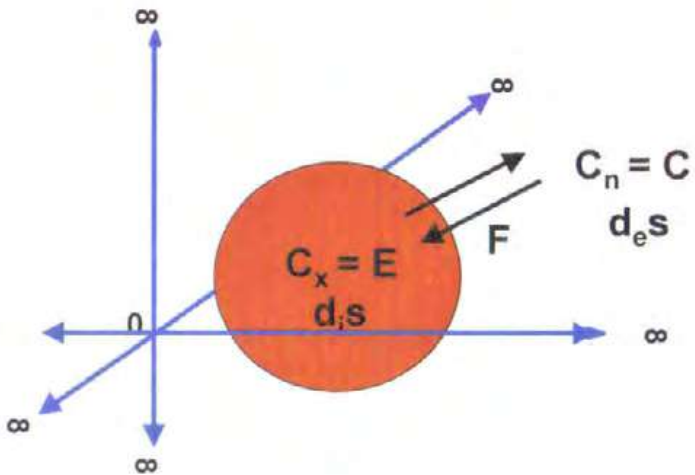
### Las fluctuaciones

Las *fluctuaciones* son variaciones producidas en los intercambios de materia, energía o información que se dan entre los sistemas y sus entornos y entre los componentes de un sistema o subsistemas. El comportamiento de las estructuras sistémicas depende del comportamiento de las fluctuaciones que tipifican los “estados del sistema” o “curvas de fase” que los describen.

Gell-Mann (1996) proporciona una caracterización muy interesante de las fluctuaciones que muestra su importancia en el dominio de la evolución de los sistemas complejos adaptativos. La potencia de su definición consiste en que las considera como “excursiones fuera del determinismo” que proporcionan “el elemento aleatorio” que se opone a la “regularidad” y rige la dinámica de dichos sistemas. El caos, como “mecanismo de amplificación” de las fluctuaciones, permite que algunas de ellas “den lugar a ramificaciones” en una mezcla de regularidad y azar “que favorece la evolución de los sistemas complejos adaptativos” (p. 184).

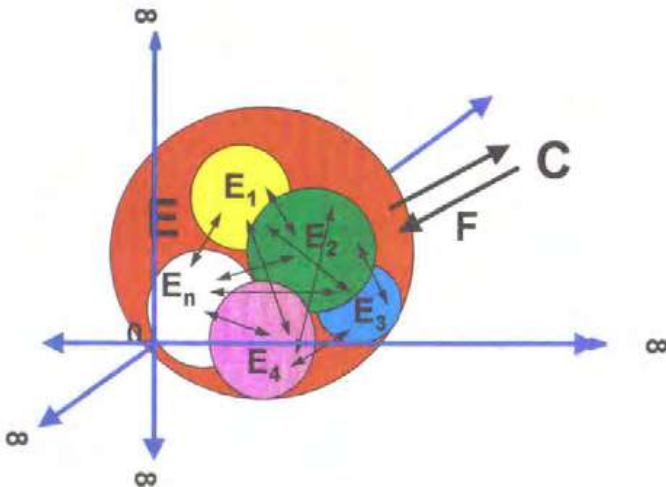
El Diagrama 37 muestra la relación entre un sistema cualquiera  $C_x = E$  y un contexto  $C_n = C$ , que también pueden operar en sentido inverso; es decir, como  $\bar{E}$  igual a contexto de  $C$ . En  $E$  se da la producción de entropía  $d_i s$ , y en la relación con  $C$  el flujo de entropía  $d_e s$ , para que la variación de entropía sea:  $ds = d_e s + d_i s$

Diagrama 37. Fluctuaciones y relación sistema-contexto



Esto vale para cualquiera de las relaciones entre uno de los “ejes” del modelo y el modelo total, o entre un “eje” con otros cuando se trata de subsistemas:

Diagrama 38. Relaciones sistema-subsistemas



Como se ve en los diagramas, las fluctuaciones son formas de intercambio, *flujos* de entropía, ( $d_e s$ ). Los cambios de magnitud presentados por  $d_e s$  expresan cambios en la magnitud o en la intensidad de las fluctuaciones que pueden alterar no solo la relación entre sistemas sino la estructura de los sistemas culturales mismos. En últimas, las fluctuaciones son las responsables de conferirle el carácter dinámico a las estructuras complejas, y de introducir los factores de diferenciación entre los estados que pueden presentar los sistemas abiertos: los estados de *equilibrio*, de *cuasi equilibrio*, y los estados *alejados del equilibrio*.

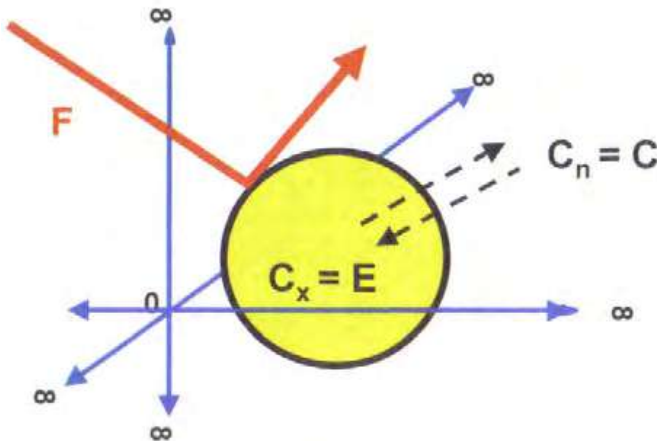
En los *sistemas en equilibrio* los flujos y las fuerzas, originadas dentro del sistema o provenientes del entorno, se neutralizan mutuamente, produciendo una situación estable que impide su evolución más allá de cierto punto. El ejemplo clásico de sistemas en equilibrio en el mundo físico son los cristales.

Los sistemas en *cuasi equilibrio*, típicos de los comportamientos regulares de los sistemas culturales, se caracterizan por la presencia de pequeñas fluctuaciones tanto al interior de los sistemas como en su relación con los contextos, que se desvanecen con el tiempo. La entropía del sistema tiende al máximo, pero la magnitud de  $d_e s$  se hace mayor que cero, hasta un valor que iguale el incremento de  $d_e s$ , con lo que la condición de equilibrio no se altera. Y en caso de que lo haga, es decir, en caso de que se produzcan fluctuaciones que lo alteren y permanezcan durante un período de tiempo suficientemente largo, el estado de no-equilibrio se hace estacionario. Un ejemplo típico de este tipo de sistemas lo proporcionan las estructuras que soportan la permanencia o duración de un producto en el mercado, la generación de estándares estéticos en el arte, ciertas formas de “consolidación temporal” de giros y expresiones en el lenguaje. En las condiciones establecidas aquí, los diagramas que ilustran las condiciones de equilibrio en la correlación de fuerzas (especialmente el Diagrama 14), son expresión de este estado de los sistemas.

En general, se trata de sistemas afectados por fluctuaciones “pequeñas”, de “corta duración” o de “baja intensidad” que, como señala Prigogine, describen un mundo fundamentalmente homeostático que, en general, es el nivel de “escala” o “resolución” en el que se percibe el mundo que nos rodea. Ese mundo homeostático al que se refiere Prigogine corresponde al equilibrio homeostático del *acoplamiento estructural* entre los seres vivos con el entorno, en el cual todos son el medio de todos propuesto por Maturana y Varela al cual se ha hecho referencia atrás. En este tipo de estado de los sistemas se percibe claramente la diferencia entre sistemas simples y sistemas complejos, en la medida

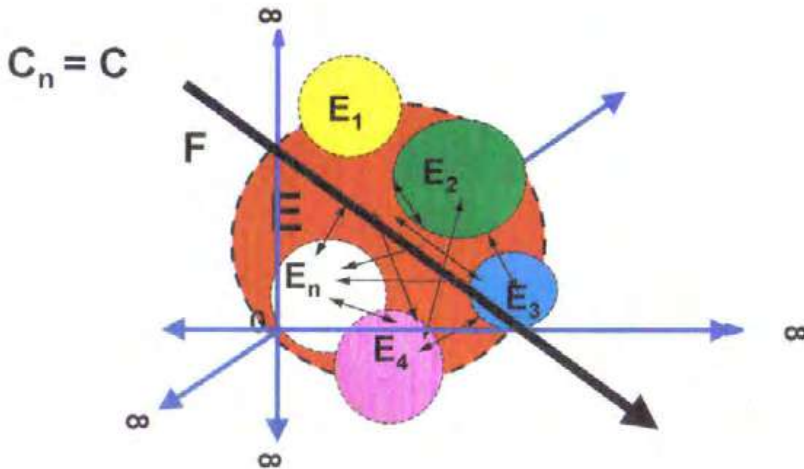
en que los primeros son menos susceptibles que los segundos a la incidencia de las fluctuaciones, en particular las provenientes del entorno. Los sistemas simples tienden al equilibrio mientras los complejos tienden a la inestabilidad. Esto, por cuanto los primeros tienen más claramente definidas sus fronteras con el entorno que los segundos. De esta manera pueden “rechazar” o “defenderse” con más facilidad de las fluctuaciones que “atentan” contra su estabilidad. En general, la “actitud” de los sistemas, frente a la presencia de fluctuaciones, “grandes” o “pequeñas”, es a “defenderse” de ellas mientras “averiguan” qué tanto los pueden “dañar”. Si la fluctuación no es desestructurante, “la dejan pasar”, de lo contrario, “la rechazan”. Prigogine (1988) se sorprende al comprobar que “independientemente del sistema, el medio externo siempre desempeña igual papel y trata de eliminar la novedad que lo perturba (p. 94). El Diagrama 39 ilustra esta situación.

**Diagrama 39. Sistemas simples y rechazo a fluctuaciones**



Por el contrario, a mayor complejidad de las estructuras, mayor indefinición de sus fronteras con el entorno, razón por la cual identifican con menor facilidad las fluctuaciones que provienen de este. En consecuencia, existe una relación de proporcionalidad directa, que puede llegar a ser geométrica, entre el grado cada vez mayor de complejidad de las estructuras culturales y el grado cada vez mayor de susceptibilidad de estas a las más pequeñas y débiles fluctuaciones, aún las provenientes de contextos cada vez más lejanos:

**Diagrama 40. Sistemas complejos y susceptibilidad a fluctuaciones**



Fenómenos como la globalización, la masificación, y la tecnificación de la cultura quedarían inscriptos dentro de este principio. Las estructuras culturales contemporáneas son más susceptibles hoy a las más leves fluctuaciones producidas en los entornos más lejanos, de lo que eran en el pasado. La velocidad creciente de transformación de las estructuras culturales contemporáneas confirma este planteamiento. Estas condiciones son, precisamente, las que caracterizan los estados sistémicos que se configuran en condiciones *alejadas del equilibrio*, los cuales tipifican las estructuras culturales más atrayentes y significativas, pues son las que dan cuenta de los procesos dinámicos de cambio. Según Prigogine, en las situaciones alejadas del equilibrio las fluctuaciones se amplifican y finalmente modifican el patrón del sistema, dando lugar al surgimiento de un nuevo tipo de orden llamado *orden por fluctuaciones* que rige un nuevo tipo de estructuras complejas autoorganizadas llamadas *estructuras disipativas*. Estas estructuras pueden ser estudiadas por ramas de la matemática como la *teoría de la estabilidad* y la *teoría de las bifurcaciones*, derivadas de la termodinámica del no-equilibrio, adecuadas para describir fenómenos como la evolución, el incremento de la complejidad y la diversificación (pp. 223-224).

#### **PARTICIÓN 4.1.2. LAS ESTRUCTURAS CULTURALES DISIPATIVAS Y EL ORDEN POR FLUCTUACIONES**

No resulta difícil sustentar el hecho de que el modelo descrito en nuestros diagramas corresponde al de un macrosistema abierto, de alta complejidad, que se individualiza solo en la medida en que, arbitrariamente, lo definimos como un subsistema que integra el universo de producción de realidad (relación  $Cf_0 - C_x$ , donde  $X=1$ ), del mismo modo que podríamos hacerlo para la identificación del subsistema político ( $X=2$ ) o económico ( $X=3$ ). Tampoco es difícil imaginar que dichos subsistemas intercambian fluctuaciones de manera permanente y que, en tanto distinciones lógicas arbitrarias, comparten sectores de realidad que pueden constituir el sustrato sobre el cual se construyen los campos de fase que los describen. Esto quiere decir que la posibilidad de descripción está ligada a la capacidad de identificación e integración de las múltiples dimensiones que convergen en los campos (campos de fases multidimensionales o enedimensionales). También es evidente que los componentes del modelo, “ejes” o “parámetros”, actúan como subsistemas independientes que reproducen fractalmente la estructura mayor mientras guardan *coherencia holística*. Se descarta, desde luego, cualquier discusión que pretenda negar la existencia de fluctuaciones entre los subsistemas (una modificación en la estructura de las condiciones materiales de existencia de una base social dada, puede afectar, en algún grado, la estructura del bloque social al cual está integrada y puede llegar, inclusive, a modificar el estado de la correlación de fuerzas).

El modelo implica altos niveles de producción de entropía en cada uno de los subsistemas, lo cual significa que cada uno de ellos tiende a incrementar su desorden. Pero, al mismo tiempo, refleja un alto nivel de flujos de entropía entre los subsistemas y con el universo de realidad o contexto mayor, sin que ello implique que se alcance a compensar el total de entropía producida, ocasionando una tendencia general al aumento de la entropía global del macrosistema. Eso es lo que permite el incremento de la complejidad, que se traduce en el cambio cultural. La tensión entre la entropía producida en cada subsistema y la entropía global, y los flujos entre subsistemas y entre el macrosistema y el universo de realidad, generan la negantropía necesaria para concretar la producción permanente de hechos culturales en todos los niveles.

En general, los diagramas describen el estado de equilibrio del modelo para poder ilustrar las relaciones básicas entre los componentes, pero es claro que los estados reales son de “cuasi equilibrio”, en condiciones generales de un sistema global que se mantiene “lejos del equilibrio”. De allí que se pueda sugerir, razonablemente, que las



estructuras culturales puedan describirse como estructuras disipativas. Este planteamiento se sustenta en la idea de Prigogine de que las estructuras biológicas y sociales deben entenderse como estructuras de nuevo tipo, distintas de las estructuras en equilibrio, que requieren explicaciones distintas. Son fenómenos que surgen en sistemas abiertos y se mantienen en condiciones muy distintas del equilibrio, que resultan influenciados por el entorno y que, a la vez, actúan sobre él (p. 240).

### **Las estructuras disipativas**

Una *estructura disipativa* es un nuevo tipo de orden que se origina por amplificación de fluctuaciones, a partir de un sistema que ha sido llevado “muy lejos” de su estado de equilibrio. Esta definición, aparentemente sencilla, representa, no obstante, un contraste radical frente a la concepción clásica determinista, según la cual el paradigma de organización del universo estaría representado por sistemas “ordenados”, predecibles, alejados del caos y el desorden, cualidades todas que se resumirían en el estado de equilibrio. Lejos de él, los sistemas solo podían “enloquecer” y destruirse.

El segundo principio de la termodinámica, que establece el aumento de entropía al interior de los sistemas, se encargó, como ya se dijo, de romper con esta idea, al demostrar que el estado de equilibrio correspondía a la muerte del sistema. Sobre esta base, los *sistemas complejos* se definieron como entidades que mantienen su estabilidad en virtud de fluctuaciones en puntos “próximos” al estado de equilibrio; situación que configura estados de “equilibrio inestable” o de “desequilibrio estable”, como modos de ser típicos de los sistemas. A este respecto resulta particularmente importante la anotación de Prigogine y Stengers (1994) en el sentido de la “estabilidad” no constituye, propiamente, un “atributo de un estado” sino que es “el resultado de un examen que concluye en una regresión de todas las fluctuaciones posibles”, de tal modo que un sistema se calificará como “inestable” si dicho análisis

revela que ciertas fluctuaciones, en vez de amortiguarse, se amplifican e invaden todo el sistema, forzándole a evolucionar hacia un nuevo régimen que puede ser cualitativamente bastante diferente de los estados estacionarios que corresponden a un mínimo de producción de entropía (p. 179).

Adicionalmente, los desarrollos del segundo principio de la termodinámica, “asociado por antonomasia a la “destrucción” de estructuras”, mostraron que a la inercia y a la desorganización de los estados próximos al equilibrio se opone, “más allá del umbral de la inestabilidad”,

el fenómeno de la “autoorganización” o actividad espontánea y diferenciada en el tiempo y en el espacio, que puede adoptar formas de organización disipativa muy diversas. Estas formas de organización son las *estructuras disipativas* (Prigogine, 1988, pp. 91-92, 160, 189).

En sí, la descripción de las estructuras disipativas es bastante simple. En principio, son ejemplo de desequilibrio y autoorganización; son sistemas abiertos que absorben energía externa y producen entropía que disipan en el contexto o entorno. Por eso, la condición básica de su existencia es el flujo de fluctuaciones con el medio externo; sin él, la estructura disipativa alcanza su máximo valor entrópico y desaparece, entra en estado de equilibrio, deviene indiferenciada, se “des individualiza”, desaparece, disipa toda su energía en el entorno alcanzando el equilibrio termodinámico. Por decirlo así, desempaqueta la materia y la energía que la mantiene como sistema y la cede al entorno. En este hecho, como anotan Briggs y Peat (1994), está contenida una paradoja: “La disipación sugiere caos y disolución; la estructura es su opuesto. Las estructuras disipativas son sistemas capaces de mantener su identidad solo si permanecen continuamente abiertos a los flujos del medio ambiente”.

Otro aspecto relacionado con las estructuras disipativas es el relativo a su “tamaño”. Ya se hizo referencia a esto más arriba, cuando se habló de la incidencia que podía tener el “tamaño” de las bases sociales en la determinación de su grado de complejidad. En general, los sistemas “pequeños” tienden a ser determinados por las condiciones impuestas por el entorno, hecho que dificulta la ampliación de las fluctuaciones generadas dentro del sistema. Por esta razón, para posibilitar la generación del régimen de inestabilidad necesario para que se produzca la autoorganización, se requiere rebasar una “cierta dimensión espacial crítica”, a partir de la cual el sistema podrá adquirir “un grado de autonomía respecto al mundo externo”, que le permita “optar entre varias soluciones posibles” (Prigogine, 1988, p. 254).

Una última característica que también fue mencionada cuando se habló de la “coherencia holística” observable entre los “ejes”, y en general entre todos los elementos integrantes del modelo, es el de la “coherencia” de las estructuras disipativas. Significa que el sistema se comporta como un todo, “como si fuese el seno de fuerzas de largo alcance”, como si cada parte “estuviese «informada» del estado global del sistema”. En este punto la posición de Prigogine es cautelosa pero firme. En la polémica entre los partidarios de la predominancia de las partes sobre el todo, o de este sobre aquellas, propone una posición “más «equilibrada» de los papeles respectivos de las partes y de los parámetros macroscópicos que definen el sistema como un «todo»”, pero es categórico al afirmar que en las estructuras disipativas debe

“invalidarse” la *ley de los grandes números* que sustenta el “principio de orden de Boltzman”, según el cual “la actividad media de una gran población corresponde a la media de los comportamientos individuales”. El argumento para demostrar esta afirmación es el siguiente: Según la ley de los grandes números, cuando un sistema es lo bastante grande, se puede hacer una distinción entre los valores medios y las fluctuaciones y, en consecuencia, es posible definir a estas últimas como despreciables. Esta situación, válida para los sistemas que no sean estructuras disipativas es la que hace posible las previsiones físicas, sociales o económicas de tipo determinista, pues si las fluctuaciones no fueran despreciables y pudieran, en todo momento, amplificarse hasta modificar el orden del sistema, no permitirían caracterizar, precisamente, el estado que se desea medir como “medio”. En el caso de las estructuras disipativas, por el contrario, si se desprecian las fluctuaciones, no habrá lugar para la amplificación y para la inestabilidad requeridas para su surgimiento (Prigogine y Stengers, 1994, pp. 194-201). Es lo que explica el “efecto mariposa”.

### **Orden por fluctuaciones**

La importancia del descubrimiento de las estructuras disipativas, por el que Prigogine recibió el Premio Nobel de Química en 1977, consiste en haber demostrado que en los sistemas alejados del equilibrio no solo se desintegran los sistemas, sino que emergen sistemas nuevos. Estas estructuras, por así decirlo, proporcionan una nueva explicación a los problemas planteados en análisis de la evolución o cambio de las organizaciones, de las transformaciones de estado de los sistemas, de su devenir. Esta nueva explicación toma cuerpo en lo que se puede llamar el principio del *orden por fluctuaciones* que traduce literalmente lo que ocurre en la génesis de las estructuras disipativas o procesos de autoorganización, pues se refiere al hecho de que cuando las fluctuaciones aumentan dentro de los sistemas “más allá del umbral crítico de estabilidad”, en vez de disiparse y desaparecer transforman radicalmente el sistema hasta el punto de generar un modo de funcionamiento organizado, estructurado de manera distinta en el tiempo y en el espacio. Ese nuevo “orden generado por el estado de no-equilibrio” es el que llama *orden por fluctuaciones*. Sobre esta base define una *estructura disipativa* como la “fluctuación amplificada, gigante, estabilizada por las interacciones con el medio” (Prigogine, 1988, p. 88). De manera más precisa, las estructuras disipativas se generan cuando los sistemas son alterados por fluctuaciones que se amplifican y dan origen a *puntos de bifurcación* que “provocan diversas posibles estructuras espaciotemporales” (p. 163). Esto quiere decir que un sistema en esa condición de alta inestabilidad ha sobrepasado los límites de la

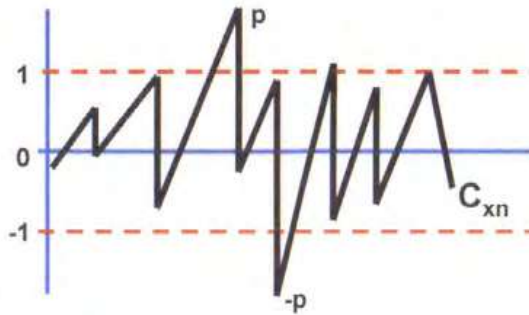
turbulencia y puede “optar” por diversas “soluciones” o nuevos estados de orden. Es ahí donde interviene el azar. No se puede saber a ciencia cierta hacia dónde evolucionará el sistema. Es en este punto donde intervienen las nuevas “matemáticas del caos” con su capacidad para describir el comportamiento de las estructuras disipativas y explorar sus propiedades. En los puntos de bifurcación “las soluciones pueden ramificarse en varias soluciones posibles y cada una de estas, a su vez, ramificarse también, apartándose aún más de la situación de equilibrio” (Diagrama 42). Es lo que los matemáticos llaman *bifurcaciones* o *catástrofes*, *matemáticas del caos* (p. 255). En realidad, el “secreto” de las estructuras disipativas solo se devela en el análisis de los mecanismos de amplificación de las fluctuaciones y en la determinación de los puntos de ruptura localizados en la zona inestable de fluctuación, lejos del estado de equilibrio. De otro lado, esto se puede tomar como una demostración de la manera como actúa el principio del *determinismo estructural* de Maturana según el cual nada externo determina cómo evoluciona el sistema; *gatilla* la transformación pero la estructura del sistema es la que define el sentido de la transformación.

### **Catástrofes, bifurcaciones y atractores**

Las relaciones entre sistema y entorno, reguladas por las fluctuaciones que se establecen entre ambos, se tipifican como relaciones que mantienen las estructuras en condiciones de *equilibrio inestable* o de *desequilibrio estable*. En ningún caso las relaciones son armónicas y equilibradas. Las *estructuras culturales* tienden a fluctuar dentro los límites del sistema, dependiendo de lo que pase a su interior y de las relaciones con el contexto. Dentro de los límites del equilibrio, varían su estado de modo permanente, ya que su regularidad puede ser afectada en cualquier momento, aún por fluctuaciones internas muy pequeñas u originadas en contextos muy lejanos. Esto se explica porque en condiciones próximas al equilibrio solo se dan variaciones de estado dentro de la misma curva de fases. Las fluctuaciones fuertes que se presentan en estas estructuras, por lo general, son absorbidas de nuevo por el sistema sin que se produzcan nuevos estados. Un ejemplo de variación del sistema estaría dado, dentro del sistema *culturas juveniles*, por ejemplo, cuando emerge el subsistema *música rock* y, dentro de él, con la aparición del *rock en castellano*, hecho que no implica un cambio radical de estado sino un ajuste del tipo *ciclo límite* en el cual el sistema “tiende a regresar a casa”. El nuevo estado se comporta como un *ciclo límite* que es incorporado a los patrones del estado de equilibrio. El sistema recupera así su condición “normal” y evoluciona de una manera similar al movimiento del péndulo que recibe un impulso ocasional que altera momentáneamente su curva

de fase, pero que más tarde o más temprano regresa a ella. Cuando las fluctuaciones no son lo suficientemente fuertes como para sacar al sistema de su estado de equilibrio inestable, pero tampoco lo conducen hacia un punto fijo (equilibrio total), el sistema “es impulsado hacia una senda cíclica del espacio de fases” (*ciclo límite* o *atractor de ciclo límite*), situación ilustrada por un péndulo que “resiste pequeñas perturbaciones” (impulsos) pero termina “regresando a casa”. Este tipo de atractor describe matemáticamente la resistencia al cambio mediante la retroalimentación (Briggs y Peat, 1944, p. 37 y ss.). En el ejemplo, el rock en castellano se comporta como un *atractor de ciclo límite*, tal como se ilustra en el Diagrama 41.

**Diagrama 41. Atractor de ciclo límite**



En este diagrama, la curva  $C_{xn}$  (un estado de las *culturas juveniles*) fluctúa entre 1 y -1, que representan los límites del equilibrio del sistema. En un momento dado, pueden darse fluctuaciones que lleven el sistema más allá de los límites del equilibrio ( $p$  o  $-p$ ), pero que no alcanzan ni la magnitud ni la intensidad requeridas para generar un punto de bifurcación y arrastrar el sistema hacia un nuevo estado. Después de llegar a  $p$  o a  $-p$ , el sistema regresa a su condición inicial.

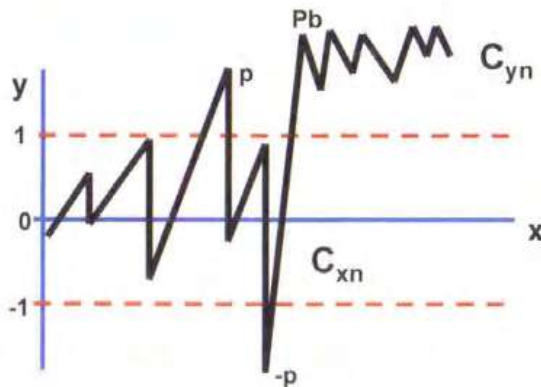
La dinámica de este tipo de campo puede generar nuevos estados de fase y alterar sustancialmente las estructuras culturales cuando las fluctuaciones son tan fuertes o intensas que conducen al sistema a condiciones muy alejadas del equilibrio, en las cuales se generan *puntos de bifurcación* que originan *catástrofes* y hacen saltar el sistema a un nuevo orden. Cuando esto ocurre se producen cambios culturales profundos de amplio impacto social. La irrupción del narcotráfico en nuestra sociedad y la incorporación de un número significativo de jóvenes de las comunas de Medellín al sicariato ligado a él, son un

ejemplo de ello. En este caso, el narcotráfico se comporta como un “atractor salvaje” o “atractor extraño” que “arrastra” todo el macrosistema, a la estructura cultural en su conjunto, a una nueva condición, a un nuevo estado. De nuevo, es Arnold (1987) quien permite este “deslizamiento” de la noción de atractor: “Los atractores que no son estados de equilibrio u oscilaciones estrictamente periódicas se llaman *atractores raros* y están relacionados con el problema de la turbulencia” (p. 45).

Este tipo de fenómenos coincide con la definición de Arnold para quien *bifurcación* significa *ramificación* y designa “todo tipo de metamorfosis o reorganizaciones cualitativas de diversas entidades, resultantes de un cambio en los parámetros de los que dependen” (pp. 18-19, 40-41). Las “catástrofes son cambios bruscos que surgen como respuesta repentina de un sistema a un cambio suave en las condiciones externas”. En tal caso, “cuando (un) parámetro se aproxima a un valor de bifurcación, “muere” un estado de equilibrio”. Y eso vale, según él, para sistemas reales como en economía, ecología o química o, agregó, cultura. Por su parte, Prigogine (1994) define como “bifurcación al punto crítico a partir del cual se hace posible un nuevo estado”; es un “punto de inestabilidad alrededor del cual una perturbación infinitesimal es suficiente para determinar el régimen de funcionamiento macroscópico de un sistema” (p. 192).

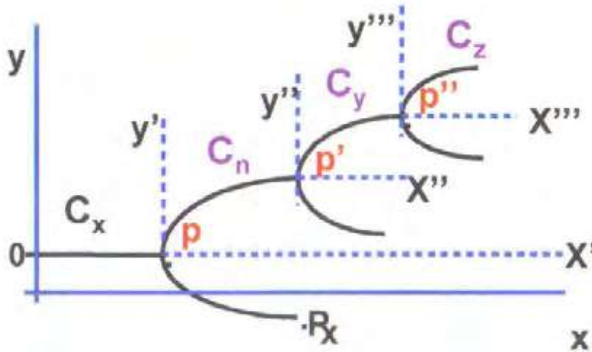
El Diagramas 42 muestra cómo en puntos alejados de las condiciones de equilibrio ( $p$  y  $-p$ ) se pueden generar *puntos de bifurcación* ( $P_b$ ) que hacen “saltar” un sistema en equilibrio  $C_x$  pueda saltar hacia nuevos estados  $C_{yn}$ :

**Diagrama 42. Puntos de bifurcación y nuevo estado del sistema**



El Diagrama 43 muestra un campo de fases que describe cómo un sistema en equilibrio ( $C_x$ ) puede, por amplificación de las fluctuaciones, generar puntos de bifurcación ( $p$ ,  $p'$  y  $p''$ ) que pueden conducir al colapso de dicho sistema y al surgimiento de nuevos sistemas ( $C_n$ ,  $C_y$ ,  $C_z$ ), que configuran nuevos campos de fases definidos por nuevas coordenadas ( $X', Y'$ ), ( $X'', Y''$ ) y ( $X''', Y'''$ ):

**Diagrama 43. Puntos de bifurcación y nuevos estados del sistema**



Las reconversiones culturales tipo *punk* o *underground*, que alcanzan valores muy alejados de los puntos de equilibrio y llegan a constituir ciclos límite de oscilaciones periódicas, finalmente son absorbidas por el sistema que los integra en circuitos marginales, ampliando o reduciendo los límites generales de las condiciones de equilibrio. En realidad, los estados de equilibrio integran varios ciclos límite que interactúan entre ellos a la manera de las relaciones gravitacionales entre más de dos cuerpos. Cada ciclo límite se mantiene dentro de un estado de oscilaciones periódicas que pueden llegar a hacerse tan irregulares (desordenadas) que rompen su periodicidad, cambian el patrón y destruyen el ciclo para dar lugar a una catástrofe. Este tipo de oscilaciones perturban el sistema cultural pero no lo destruyen, terminan convertidas en fluctuaciones de ciclo límite que son absorbidas y “normalizadas” dentro del sistema.

Según Briggs y Peat (1994) el atractor extraño no tenía nada de nuevo. Su presencia estaba oculta bajo el nombre de *turbulencia* (pp. 31-44, 45-52). Fue David Ruelle quien bautizó primero ese atractor como *extraño* en el estudio de líquidos y gases. En realidad, la turbulencia se produce por la sucesión de “incesantes divisiones y subdivisiones o bifurcaciones en escalas cada vez más pequeñas” o “vórtices

dentro de vórtices *ad infinitum*", por efecto de *retroalimentación* que, a su vez, tiene que ver con la *coherencia* y la relación entre las partes y el todo: "todos los componentes de un movimiento están conectados entre sí, y cada uno de ellos depende de todos los demás, y la realimentación entre ellos produce más elementos". Complementan esta descripción llamando la atención sobre la naturaleza fractal de este ciclo como lo demostró Mandelbrot. Queda claro que las estructuras disipativas se constituyen más allá del caos, son productos del orden implícito en el caos, o como dicen Briggs y Peat, son criaturas que habitan "al otro lado del espejo", haciendo referencia al mundo de *Alicia en el País de las Maravillas*.

Piénsese, por ejemplo, en el efecto oscilatorio que tiene el acceso a grandes sumas de dinero, provenientes del narcotráfico, por parte de los jóvenes de las comunas, o del desempleo sobre las estructuras familiares, del consumo de estupefacientes sobre los parámetros de regulación ética y moral. Lo que normalmente ocurre es que, después de un cierto tiempo la fluctuación puede amplificarse y conducir a la turbulencia y a la catástrofe o cambio repentino, como cuando se da un asesinato, un suicidio, la separación de una pareja, o el acierto en una lotería.

#### **La regulación de las estructuras culturales disipativas**

No es posible determinar con precisión los estados que regulan la producción de fluctuaciones culturales. En último análisis, son producidas por el azar y obedecen a patrones de indeterminación. Los nuevos estados de los sistemas surgidos a partir de los puntos de bifurcación pueden aparecer en cualquier punto del campo de fases que describe el universo de realidad. Pueden aparecer aquí, o allí, o desaparecer aquí y aparecer de nuevo más allá, sin que sea posible determinar con exactitud la dirección que va a tomar la fluctuación; solo se puede afirmar que probablemente estará en algún lugar del campo de fases comprendido en el límite de las líneas de fractura de la bifurcación. De allí el carácter aleatorio que las fluctuaciones otorgan a las estructuras culturales. Este carácter indeterminado puede ser describirse en función del principio de entropía, como de tendencia creciente a evolucionar hacia mayores niveles de complejidad y, por tanto, de mayor susceptibilidad a fluctuaciones cada vez menos predecibles, más difícilmente controlables, más débiles, o provenientes de contextos más lejanos.

Prigogine (1988) afirma que el orden por fluctuaciones es el mecanismo que regula la autoorganización. Por él, "un estado uniforme diferenciado se desestabiliza en pequeñas desviaciones de la uniformidad". Cuando el sistema está próximo a la inestabilidad



el comportamiento es *estocástico* o *al azar* en la medida en que lo que vaya a ocurrir con el sistema está determinado “por la primera fluctuación que se produzca y (...) conduzca el sistema a un nuevo estado estable” (pp. 265-266). Este proceso viene acompañado, paradójicamente, de una tendencia a una mayor autonomía; es decir, una mayor capacidad de autorregulación y de autoorganización o, lo que es igual, a desarrollarse de una manera cada vez más *espontánea* (aquí hay que recordar la noción de “determinismo estructural” de Maturana). Esta situación explica la enorme dificultad para entender los rasgos de atipicidad que presenta la cultura cuando se encuentra en la fase de turbulencia que precede la llegada a los puntos de bifurcación.

Hasta este punto, el análisis de la cultura desde la perspectiva de la hegemonía ha permitido identificar los núcleos reguladores de los procesos de producción cultural en la *matriz de producción de concepciones del mundo* y en la correlación de fuerzas entre bases sociales. Si la hipótesis de que todas las manifestaciones culturales son expresión de concepciones del mundo es cierta, se puede decir que en los campos de fases que describen estas estructuras se encuentran los mayores “núcleos de inestabilidad” de todo el sistema. En estos campos se localiza la mayor concentración de puntos de bifurcación que son, en consecuencia, los escenarios por excelencia de amplificación de las fluctuaciones a partir de las cuales se generan los atractores extraños. Parece razonable decir que no hay ninguna modificación cultural significativa que no haya pasado por una modificación de la correlación de fuerzas y que no haya producido algún tipo de transformación en las relaciones establecidas entre las *instancias de articulación ideológica*, no importa en qué lugar del universo de realidad se haya generado. En esto consiste el sustrato hegemónico de la regulación cultural.

No se trata con esto, desde luego, de establecer un tipo particular de determinismo o de relación causa-efecto sino, más bien, de introducir en el esquema un operador que da cuenta de un parámetro que no está presente en el mundo físico ni en las reacciones químicas: la acción consciente de seres humanos que actúan sobre su realidad, con conocimiento de las premisas implícitas en las regularidades que configuran las tendencias del movimiento histórico.

Resulta alentador que este tema de la hegemonía ya haya sido incorporado a la reflexión sobre los sistemas complejos. Funtowicz y Ravetz (1994) distinguen entre “complejidad ordinaria” (*ordinary complexity*) y “complejidad emergente” (*emergent complexity*), que se caracterizan por tener dos patrones diferentes de estructura y relaciones (p. 568). En la primera, el patrón más común es la

complementariedad entre competencia y cooperación, con una diversidad de elementos y subsistemas; mientras en la segunda, la complejidad “oscila entre la hegemonía y la fragmentación (que es un conflicto entre intentos de hegemonías plurales)”, patrón muy raro en la complejidad ordinaria. La otra característica de la complejidad emergente es el carácter autolítico de estos sistemas; es decir, su tendencia a la autodestrucción. En complejidad ordinaria los sistemas se rigen por patrones de diversidad mientras en la emergente lo hacen por hegemonía. En la ordinaria, el sistema tiende al patrón de ciclo límite, a conservar el equilibrio o la estabilidad dinámica contra las perturbaciones, “sin intencionalidad”, hasta “cuando se ven abrumados”; mientras que en la complejidad emergente se “requiere un compromiso especial y conciencia para su logro y mantenimiento”. Completan su propuesta diciendo que el análisis de la complejidad emergente requiere del pensamiento dialéctico con la *contradicción* como concepto clave, pues permite integrar conceptos aparentemente paradójicos como *destrucción creativa*; y que utilizan la metáfora matemática *espacio de fase multidimensional* en el que se integran los sistemas complejos. Con estas herramientas conceptuales proporcionan una base filosófica a su propuesta de *ciencia post-normal* (Funtowicz y Ravetz, 1993) y resuelven la contradicción entre el “reduccionismo hegemónico” y el “relativismo fragmentado” que caracteriza la condición posmoderna.

Como se ve, hay una fuerte correlación, que va más allá de una mera coincidencia o de un uso metafórico, entre el enfoque que vengo desarrollando y los planteamientos de estos dos autores. Se comparten fuentes comunes y, aunque no aparece referenciado Gramsci, la concepción que manejan sobre la hegemonía coincide en alto grado con la expuesta aquí en el Mapa Nocturno 3:

Por hegemonía entendemos el estado de un sistema en cual las metas de un elemento o subsistema son totalmente dominantes, al punto que todas las demás se aniquilan o sobreviven en los márgenes. Este estado alterna (estructural y temporalmente) con la fragmentación, la cual expresa un conflicto entre las hegemonías en pugna. La mezcla de estas formas opuestas, polares, de relación, dependerá fuertemente del contexto; pero (...) los peligros de derrumbamiento de sociedades hegemónicas que se fragmentan son mayores de lo que habíamos imaginado previamente (p. 571).

Las situaciones a las que aplican el concepto ilustran mejor el sentido de la coincidencia con la aproximación gramsciana. Por ejemplo, aplican el criterio al análisis de la agricultura intensiva moderna caracterizada por “una forma de hegemónica de especies” respaldada

“por tecnologías cada vez más sofisticadas”, pero con relaciones cada vez más inestables con el contexto de sus ecosistemas. Pero en donde más se aproximan es su caracterización de lo que para Gramsci es una hegemonía transformista: “En el estado hegemónico –dicen– las contradicciones internas del sistema no se resuelven, sino que se suprimen”.

Aunque sostienen que las estructuras disipativas de Prigogine “se ubican en el extremo inferior de la complejidad” (no se refieren al estado de los sistemas previsto por Prigogine cuando cruzan los puntos de bifurcación y entran en caos, típico de la complejidad emergente), el ejemplo del *síndrome del antiguo régimen* que describe una típica crisis expansiva de un bloque histórico, por amplificación de una pequeña fluctuación, muestra de manera precisa la manera como opera el “orden por fluctuaciones”: ese régimen se caracteriza por “un bajo rendimiento en los atributos clave, por la prohibición de la diversidad y por la prevención de la novedad (...) se niega a tratar o reconocer sus problemas incluso cuando se vuelven obvios para todos los demás”. En lugar de una adaptación al desafío y al cambio, el sistema no responde. En esas condiciones, “existe una amenaza para el régimen, no hay reservas de lealtad a las que recurrir; un desafío externo relativamente menor puede derribarlo”. En el ejemplo que traen de un aforismo de Franklin la ampliación de una fluctuación y la sucesión de hechos improbables ponen en evidencia su aplicabilidad al estudio de los hechos humanos:

Por falta de un clavo la herradura se perdió y así a través del caballo, el mensaje, la batalla, la guerra y el imperio; claramente un sistema con tan poca resistencia contra las incertidumbres de la batalla y la guerra estaba en el síndrome del antiguo régimen (p. 571).

También ponen como ejemplo de una versión extrema del colapso de una hegemonía el caso de la Rusia zarista, cuando los bolcheviques “solo” necesitaron capturar el centro postal y de telecomunicaciones en la capital; al contrario de lo que ocurrió con los “los insurgentes irlandeses, que el año anterior habían capturado la oficina de correos en Dublín”, pero fueron rápidamente derrotados y luego ahorcados”.

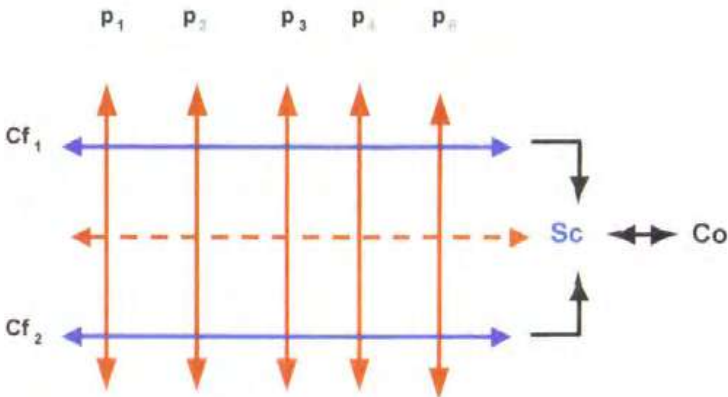
En este punto se agota la exploración de este mapa. Se cierran también los desplazamientos por estos territorios de frontera que describen la propuesta de análisis aquí formulada. Se impone regresar a puerto para hacer un cierre operativo en esta aventura mediante la exploración de lo que pueden ser sus implicaciones metodológicas con una aplicación a un caso concreto. Posteriormente se regresará al último mapa nocturno.

**PARTICIÓN 4.1.3. RECALADA: EL ANÁLISIS POR CAMPOS DE INTERFASE**

La primera aplicación de los referentes conceptuales presentados hasta aquí se realizó en el año 1996 en desarrollo de la investigación *Aspectos culturales del trabajador de INTERCOR y su relación con la cultura corporativa*, que dirigí para el Consorcio integrado por el Instituto SER de Investigación y la Corporación Colombiana de Estudios Antropológicos para el Desarrollo (CEAD) (Pulido Chaves, Rodríguez, Serrano y Mora, 1996).

El desarrollo metodológico de este enfoque conceptual se denominó *análisis por campos de interfase* por cuanto se basó en la identificación de fluctuaciones y de atractores en las interfases constituidas por los “lugares de encuentro” entre los campos y entre estos y los parámetros utilizados para el análisis. La hipótesis que sustentó esta decisión fue que en las intersecciones entre subsistemas y sistemas es donde actúan las fluctuaciones y se generan los atractores o, dicho de otra manera, donde se revelan los procesos dinámicos de ampliación de las fluctuaciones. La propuesta se tradujo en una *matriz general de análisis de campos de interfase* como la que ilustra en el Diagrama 44:

**Diagrama 44. Matriz general de análisis por campos de interfase**



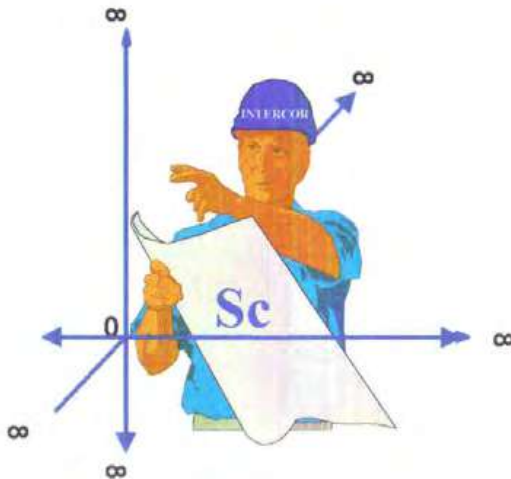
Esta matriz cruza los campos de análisis  $Cf_1$  (campo de análisis del contexto o afuera) y  $Cf_2$  (campo de análisis de la empresa o adentro) respectivamente, con los parámetros de análisis  $P_x$  (unidad de sistemas de representaciones funcionales, unidad de sistema de recursos humanos, unidad de sistemas de interacción, y unidad de sistemas expresivos, cada uno de ellos con sus respectivos subparámetros); en el

marco de unos campos de referencia:  $Cr_x$  (seguridad, recurso humano, calidad y efectividad operacional, y efectividad de costos), definidos por la política de la empresa como áreas críticas de mejoramiento. Todo ello con el objeto de determinar el campo de fases de producción de *sujetos corporativos* ( $Sc$ ) en el marco de la *cultura corporativa* ( $Co$ ).

Esta matriz operó como un mapa de direcciones para la ubicación de la información compilada durante el desarrollo de la investigación. A título de ejemplo, la información localizada en las coordenadas ( $Cf_1$ ,  $P_3$ ,  $Cr_3$ ) correspondió a la correlación entre el *campo de análisis del contexto* ( $Cf_1$ ), *parámetro sistemas de interacción* ( $P_3$ ), en el *campo de referencia seguridad* ( $Cr_3$ ).

Así se definió un campo multidimensional de producción de sujetos corporativos, como el que se ilustra en el Diagrama 45, en el que los ejes azules representan los campos de referencia:  $Cr_x$ :

**Diagrama 45. Campo de fases multidimensional de producción de sujetos corporativos**



### Las estrategias de interpretación

En función de los campos de análisis, de los parámetros y del campo de referencia, se examinaron dos ejes de relaciones:

En primer lugar, el eje de *producción de sentido* o de *producción de significados corporativos*, que iba de lo *connotativo* ( $C_o$ ) o las formas de interpretación subjetiva por parte de los trabajadores de los sentidos corporativos a lo *denotativo* ( $D_o$ ) o la expresión positiva, escrita o explícita, de los sistemas corporativos por parte de la empresa. Esta estrategia sirvió para localizar el rango de interpretación de las

políticas, los valores y las prácticas de la empresa expresadas por los trabajadores, de tal manera que, a mayor nivel de connotación, mayor polisemia en la interpretación o, lo que es igual, mayor posibilidad de apartarse de lo que la empresa consideraba óptimo, así la interpretación del trabajador produjera resultados efectivos; en cuyo caso el trabajador, con independencia de su productividad, estaría lejos de ser un sujeto corporativo ideal:

**Diagrama 46. Eje de producción de significados**



Este caso se puede ilustrar con el ejemplo de trabajadores que no interpretaban el código de conductas seguras en los términos definidos por la empresa y actuaban con sus propios criterios, pero no tenían accidentes, en cuyo caso no se comportan como sujetos corporativos ideales.

En segundo lugar, el eje de *producción de institucionalidad corporativa* o de *construcción de convencionalidad institucional*, el cual sirvió para localizar procesos de construcción corporativa en el ámbito organizacional y funcional, en un rango que iba de lo *instituyente* ( $I_y$ ) a lo *instituido* ( $I_s$ ). En este marco, lo *instituido* es lo establecido, tanto en el ámbito de normas y valores dominantes u oficiales, como en el ámbito organizacional y funcional; tiene pretensión de universalidad, de verdad, de inamovilidad. Lo *instituyente*, por el contrario, se expresaría como negación o protesta, o como “gestación de lo instituido”. En ese eje se movía el cambio institucional de lo *instituyente* a lo *instituido*, de acuerdo con lo planteado por Schvarstein (1995):

**Diagrama 47. Eje de producción de institucionalidad corporativa**



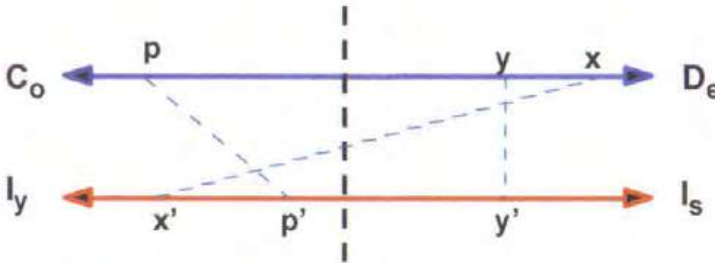
En este eje se identificaron, por ejemplo, procesos representados en *grupos instituyentes* de trabajadores que no acogían lo estipulado en los manuales de procesos de la empresa para garantizar comportamientos seguros pero que “ensayaban” otras modalidades menos estrictas pero con iguales resultados.

Las estrategias se complementaron con la utilización de dos niveles de análisis: uno de *correlaciones paralelas* y otro de *correlaciones cartesianas*.

### Análisis de correlaciones paralelas

En el nivel de análisis de *correlaciones paralelas* la producción de significados y la producción de institucionalidad se mueven en sus respectivos ejes permitiendo analizar sus correlaciones mediante cruces verticales:

Diagrama 48. Análisis de correlaciones paralelas

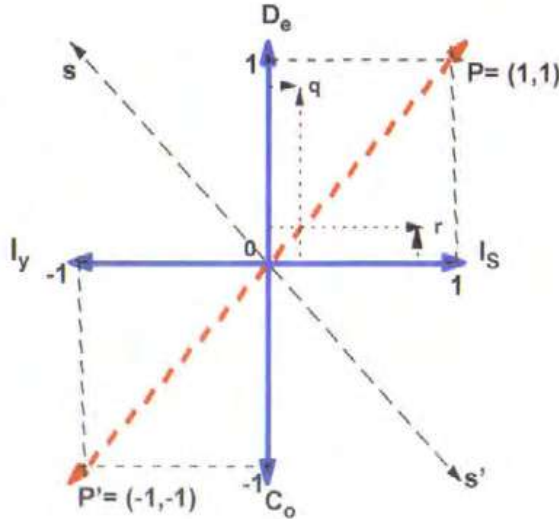


Este tipo de análisis permitió ubicar las fluctuaciones existentes en cada uno de los ejes, para ver su mayor o menor grado de oscilación respecto del punto medio, y para determinar su grado de correlación con las fluctuaciones del otro eje. A un determinado nivel de denotación o de connotación corresponde uno de institucionalización ( $p-p'$ ;  $x-x'$ ;  $y-y'$ ). Esta combinación hizo posible ubicar el grado de institucionalización de prácticas y de políticas y establecer su correlación con el grado de significación otorgado por sujetos individuales y por grupos de trabajadores, dándose el caso de existencia de prácticas altamente institucionalizadas pero poco denotadas, en cuyo caso el análisis de la información y las necesidades de la organización permitieron decidir si se cambiaba el nivel de denotación o se intervenía sobre el grado de institucionalidad.

### Análisis de correlaciones cartesianas

Los ejes connotación-denotación / instituyente-instituido también se pueden cruzar en un plano cartesiano para establecer correlaciones más complejas. En el diagrama siguiente se pueden ver relaciones del siguiente tipo: el punto P representa el máximo valor de institucionalidad de un proceso o de una práctica corporativa, al que corresponde el máximo valor de denotación, o lo que es igual, la correspondencia entre lo que la empresa dice que un sujeto corporativo debe hacer y lo que efectivamente se hace. Mide el valor óptimo de institucionalidad corporativa en el que se puede expresar el sujeto corporativo. No hay ambigüedad en la interpretación.

**Diagrama 49. Análisis de correlaciones cartesianas**



El punto P', por el contrario, ilustra el máximo valor de connotación y de prácticas y procesos instituyentes. Puede significar la presencia de prácticas, procesos o interpretaciones, contrarias a las que la empresa considera óptimas, o un rango muy amplio de interpretaciones sobre prácticas y procesos que pueden llegar a institucionalizarse, siempre y cuando logren acceder al cuadrante en que se mueve la diagonal (0, P) que representa la media ideal de comportamiento corporativo. Una u otra interpretación depende del contenido de la información que allí se ubique.

Respectivamente, los puntos q y r representan procesos altamente denotados pero poco institucionalizados, y altamente institucionalizados pero poco denotados, indicando cuándo se debe actuar más sobre un nivel que sobre el otro. En todo caso, cualquier punto que se pueda ubicar en el cuadrante P representa prácticas, procesos e interpretaciones aceptables corporativamente.

El punto S representa el máximo valor de denotación correlacionado con el máximo valor instituyente. En él se pueden ubicar los planes y programas con más viabilidad y con mayor capacidad de convertirse en hecho institucional. De nuevo, el comportamiento ideal está descrito por la diagonal (0,S).

El punto S' representa el máximo valor de connotación relacionado con el máximo valor instituido. Describe procesos o prácticas



altamente institucionalizados pero sobre los cuales hay gran ambigüedad por el amplio espectro de interpretaciones. No son confiables para la empresa y la decisión sobre ellos fluctúa entre su supresión o un enorme esfuerzo de reconceptualización denotativa.

Aunque ha pasado mucho tiempo desde el momento en que se realizó la investigación, los resultados son de naturaleza reservada. Pero se puede decir que permitió una caracterización de la cultura corporativa, del sujeto corporativo, del compromiso corporativo, de la gestión de la cultura corporativa con identificación de las fuentes de fluctuaciones y atractores al interior de la empresa, en los trabajadores y en el afuera o contexto; así como la formulación de las recomendaciones en términos de estrategias, y la estructura y formulación del modelo de gestión con sus planes, programas y proyectos (pulido Chaves, Rodríguez, Serrano y Mora, 1996).



## MAPA NOCTURNO 5

# HEGEMONÍA, CULTURA Y EDUCACIÓN

Con los elementos aportados en los mapas anteriores, cierro estas exploraciones haciendo un acercamiento al tema educativo, en el cual he concentrado mi atención durante mis procesos formativos y mi práctica profesional. Incorporo aquí ejercicios realizados en diferentes momentos, lugares y circunstancias, con la intención de ilustrar la aplicación de los referentes conceptuales propuestos a la mejor comprensión de uno de los asuntos centrales de la cultura: la relación entre educación y política.

El aporte gramsciano sobre el tema educativo ha sido analizado por muchos autores y ha dejado discusiones abiertas. El objetivo aquí no es ser exhaustivos en todos los detalles de las referencias contenidas en sus textos sino fijar los nodos centrales de sus aportes para completar la exploración que permita dar un cierre a la propuesta de las estructuras culturales disipativas con una aproximación a la educación. Por eso vale la pena iniciar este recorrido recordando que Broccoli (1979),<sup>1</sup> señala que “la fuerte inspiración historicista impidió

---

1 El texto de Broccoli (1979), a pesar de su título, “*Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*” y de que lo plantea como “un intento de reconstruir la líneas fundamentales de la teoría educativa gramsciana”, lo que se propone es “reconstruir (...) los bosquejos de una teoría gramsciana de la comunicación social en la que solo es posible descubrir los fermentos de una concepción pedagógica hasta ahora no sufi-

a Gramsci concebir aproximaciones universalmente válidas” sobre la educación (p. 15); pero señala un punto de partida que debe ser tenido en cuenta: la identificación que hace “entre relación pedagógica y elaboración cultural”, y que la primera no se limita a las relaciones específicamente escolares sino que se extiende a la sociedad en su conjunto en virtud del hecho de que “cada relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica” (Gramsci, 1958, p. 34).

Las referencias de Gramsci a la educación y a la pedagogía se inscriben en su constante preocupación por comprender los procesos específicos de construcción de la cultura italiana, y en la revisión que hacía de las fuentes que consultaba para encontrar referentes significativos. También se inscriben, de manera explícita o implícita, en su concepción integral de la relación entre la cultura y la hegemonía, que escapa a los límites del historicismo y produce aproximaciones universalmente válidas. Adicionalmente, se ocupa de la escuela y de la “organización escolar”. En síntesis, aborda la reflexión sobre la relación entre hegemonía, cultura y educación en dos niveles: uno general, de contenido social amplio, que ha sido explorado en los mapas anteriores en el marco de los procesos de organización de las concepciones del mundo; y otro específico, con centro en la escuela, que se explora en este mapa, todo en función de su proyecto estratégico de hacer una historia del papel de los intelectuales en la construcción de la nación italiana, y desde su condición de ser un intelectual orgánico en todo el sentido de la palabra.

De allí que su aproximación a la educación no fue solamente intelectual, fue vital. Es conocido que poco después de su detención el 8 de noviembre de 1926 fue transferido en destierro a la isla de Ustica donde debía permanecer cinco años. Sin embargo, después de 44 días fue enviado a la prisión de San Vittore, en Milán, porque había fundado una escuela de cultura general para los presos políticos, en la que era profesor y alumno, y a la que también asistían habitantes de la isla. Esta actividad fue considerada peligrosa y motivó el traslado (Fiori, 1979, p. 271). También son conocidas las cartas a su esposa, hermana, cuñada y a su madre, en las que muestra permanente interés por la educación de sus hijos y su sobrina (Gramsci, 1972).

Estos referentes facilitan la elaboración de un bosquejo de mapa nocturno específico para explorar un campo de fase que describa el estado general de la relación hegemonía-cultura-educación. El ejercicio de exploración de ese mapa no consiste en “reconstruir” la visión gramsciana sobre la educación, sino en derivar de sus planteamientos

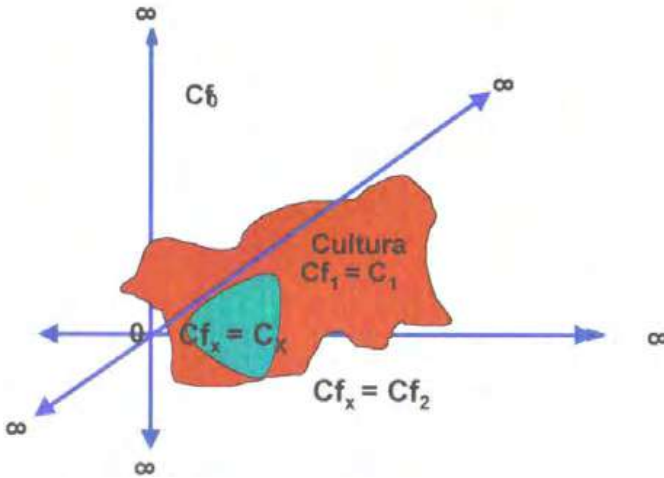
---

cientemente delineada como propuesta teórica y, por consiguiente, como desarrollo concreto” (p. 20).

elementos que aporten al diseño de la propuesta de análisis cultural que aquí se hace.

Sirve como punto de partida, lo mostrado en el Diagrama 34 (que presupone el Diagrama 32) que presenta el campo de fases de descripción de la “cultura juvenil” y que, por economía en el tratamiento del tema, uso ahora, deslizado, para describir el campo de fases de la educación respecto de la cultura en general. La modificación consiste en que ahora, ( $Cf_2$ ) (en verde en el diagrama) no describe el lugar de las culturas juveniles sino el de la educación, como una estructura realizada dentro del campo de fases infinito de la cultura en general o, lo que es igual, como un estado del sistema o punto del estado de fases, o curva de fase de la cultura ( $Cf_x = Cf_2$ ):

**Diagrama 50. Campo de fases de la educación en el contexto de la cultura**



La “educación” es una construcción lógica que describe una determinación de la cultura, una forma de ser de la cultura, un “fenómeno interpretativo”, un “alumbramiento” que explica una particular forma de manifestación de la realización del ser genérico humano en su relación con los otros y con la naturaleza. Como se vio en el mapa nocturno 2, su comprensión está sujeta a la definición que le dan las concepciones del mundo. Eso explica su desenvolvimiento diacrónico, su movimiento en la historia, los sentidos que le son atribuidos en función de condiciones específicas de tiempo y lugar.

Inició la exploración de este mapa tomando como base la coincidencia existente entre Maturana y Gramsci en la manera como

entienden la relación entre maestro y alumno. Para los dos se trata de una relación dinámica, de dependencia recíproca, bidireccional, que supera la dicotomía tradicional que los separa en uno que enseña (maestro) y otro que aprende (alumno). Para Maturana, la enseñanza es “aprendizaje compartido”; es “la actividad solidaria que hace aprender a otros, aprendiendo uno mismo” (Maturana, Pérez, López y Santos, 2003, p. 53). Esto se complementa con el planteamiento fuerte y denso de la educación como un proceso de transformación en la convivencia, que se resuelve en la creación de ámbitos experienciales (Maturana, 2002).

Por su lado, Gramsci entiende, en su momento, en el marco de lo que llama “la moderna concepción de la teoría y la práctica pedagógica”, que “la relación entre el maestro y el alumno es una relación activa, de vínculos recíprocos”, en la cual “cada maestro es siempre un alumno y cada alumno, maestro”, como experimentó en la escuela que organizó en Ustica durante su destierro apenas empezaba su vida en prisión. Pero a esto añade que este tipo de relación pedagógica no se circunscribe al ámbito específicamente “escolar” sino que existe en la sociedad en su conjunto, involucrando a los individuos, las capas intelectuales y no intelectuales, a los gobernantes y a los gobernados, a las élites y adherentes, a los dirigentes y a los dirigidos. De allí deriva su célebre principio de que “cada relación de hegemonía es necesariamente una relación pedagógica” que se verifica en la escala nacional e internacional, así como “entre complejos de civilizaciones nacionales y continentales” (Gramsci, 1958, pp. 34-35). En otra perspectiva, estas relaciones configuran lo que Gramsci entiende como la creación de “un mismo clima cultural” entre los mundos del maestro y el alumno, expresión “en micro” de la unidad en el bloque histórico entre dirigentes y dirigidos que está en la base de la relación hegemónica.

Analizada desde el punto de vista de la hegemonía, la cultura tiene un fundamento en esencia educativo y pedagógico. Por eso la relación hegemonía-cultura-educación no es arbitraria ni resultado, solamente, de una preferencia derivada del perfil y la práctica profesionales de quien esto escribe. Esos tres conceptos están articulados de manera epistémica. Son componentes sistémicos de la estructura cultural compleja en que se realizan las hegemonías. Y el elemento mediador que hace posible esta articulación es la acción de los intelectuales. Por eso es necesario cerrar lo dicho arriba, en la partición 2.1.5, con una digresión sobre tema de su formación, más allá de la escuela.

Si bien la organización escolar desempeña el papel central en la formación de los intelectuales, en el mundo contemporáneo el aparato formador se ha ramificado exponencialmente, a un ritmo equiparable al de la expansión de la producción y el uso de las *aplicaciones* o

programas informáticos que permiten a un usuario utilizar un dispositivo con un fin específico (acceder a Internet, pedir una comida, comprar un pasaje aéreo, pagar un servicio público, participar en un *chat*, entre otros). Estas tecnologías están ligadas a la organización escolar que produce el conocimiento científico que las hacen posibles: universidades, centros de investigación, laboratorios; pero también al mundo empresarial que marca la pauta para la definición de la frontera en que la ciencia se vincula con la tecnología para impactar el mundo de las personas y las cosas, el mundo de la cultura. El nuevo intelectual orgánico, tipo Elon Musk, Bill Gates, Steve Jobs, Steve Wozniak, Mark Zuckerberg, para no mencionar toda la cadena de nombres vinculados a los desarrollos de la tecnología contemporánea, sin los cuales ellos no existirían como lo que son, da una idea del ámbito en que se mueve la formación de los intelectuales hoy y del área y el peso de la influencia que tienen. Los nuevos productos culturales, algunos ya obsoletos (DVD, CD-ROM), videojuegos, webs, blogs, podcast, streaming, E-books, entre otros) han puesto en juego retos a la manera como se concibe la interacción del ser humano consigo mismo, con los otros y con la naturaleza; es decir, han introducido nuevas formas de realización del acoplamiento estructural del que habla Maturana, o nuevas formas de realización del ser genérico humano. El impacto sobre los modos de producción de concepciones del mundo, sobre los modos de producción de “alumbramientos de mundos”, es función de estas transformaciones. Uno de esos impactos tiene que ver con la expansión de lo *virtual* en la experiencia de la vida cotidiana, que extiende el campo de lo real y configura un “mundo paralelo” (posible), no filosófico (Deleuze),<sup>2</sup> para el común de las gentes (los “sencillos” de Gramsci). Las fotografías, por ejemplo, ya no necesitan el papel, “existen” en la “nube”; lo mismo pasa con los libros, la música, las películas. Ahora, *Nubank*, por ejemplo, reemplaza las tradicionales tarjetas de crédito respaldadas por instituciones bancarias físicas, por una plataforma 100% digital.

Todo esto tiene que ver con el fenómeno de la globalización o mundialización (algunos autores los diferencian) de los procesos culturales que es, desde la perspectiva de los intelectuales, una de sus creaciones más potentes. Desde luego, esta situación no altera la función de los intelectuales orgánicos y tradicionales, pero hace más complejas sus relaciones que, en realidad, son de tensión. Esto es muy interesante porque confirma la previsión de Gramsci en el sentido de que

---

2 Aquí vale la pena hacer referencia a un texto sutil e interesante que introduce la noción de “pliegue” en la discusión de lo virtual a partir del planteamiento de Deleuze (Sánchez Ortiz de Urbina, 2009).

la formación de los distintos estratos intelectuales se da en contextos históricos concretos y que, en Italia, por ejemplo, permitía identificar estratos sociales que tradicionalmente producían intelectuales para el clero, la burocracia, mientras otros lo hacían para la empresa, los técnicos para la industria, etc. Lo que ocurre hoy con la globalización rompe esta tendencia. La proliferación de ofertas educativas internacionales, muchas de ellas virtuales; la emigración voluntaria o forzada y la “facilidad” para viajar, han hecho que muchos jóvenes que antes no tenía la posibilidad de acceder a estas ofertas puedan alcanzarlas ahora. La técnica ha generado ofertas y demandas de formación que han expandido la función intelectual de manera casi masiva y en diversos grados intermedios, afectando la misma especialización. Cito, solamente a título de ejemplo, y como caso representativo, el de los “agentes” de los *call center* que cumplen funciones mediadoras entre los clientes y los operadores de servicios especializados en un rango muy amplio de aplicación. Este segmento configura una base social volátil, inestable, fluctuante, diversa, laboralmente flexible y profesionalmente dispersa, que opera como “cemento” para unificar a clientes y empresas en marcos específicos de concepciones de realidad que pautan conductas efectivas o adecuadas en dominios relacionales específicos (en términos de Maturana). El asunto está tan claramente identificado que las grandes empresas de este sector, y fuera de él, han generado “especialistas” en “talento humano”, “recursos humanos”, “gestión humana”, paradójicamente llamados “generalistas”, que no se enfocan en una sola área (selección, relaciones laborales, formación, etc.), dada la diversidad de perfiles profesionales que tienen a su cargo. Estos *call center* han logrado generar un nicho de amortiguamiento a la crisis de desempleo generada por las políticas neoliberales de flexibilización del mercado laboral y consolidado un modelo de cultura del trabajo con características particulares.

En un rango similar, pero también con especificidades culturalmente significativas, están los llamados *gamers* o jugadores de video juegos: los *youtubers*, que se dedican a grabar videos para subirlos a YouTube y obtener beneficios, sobre todo económicos; los *influencer*, que promocionan marcas y productos a cambio de participación económica; entre otros que ilustran las características de estos “nuevos intelectuales” que inciden en las concepciones del mundo.

### **PLIEGUE 5.1. HEGEMONÍA, CULTURA, EDUCACIÓN Y ESCUELA**

El pensamiento de Gramsci sobre la educación y la escuela se desarrolla como una propuesta radical con enfoque de clase que se concreta en la idea de una “escuela libre”, que se extiende a una visión matizada que toma cuerpo en la propuesta de “escuela unitaria” o “escuela



única”. En ese trayecto construye sus aportes fundamentales.

Broccoli (1979, p. 42) relata que en unos artículos publicados en 1918 en *Il Grido del Popolo* y en *Avanti*, atribuidos a Gramsci, este afirmaba que la educación era el máximo problema de clase del proletariado, que involucraba la valoración de las instituciones sociales y de las leyes. Por tal razón, solamente podía ser resuelto desde el punto de vista de la clase. Esto implicaba dejar bajo el control de los grandes sindicatos obreros la escuela popular, para sustraerla del dominio de la burguesía. Proponía hacerse “partidarios de la escuela libre”, “conquistar la libertad de crear *nuestra* escuela”, igual que los católicos creaban la suya. En esa libertad, “quien tenga más hilo tejerá más tela”, abriendo la posibilidad a una oferta abierta de propuestas educativas con sello de clase. Algo interesante de esta idea es que pasaba por la renuncia del Estado al monopolio de la escuela o, al menos, por reducirlo a proporciones mínimas. Aunque una cosa es el monopolio estatal de la escuela y otra el concepto de educación pública, es interesante ver que en sus escritos de 1932 ponía como condición para la existencia de la escuela unitaria que el Estado asumiera los gastos a cargo de las familias para el mantenimiento de sus hijos en la escuela, pasando toda la función de la educación y la formación de las nuevas generaciones de ser privada a pública, tarea que exigía una “ampliación inaudita de la organización práctica de la escuela”: edificios, material científico, cuerpo docente, dormitorios, bibliotecas, refectorios, etc. (Gramsci, 1986, p. 369).

Esta propuesta radical de la “escuela libre”, con sello de clase, tiene hoy aplicaciones en América Latina que vale la pena reseñar. Una de ellas es la de *educación propia* que han levantado las comunidades indígenas agrupadas en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia, que en su quinto congreso, realizado en 1978, decidió crear un sistema educativo propio que incluye la formación de maestros indígenas bilingües, la creación de escuelas comunitarias y de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN), en concertación con el Estado. El concepto de lo *propio* no se refiere solamente a lo local sino a un horizonte crítico de la educación tradicional de la sociedad nacional; es una educación pertinente orientada a la autonomía en el sentido que es manejada por las propias comunidades. Las escuelas se entienden como pilares que soportan las recuperaciones de tierras y las luchas por los derechos negados por la sociedad. No imparten el currículo oficial sino currículos contruidos colectivamente con énfasis en la lengua propia y el castellano. No está orientada a fomentar el individualismo sino el fortalecimiento comunitario. No se cierra sobre la propia cultura sino construye interculturalidad desde ella en la medida en que “replantea las articulaciones

hegemónicas buscando la consolidación de relaciones más horizontales y equitativas”. Plantea similitudes con la educación popular desde los procesos de resistencia cultural propios. En la UAINN se desarrollan programas de pedagogía comunitaria con base en la creación colectiva de conocimiento y participación comunitaria, énfasis en lenguas y epistemologías propias; y líneas de investigación en recuperación y vitalización de las lenguas autóctonas, protección de la madre tierra y recuperación ambiental, enseñanza y recuperación de la historia, y organización y gobernabilidad (Bolaños y Tattay, 2012). Experiencias como esta se han desarrollado en toda la región y han sido asumidas por las comunidades afrodescendientes.

Otro caso paradigmático es el de la propuesta educativa de Movimiento de Trabajadores sin Tierra (MST) en Brasil, creado en 1984 y activo en la mayoría de los estados del país. Este movimiento apoya su labor de recuperación de tierras con propuestas en educación y otras áreas vitales para la población del campo. La recuperación de la tierra y la educación son instrumentos fundamentales de lucha de la organización. La propuesta educativa incluye escuelas en los campamentos y en los asentamientos (más de 2.000), escuela itinerante, alfabetización (50.000 adultos), formación de maestros, convenios con universidades para formación de pregrado (más de 100 cursos) y la Escuela Nacional de Formación Política Florestan Fernández (ENFF), creada en 2005, que opera como escuela internacional de formación de cuadros políticos (MST, 2021).

Similar a este pero con las particularidades de su contexto y de su historia está la propuesta del *Sistema Autónomo de Educación Zapatista* en Chiapas, México. Surgido en 1994 cuando, como reacción a la firma del Tratado de Libre Comercio de México con Estados Unidos y Canadá, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) renunció a la lucha armada y firmó los Acuerdos de San Andrés de los Pobres, desconocidos casi de inmediato por el presidente Ernesto Zedillo. El EZLN procedió a convertir los territorios rebeldes en zonas constituidas por municipios autónomos con sus autoridades locales (con revocatoria del mandato) guiadas por el principio de “mandar obedeciendo”. Esas zonas se agruparon inicialmente en territorios más amplios denominados *Aguascalientes*, posteriormente transformados en *Caracoles*, zonas de solidaridad entre localidades y comunidades que operan como redes de gobiernos municipales autónomos, construidas “con la paciencia y la tranquilidad del caracol” (González Casanova, 2009).

En estos territorios se construye el Sistema Autónomo de Educación, constituido por escuelas autónomas que operan como espacios integradores de *re-existencia* (en oposición a la escuela oficial)

al servicio de la vida indígena. Estas escuelas existen sin apoyo del Estado mexicano que, por el contrario, ha llegado a acosarlas con fuerzas militares y paramilitares. El sistema se organiza en dos bloques: uno de escuelas primarias (EPRAZ) en los pueblos de resistencia, y otro de escuelas secundarias (ESRAZ) en los caracoles. Se organizan por niveles, sin diferencia de rangos de edad, con lo cual se configuran espacios de convivencia en los que opera el principio de que “nadie educa a nadie y nadie se educa solo”. Como en el caso de las escuelas del MST, han sido creadas para las mujeres y los hombres indígenas organizados en resistencia; cuentan con maestros propios que hablan la lengua, considerada como elemento integrador. También tienen promotores seleccionados por las comunidades que organizan las actividades. No tienen salario y continúan con sus actividades cotidianas pero tienen apoyo de la comunidad. Pueden ser revocados si no cumplen con su mandato (Chiapas, 2013).

Estos tres ejemplos muestran posibilidades concretas de desarrollo de la idea de *escuela libre* planteada por Gramsci en sus escritos de juventud, en un contexto completamente distinto. Forman parte de la emergencia de las propuestas autonómicas surgidas en América como resultado de las luchas de resistencia de los pueblos originarios.

#### **PARTICIÓN 5.1.1. LA ORGANIZACIÓN ESCOLAR**

La primera cota en la exploración de este pliegue es la afirmación gramsciana ya mencionada de que “la escuela es el instrumento para elaborar los intelectuales de diverso grado”. De allí que para él, “la complejidad de la función intelectual” está directamente relacionada con la “cantidad de escuelas especializadas y por su jerarquización”. La extensión del “área” escolar da cuenta de la complejidad del mundo cultural. De allí que el concepto de “organización escolar” no se restringe al ámbito de la escuela propiamente dicha ni, por extensión, al del sistema educativo, sino que se relaciona con la “organización de la cultura”, con la “complejidad de la función intelectual” que incluye lo que llama los “servicios públicos intelectuales” como el teatro, las bibliotecas, los libros, los museos, las pinacotecas, los parques zoológicos, los jardines botánicos, los medios de comunicación, círculos de diverso tipo (Gramsci, 1972a, p. 82) que, por ejemplo, hoy se recogen en el concepto de “ciudad educativa”, y a los que habría que añadir las redes sociales arriba mencionadas.

En el campo estrictamente educativo, a una mayor extensión del área de la formación superior debería corresponder una ampliación de la base de la educación primaria y de los grados intermedios. Y esta correspondencia sería indicativa de la estructura democrática de la Escuela. La diversificación de la organización escolar en su conjunto

da cuenta del grado de especialización de los intelectuales y de la complejidad de la articulación entre las actividades prácticas y el desarrollo de las ciencias. Es en este contexto en donde se ubican las articulaciones y las tensiones entre la escuela humanista o clásica y la escuela técnica o profesional. Aquí resulta evidente que estas son formas de expresión de las articulaciones y las tensiones que caracterizan las relaciones entre estructura y superestructura en el seno de los bloques históricos. La “organicidad” de los intelectuales con los grupos sociales fundamentales, por ejemplo, podría “medirse” mediante el establecimiento de una gradación de las funciones que desempeñan los distintos estratos intelectuales, “desde la base estructural hacia arriba”; es decir desde el mundo de la producción hasta las más altas elaboraciones de la cultura (Gramsci, 1986, p. 356).

En otro lugar (Pulido Chaves, 2011) he mostrado como las sociedades contemporáneas altamente impactadas por el desarrollo científico y tecnológico viven fuertes procesos de tecnologización de la vida cotidiana y de la cultura. La lógica de funcionamiento de la organización industrial se extendió a la organización empresarial en su conjunto y, de allí, a las organizaciones en general, incluidas las instituciones públicas y las organizaciones sociales “privadas” como la escuela, la iglesia y la familia. En todas ellas prima hoy la idea de organización como empresa. Se asume que las organizaciones empresariales son paradigma de eficiencia, eficacia y efectividad y que todas las organizaciones públicas y privadas deben copiar sus modelos. La lógica de lo privado se ha impuesto como paradigma de éxito y avasalla los imaginarios de lo deseable. El ahorro, la maximización de la relación costo/beneficio, la orientación a resultados, el control de procesos y procedimientos se han convertido en sus objetivos de largo, mediano y corto plazo. Los integrantes de las organizaciones se han convertido en “clientes internos”, “recursos humanos” o “capital humano”; las comunidades son “clientes externos”; los efectos ambientales de las intervenciones productivas sobre la naturaleza son “costos” que pueden ser “pagados” para su mitigación. Esta manera de pensar contrasta con una realidad chocante y dolorosa: la corrupción, asociada a los auspiciadores de esta lógica al funcionamiento del Estado, también está incrustada en la empresa privada, como en América Latina ilustra el caso de Odebrecht, para no hablar de los *Panamá Papers* y los paraísos fiscales de todos los pelambres.

En la escuela, este hecho se expresa en la transformación de los rectores en gerentes, expresión particular en el sector educativo de la rápida expansión del concepto de “gerencia social” que hizo rápida carrera en el medio institucional público estatal. El concepto mismo del “supervisor”, tan usado en educación, tiene origen en el mundo

de la producción fabril manufacturera. En este contexto, la medida de la buena educación es su “calidad”, que se certifica con base en las metodologías desarrolladas para las normas ISO-9001. La calidad actúa como un atractor que jala a todo el sistema educativo a campos de fase que miden “eficacia”, “eficiencia” y “efectividad” a todos los involucrados.

La organización escolar se realiza bajo la forma y con la lógica de los sistemas tecnológicos o sistemas sociotécnicos (Broncano, 1995; Díaz Cruz y Lee Vázquez, 1991; Arteaga, Medellín y Santos, 1995). Utilizando las categorías propuestas por estos autores se ve claramente que las organizaciones escolares se comportan más como sistemas de acciones que como sistemas de conocimiento. Se rigen por conjuntos de reglas orientadas a la solución de problemas específicos que funcionan como imperativos que se validan en términos de eficiencia y no de verdad. Por eso, su relación con la realidad se da en términos de control y no de conocimiento. En ellas predominan las acciones tecnológicas; es decir, acciones que tienen como base la intencionalidad, referida a la organización en su conjunto, hasta el punto de que se podría definir la organización escolar como un conjunto o sistema de acciones intencionalmente orientadas al logro de objetivos. Esta intencionalidad está unida a la capacidad de representación conceptual de la realidad que tengan todos los miembros de la organización. Y esta relación entre intencionalidad y representación, a su vez, es fundamental para comprender en qué medida los miembros de la organización se comportan como sujetos corporativos; es decir, en qué medida son capaces de actuar espontáneamente en el sentido requerido por la organización (consentimiento espontáneo).

De allí la importancia que se da hoy en las organizaciones escolares a la definición de la “visión” y la “misión” y a su apropiación por sus integrantes, como consecuencia de la adopción de las lógicas de la planeación estratégica empresarial; pero, sobre todo, a la definición de “estándares” y “competencias” como objetivos a ser alcanzados por los procesos educativos. La formación por estándares y competencias materializa la intencionalidad educativa y da cuerpo a la representación conceptual de lo que “debe saber” un estudiante y lo que “debe enseñar” un maestro. Los estándares y las competencias actúan como fluctuaciones introducidas en el aparato escolar, que se amplificaron hasta el punto de convertirse en atractores que modificaron sustancialmente las prácticas educativas. Las acciones tecnológicas, a su vez, se soportan en teorías tecnológicas caracterizadas por ser eminentemente operativas; es decir, orientadas a la realización y fabricación de sistemas, artefactos y procesos concretos, razón por la cual toman la forma de conjuntos planificados y sistemáticos de indicaciones sobre

cómo se debe proceder para alcanzar, de forma eficiente, objetivos específicos. Son estas teorías las que se expresan como reglas. De ellas no se predica su verdad o falsedad sino su mayor o menor éxito. Es el mundo de los manuales de procedimientos, de las fichas de control, los protocolos, los formularios de seguimiento; del cumplimiento de estándares, de las pruebas de evaluación; todo lo que S. Ball (2015) llama *performatividad* o imperio del número.

A partir de esto, no resulta muy complicado entender el impacto producido en el universo de la organización educativa y de la escuela por el desplazamiento de acciones pedagógicas a “acciones tecnológicas” dirigidas específicamente al incremento de la eficiencia. La introducción de estándares y competencias es coherente con estos propósitos; y la evaluación basada en ellos se corresponde más con el control, que con que con la evaluación educativa propiamente dicha. La evaluación escolar por pruebas estandarizadas, como se practica hoy, tiene esa clara filiación productivista y eficientista y mide más producto, resultado, que proceso. Exactamente lo contrario a lo que habría que hacer desde una concepción basada en criterios pedagógicos. Este es un ejemplo claro de la manera como se estructuran y operan las concepciones del mundo en el campo de las hegemonías.

El carácter eficientista y pragmático de los sistemas tecnológicos hace que este tipo de organizaciones se comporten como modelos operativos de carácter instrumental, en los cuales el elemento humano está subordinado a los objetivos organizacionales y es considerado desde una perspectiva eminentemente técnica. En la escuela, por el contrario, debería importar más el elemento humano: estudiantes, docentes, padres de familia, que la propia organización. La racionalidad que la rige debería ser más humanística que técnica. La escuela debe estar más abierta a la incertidumbre, a la creatividad. Debe preocuparse más por la verdad (la búsqueda del conocimiento) que por el control. Se está ante el hecho de que la educación y la escuela han entrado en la órbita de la tecnologización de la cultura y su realidad ha empezado a ser designada y pensada con el lenguaje y las lógicas propias de ese universo. Gramsci (1986) lo había previsto cuando advirtió que en la modernidad “todas las actividades prácticas” se volvieron tan complejas, y las ciencias se entrelazaron tanto con la vida que se creó la tendencia a que cada una de ellas creara una escuela para formar sus propios dirigentes o especialistas (p. 366).

En todo esto es claro el papel de los intelectuales. Desde quienes formulan las políticas educativas hasta quienes las implementan en las dependencias oficiales y privadas, pasando por los maestros, los directivos y el personal administrativo de las escuelas, lo que se hace es materializar concepciones sobre la educación y la sociedad. En cada

uno de esos niveles se ejerce una función intelectual en perspectiva orgánica o tradicional, de transformación y cambio o de mantenimiento del estado de cosas. Estas tensiones ilustran las formas asumidas por las situaciones de crisis que vive la organización de la cultura. Las crisis de los sistemas educativos ilustran las crisis de la organización de la cultura en general, que no son otra cosa que fluctuaciones o desajustes de las relaciones hegemónicas. Ejemplos claros son las tensiones entre la escuela humanista y la profesional, entre la educación inicial, la básica y la superior. La explosión de la formación avanzada en maestrías y doctorados y su relación con la formación para la vida y la formación para el trabajo ocupan lugar central en los problemas educativos y culturales contemporáneos.

La introducción de la llamada “tecnología educativa” como modelo global, a partir de la década de 1960, marca el momento de inflexión que inaugura este proceso.<sup>3</sup>

#### **PARTICIÓN 5.1.2. CRISIS ESCOLAR, ESCUELA UNITARIA Y PRINCIPIO EDUCATIVO**

En el análisis de la situación escolar de Italia a partir de la “Reforma Gentili”, Gramsci ubicó la crisis escolar en el proceso caótico que vivió la relación entre la escuela clásica humanística, orientada al desarrollo de la cultura, la potencia del pensar y el saber para dirigirse en la vida, y la escuela profesional organizada por ramas o profesiones especializadas. Esta relación de tensión tendía a abolir la escuela clásica y difundir cada vez más la profesional haciendo que la crisis fuera programática y de organización, por el hecho de que la complejidad de las actividades prácticas, por su entrelazamiento con la vida y con las ciencias, generaba un atractor que conducía a que cada actividad práctica tendiera a crear su propia escuela especializada.<sup>4</sup>

La solución a la crisis estaba en la implantación de la “escuela unitaria o única”, que contemplaba la carrera escolar en sus diversos grados, con base en la edad y el desarrollo intelectual y moral de los niños, junto con los fines de la escuela. El concepto incluía básicamente la escuela elemental y media, reorganizadas en contenidos y métodos de enseñanza, y el liceo. Estos grados constituían la “escuela propiamente dicha”, porque la universidad se ubicaba en el “dominio de la vida”. Consideró al liceo como la fase decisiva por su articulación con el ingreso a la universidad y porque representaba un salto,

---

3 Un ejemplo interesante de su aplicación en Bogotá se puede ver en Castro (2012).

4 No sobra decir que esta consideración se convirtió en una predicción de lo que ocurre hoy.

una solución de continuidad que separaba a la escuela “dogmática” de la fase “creativa o de trabajo autónomo e independiente” intelectual, moral y profesionalmente. En esta secuencia, la escuela unitaria debía ser activa pero el liceo debía introducir la escuela creativa entendida como “la coronación de la escuela activa” en la medida en que posibilitaba a los estudiantes el descubrimiento “por sí mismos, sin sugerencias y ayudas externas” de verdades, aunque fueran viejas.

El efecto que preveía por la instauración de la escuela unitaria era de enorme significado cultural: ni más ni menos que “el comienzo de nuevas relaciones entre el trabajo intelectual y el trabajo industrial”, más allá de la escuela, en toda la vida social. Ese “principio unitario” se reflejaría “en todos los organismos de la cultura, transformándolos y dándoles nuevo contenido”. La síntesis es la fórmula de un “esquema de organización del trabajo cultural según los principios generales de la escuela unitaria” (Gramsci, 1986, pp. 366-373).

El principio educativo que soporta la escuela unitaria es el trabajo, porque articula la apropiación de las primeras nociones de ciencias naturales con las primeras nociones sobre los derechos y deberes ciudadanos (en la vida estatal y en la sociedad civil). El trabajo, que permite la relación con los otros hombres y con la naturaleza, solamente puede ser realizado en toda su potencialidad con el conocimiento exacto de las leyes naturales y del orden legal que se requiere para regular orgánicamente la vida colectiva, aceptado por convicción, sin coacción externa, es decir, como resultado del ejercicio de la libertad (por procesos típicamente hegemónicos de articulación ideológica). Así se concreta el trabajo como actividad teórico-práctica. Resuena aquí lo explorado en el pliegue 1.3 en relación con el trabajo como actividad consciente y libre y los efectos de la enajenación. No se refiere al trabajo en relación con el mundo laboral, sino como mediación con la naturaleza, como la “actividad vital, consciente y libre” de la que habla Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*.

Pero lo que resulta inquietantemente significativo es que la problemática descrita como “crisis escolar” producida por la reforma del Ministro de Educación fascista en Italia es la misma que vive el sistema educativo colombiano en relación con la articulación entre sus niveles. La estructura del sistema educativo colombiano incluye la educación inicial en *jardines infantiles* para menores de seis años, antes de entrar al sistema formal obligatorio; preescolar (tres grados), básica primaria (cinco grados) y secundaria (cuatro grados), media (dos grados, académica y técnica, y culmina con el título de bachiller) y superior. Paralela a la media se desprende la educación especial laboral que da acceso a la técnica y a la tecnológica y permite empatar con la superior universitaria. Los problemas de articulación entre niveles



son persistentes, y la media (que cumple el papel del liceo en la Italia de Gramsci) no logra cumplir su papel articulador con la superior.

Más allá de estos problemas, que son estructurales y aparecen como deriva de los ajustes entre estructura y superestructura, quiero enfatizar el aporte de Gramsci a la discusión existente entre los dos enfoques que enfrentan las concepciones de “educación para la vida” y “educación para el trabajo”. En Colombia se ha fortalecido una tendencia que las considera antagónicas. La primera sería el ideal educativo-formativo de tipo clásico humanista, y la segunda el paradigma educativo-instrumental que prepara la mano de obra para la empresa y la industria. Sin duda, la educación superior se mueve en ese dilema y el modelo capitalista jala su desarrollo en esa dirección. Sin embargo, de acuerdo con el principio educativo de la escuela unitaria, que concuerda con la visión de Marx sobre el trabajo como factor de realización de lo humano (trabajo no enajenado), habría que replantear los términos de la discusión. El trabajo como actividad teórico-práctica es el principio que garantiza lo que Gramsci denomina el “equilibrio entre el orden social y estatal (derechos y deberes) y el orden natural”, porque crea las bases de las primeras intuiciones del mundo (“fenómenos interpretativos”) necesarias para el desarrollo posterior de una concepción del mundo histórica y dialéctica. No sobra advertir también la resonancia que tiene esta manera de pensar con la idea del “acoplamiento estructural” de Maturana y Varela en su estado de equilibrio homeostático, pues la actividad que vincula al sujeto con los otros seres humanos y con la naturaleza es el trabajo. De lo que se trata, entonces, es de recuperar el trabajo como principio educativo para resolver la contradicción entre teoría y práctica, y ubicar el concepto de *educación para el trabajo* en una perspectiva distinta a la de la mera calificación para el desempeño de actividades profesionales o técnicas de carácter instrumental. Es lo que intentaba hacer Bolivia en la perspectiva contrahegemónica de consolidar un sistema educativo plurinacional que recuperara los principios de la *Escuela Warisata* o *Escuela Ayllu* (escuela productiva comunitaria) de Elisardo Pérez y Avelino Siñani.

En términos de las estructuras disipativas, el trabajo sería el nuevo atractor para jalar la escuela y la organización escolar a otro lugar en perspectiva contrahegemónica. Cobraría cuerpo así el “efecto escuela unitaria” sobre “todos los organismos de la cultura, transformándolos y dándoles nuevo contenido”, al que se hizo alusión un poco más arriba. Por último, y como aspecto central, este principio educativo se constituye en la esencia de la misión de los maestros, tengan o no consciencia de ello, puesto que el énfasis de su acción no debe estar en la educación para el futuro sino para el aquí y ahora; es decir, para

que los niños y los jóvenes tomen consciencia de lo que son en cada momento de su existencia y sepan y puedan afirmarse como sujetos plenos de derechos, autónomos, situados y diferenciados.

### **El nexo instrucción-educación**

La noción de “instrucción” tiene larga trayectoria en el ámbito educativo. Como la mayoría de los conceptos, tiene un campo semántico amplio que la asocia a cultura, conocimientos, instrucciones, reglas, entrenamiento, enseñanza e, inclusive, educación. Esta última explica, por ejemplo, la denominación “instrucción pública”, que designa la enseñanza que se imparte en las escuelas públicas a cargo del Estado y, más allá de eso, el carácter de una propuesta educativa como la que inauguró el nacimiento republicano colombiano a partir de 1886 con la propuesta de creación de la “Instrucción Pública Nacional”.<sup>5</sup> Esta denominación es interesante porque designa la intención de unas élites colombianas de consolidar una propuesta nacional educativa en el contexto de un bloque histórico específico, conservador, conocido como *La Regeneración*.

Este no es el lugar para examinar en detalle el sentido profundo del cambio de denominación pero sí de señalar la existencia de una deriva histórica que va de la “instrucción” a la “educación” que tiene efectos todavía. Por ahora, interesa explorar la relación entre las dos nociones en los planteamientos de Maturana y Gramsci. Los lectores tienen la opción de incluir sus propios referentes.

En Maturana, la noción de *instrucción* debe comprenderse en el marco de su teoría del “determinismo estructural” según la cual, valga recordar aquí, un sistema no puede ser especificado por las perturbaciones que lo afectan, provenientes del ambiente o entorno en que existe, sino por su estructura. Es la organización estructural del sistema la que define qué le pasa. De este modo, las perturbaciones o fluctuaciones no operan como “instrucciones” que indiquen cómo debe transformarse el sistema. Es lo que explica, por ejemplo, por qué unas personas son afectadas con alergias por algunos agentes y otras no (polen, pelos de los gatos, etc.). Aquí hay una visión estructural de la noción de *instrucción*. Pero de aquí, Maturana (2002) también deriva efectos educativos y pedagógicos. “Nada externo puede especificar

---

5 Ley 12 de 1886. Ver Baudillo Bello (1986). Antes de 1880, la educación era atendida por la Secretaría del Exterior del Ministerio de gobierno. A partir de 1880 (Ley 10) se denominó Secretaría de Instrucción Pública. En 1886 cambió el nombre por Ministerio de Instrucción Pública, vigente hasta 1923, cuando cambió a Ministerio de Instrucción y Salubridad Públicas. A partir de 1928 existe como Ministerio de Educación Nacional.

en nosotros lo que nos pasa –dice– por lo tanto la educación no puede ser instrucción” (p. 138). La razón es que, si bien la educación implica guiar, conducir, esto ocurre en la convivencia, que implica, aceptación, respeto mutuo.

En 1972, a raíz de un episodio sucedido a uno de sus hijos, que vivió una situación de negación por parte de un profesor, escribió un poema que tituló *Plegaria del Estudiante*, en que se pueden leer los siguientes fragmentos:

No me instruyas/déjame vivir/viviendo junto a mí; (...) ¿No te das cuenta/de que has querido combatir/la ignorancia/con la instrucción/y que la instrucción/es la afirmación/de la ignorancia/porque destruye la creatividad? (Maturana, 1886, pp. 93-96).

La dimensión pedagógica del acto educativo implícito en la argumentación de Maturana es evidente. Tiene que ver con la idea de que él no considera al estudiante como un recipiente vacío que es llenado con la información que le proporciona el maestro. Se diría que en esta manera de ver el asunto la instrucción es simplemente imposible, impracticable. La determinación estructural del sujeto la impide.

Lo que resulta absolutamente paradójico es que este es el mismo argumento que emplea Gramsci para defender la instrucción. En el desarrollo de su reflexión aparecen coincidencias en otros asuntos que ilustran la manera como aproximaciones similares pueden conducir a resultados diferentes o aproximaciones diferentes a resultados similares.

El hilo gramsciano es el siguiente: la idea de que la instrucción no es educación es considerada como un “error de la pedagogía idealista”, justamente porque el estudiante no es un “recipiente mecánico” de nociones abstractas. Y aquí viene la sorpresa: no lo es, porque “lo “cierto” se vuelve “verdadero” en la conciencia del niño”. Y esa conciencia no es “individual” y “mucho menos individualizada”, sino que es “el reflejo de la fracción de la sociedad civil en la que el niño participa” (familia, vecindad, población, etc.) (Gramsci, 1986, p. 375). Esta visión coincide con la de Maturana, para quien “el conocimiento de uno es un regalo del otro. Si ustedes aceptan como adecuado lo que yo digo, dicen: “¿Ah! Maturana sabe». Si no aceptan como adecuado lo que yo digo, dicen «Maturana no sabe»”.

Si se analiza en detalle, en este principio se basa la hegemonía. Es el mecanismo concreto que ilustra el fenómeno del consentimiento, la base del consenso. El por qué se puede dar lo explica así: “Si lo que hago o digo concuerda con lo que ustedes consideran como conducta adecuada en el domino en que me miran o

escuchan, ustedes dirán que yo sé. En caso contrario, dirán que no sé”; habrá acuerdo o desacuerdo, consenso o disenso (Maturana, 2002, pp. 183-184).

Según Gramsci, la unidad entre instrucción y educación se perdió porque no hay unidad entre escuela y vida. Y esta unidad recae en el trabajo del maestro quien tiene la responsabilidad de “acelerar y disciplinar la formación del niño” para que pueda superar el sentido común y acceder a una concepción crítica del mundo. De allí que si el cuerpo magisterial es deficiente se disuelve el nexo instrucción-educación; se exalta la “educatividad” y la escuela se vuelve “retórica”, “sin seriedad”, porque le “faltará la sustancia material de lo cierto, y lo verdadero solo lo será en palabras, o sea en retórica”. Es interesante ver que en esta reflexión la *instrucción* hace relación con la vida, con la realidad (la “sustancia material de lo cierto”). Pero lo que se debe entender es que el nexo instrucción-educación puede existir a condición de que coexistan los dos términos. Roto el nexo, la instrucción pierde su sentido; en tal situación, “un maestro mediocre puede lograr obtener que los alumnos se hagan más *instruidos* (pero) no logrará obtener que sean más cultos”. Los dos términos de la ecuación se requieren para la formación del niño. La instrucción se ocupa de desarrollar “con escrúpulo y conciencia burocrática la parte mecánica de la escuela”, y la educación le permite al alumno, “si es un cerebro activo”, “ordenar por su propia cuenta, y con la ayuda de su ambiente social, el «bagaje» acumulado”. La instrucción disciplina crea hábitos de diligencia, exactitud, inclusive compostura física, concentración. Todo esto se requiere también para construir juicios, para hacer análisis estético y filosófico. El equilibrio entre instrucción y educación impide tanto el énfasis instrumental como el retórico. Garantiza el equilibrio entre la disciplina y la libertad; o, tal vez, mejor dicho, permite regular la tensión entre ellas. Esta relación entre instrucción y educación es otra manera de sustentar la necesidad de la escuela unitaria que unifica, valga la redundancia, la escuela clásica con la formación profesional. “La participación realmente activa del alumno en la escuela solo puede existir si la escuela está ligada a la vida” y eso implica que los estudios deben hacerse en “perspectiva cultural”, para el desarrollo de la personalidad y la formación del carácter. Una escuela democrática no es aquella que le permite a un obrero descalificado calificarse, sino la que puede permitir a cualquier ciudadano convertirse en “gobernante”, “permitiendo el aprendizaje gratuito de la capacidad y la preparación técnica general necesaria para tal fin”. Esto se logra haciendo que la educación sea “desinteresada”, es decir, que no tenga objetivos prácticos inmediatos o “demasiado inmediatos”, sino que debe ser

formativa aunque sea “instrumental”; es decir, debe ser “rica en nociones concretas” (Gramsci, 1986, pp. 375-376, 379). Queda claro que con esto no se cierra el tema. Por el contrario, el planteamiento proporciona un nuevo punto de partida para su desarrollo.

### **Educación y lenguaje**

Es hora de retomar en este punto la reflexión planteada en la Partición 1.1.4, en la que se exploró la relación entre el lenguaje y el “fenómeno interpretativo”. La afortunada expresión de Maturana según la cual “somos en el lenguaje” resume su importancia. Dada esta centralidad sería inconcebible que no tuviera un lugar en este mapa.

La idea más simple que se puede abstraer de la relación entre el lenguaje y las concepciones del mundo en la perspectiva gramsciana dice que “cada ser parlante tiene su propio lenguaje, esto es, un modo propio de pensar y de sentir” (Gramsci, 1958). Esto es importante porque ubica al lenguaje no solo en el “decir” sino, fundamentalmente, en el “vivir”, o en la unidad cognición-vida planteada por Maturana. En términos de Saussure (1970) esto significa que el lenguaje existe como “habla”, como el “uso individual” de la lengua (p. 64). Ese modo individual de pensar y sentir se unifica en la “lengua”, que es la dimensión social del lenguaje para una comunidad de hablantes unificada culturalmente. Por eso, “lenguaje significa también cultura y filosofía” (Gramsci, 1958, p. 34).

Esta generalización implica, en primera instancia, que el lenguaje, el habla, expresa concepciones del mundo en el orden del sentido común, esto es, concepciones que son vividas por cada parlante como integrante del “hombre colectivo” que las aglutina en las instancias de articulación ideológica descritas en los diagramas del mapa nocturno 2. La importancia de esto radica en que por el lenguaje se puede hacer una aproximación a la mayor o menor complejidad de las concepciones del mundo de las personas hablantes. La “filosofía espontánea propia de todo el mundo” se halla contenida en el lenguaje, que no es un simple conjunto de palabras vaciadas de contenido sino un conjunto de “nociones y conceptos determinados” (p. 11). Como hecho histórico, el lenguaje es tal vez uno de los fenómenos culturales más dinámicos y complejos. No en vano la lingüística es una de las disciplinas sociales más avanzadas teórica y metodológicamente hablando. El lenguaje es el instrumento por excelencia de construcción y consolidación de las estructuras culturales. Toda la cultura pasa por ahí porque la relación entre lenguaje y pensamiento es indisoluble. Y esta relación está mediada por el trabajo, que subyace a las distintas configuraciones del “acoplamiento estructural”. En un bebé y en un niño, dado el caso, el trabajo toma

la forma de intercambio de energía y materia con los otros seres y con la naturaleza en general. En este intercambio se construyen el “sí mismo”, la autoconciencia, y la conciencia del mundo “exterior”.

El carácter relacional del lenguaje (aquí operan también las relaciones hegemónicas) es el que permite, por ejemplo, “medir” la relación entre un dialecto y una lengua nacional. Este es un tema recurrente en los escritos gramscianos dada su condición de hablante del sardo en un contexto de consolidación del Estado nacional italiano. Los dialectos (las lenguas propias, se diría hoy) son subordinados por las lenguas nacionales, y esa relación de subordinación lleva implícita la participación en una concepción del mundo “más o menos estrecha o provinciana, fosilizada o anacrónica en relación con las grandes corrientes que determinan la historia mundial”. Esta distancia lo lleva a considerar que ante la imposibilidad de aprender una lengua extranjera es necesario, al menos, aprender bien la lengua nacional, y si eso no se hace bien, como le escribe a su hermana Teresita, el niño “solo aprenderá dos jergas y ninguna lengua” (Broccoli, 1979, pp. 203-204).

En las condiciones de hoy esto sigue siendo válido aunque el contexto de la globalización plantea otros asuntos. Las listas sobre las lenguas más habladas del mundo en 2020 dan datos distintos, pero una de ellas dice que son, en su orden: el chino, y dentro de él, el mandarín; castellano, inglés, hindi, árabe, entre otros.<sup>6</sup> A pesar de estar en el tercer lugar, la hegemonía del inglés es determinante; y dependiendo de los dominios específicos de relación, otras lenguas tendrán mayor o menor importancia (el francés y el alemán, por ejemplo, en los dominios de desempeño académico). Esta hegemonía del inglés tiene un fuerte impacto en todos los niveles educativos, hasta el punto de haber logrado la estandarización de la llamada “educación bilingüe” desde el preescolar hasta la educación media (en su abrumadora mayoría con el inglés como segunda lengua), con un caso especial en el llamado “bachillerato internacional (IB)” ofrecido por una fundación privada, con base en Ginebra, en cuatro modalidades: Programa de la Escuela Primaria (edades 3-12), Programa de los Años Intermedios (edades 11-16), Programa de Orientación Profesional (edades 16-19) y el más famoso, Programa del Diploma (edades 16-19) que otorga después de dos años el respectivo diploma a estudiantes de bachillerato que los certifica para ingresar a la educación superior en universidades vinculadas en todo el mundo. Sobra decir que esta modalidad solamente es implementada por

---

6 <https://cutt.ly/ptnGEZz>

colegios privados de élite. La dominancia del inglés se extiende a la vida profesional y laboral contribuyendo a ampliar la brecha de desigualdad.

Como reivindicación de los pueblos originarios se abrió la posibilidad de la “educación intercultural bilingüe (EBI)” en América Latina a comienzos de la década de 1980, dentro de la cual en algunas comunidades se enseña el castellano como segunda lengua. Como parte de esta tendencia se tiene la “educación propia” de la que se habló más arriba. Estos ejemplos ilustran de manera suficiente los mecanismos de dominación y subordinación cultural que operan en el lenguaje así como las modalidades de reacción contrahegemónica por parte de los hablantes de estas lenguas.

La irrupción de estas formas de designación forman parte ya de un lenguaje contrahegemónico que ha logrado abrirse paso en las décadas recientes, articulado a nuevas concepciones del mundo de tinte alternativo. Arturo Escobar (2016), por ejemplo, ha explorado lo que llama el “pensamiento crítico latinoamericano” y ha encontrado que sus contribuciones teórico-políticas están “más vibrantes y dinámicas que nunca”, en escenarios como los “encuentros de los pueblos”, las “mingas de pensamiento”, los “debates de movimientos y colectivos”, las “asambleas de comunidades en resistencia”, las “movilizaciones”, “las universidades, la academia y las artes”. El listado de sus tendencias es exhaustivo: “críticas a la modernidad y a la teoría decolonial”; “feminismos autónomos, decoloniales, y comunitarios”; “debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales”; “posiciones autonómicas”; “otras y nuevas espiritualidades”; “propuestas de transiciones civilizatorias: posdesarrollo, Buen Vivir, postextractivismo”. Pero, de entre todo esto, destaca que son las categorías, los saberes y los conocimientos de las comunidades y sus organizaciones, sus expresiones más potentes y su mayor desafío por el silenciamiento de que han sido objeto por la “estructura epistémica de la modernidad”. Con base en estas consideraciones, Escobar plantea la hipótesis fundamental de que “el pensamiento crítico latinoamericano no está en crisis sino en eferescencia” y que “los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia y de muchos movimientos sociales” son absolutamente relevantes para dar salida a las graves crisis actuales, mucho más de lo que pueden aportar los conocimientos de los expertos, las instituciones y la academia convencionales. Todo este espectro epistémico lo resume en tres vertientes principales de producción crítica: el “pensamiento de la izquierda”, el “pensamiento autonómico”, y el “pensamiento de la tierra”, vertientes que se traslapan y cruzan, que se complementan y se contradicen,

pero que deben ser mantenidas y fortalecidas en sus tensiones para apartarlas de cualquier intento de consolidación como verdades universales (Pulido Chaves, 2016). Como se ve, la dinámica de configuración de estas concepciones del mundo contrahegemónicas es amplia y variada, y su mayor o menor grado de consolidación ha fluctuado en relación con las modificaciones de las correlaciones de fuerzas en las coyunturas de los últimos años.

En este marco, la propuesta educativa plurinacional puesta en marcha por Evo Morales en Bolivia venía avanzando en la dirección de construir un sistema educativo y un currículo plurinacionales cuyo eje central era la lengua. Los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios (CEPO) estaban organizados por lengua hasta poco antes del golpe de Estado que truncó ese proceso. En Paraguay, la mayoría de la población habla guaraní pero la primera lengua es el castellano. En países como Perú y Colombia, la diversidad lingüística es amplia y el reconocimiento de las lenguas originarias varía, pero en la práctica el castellano opera como primera lengua. De allí que la cuestión de la lengua se constituya en un elemento reivindicativo de carácter expansivo en el terreno de las políticas públicas.

Una segunda implicación de la generalización planteada más arriba sobre la relación entre lenguaje, cultura y filosofía, cuando se objetiva en el *habla* y en el sentido común, se observa con toda claridad cuando se examina en la escuela. En su momento, Gramsci (1986) consideró que la escuela, en todos sus grados, y la iglesia,<sup>7</sup> eran los “dos mayores organizadores culturales de cada país por la cantidad de personal que ocupan”, seguidos de los diarios, las revistas, la actividad literaria, las instituciones escolares privadas, entre otras (p. 376 y ss.).

La escuela permanece como un importante centro regulador de la cultura en la medida en que es el dispositivo institucional “oficial” de incorporación de las personas al “clima cultural” imperante en la sociedad en cada momento histórico, con toda la complejidad que pueda tener. De allí que el primer papel que le asigna Gramsci es luchar contra sentido común, contra el *folklore* del cual están impregnadas las concepciones del mundo de la niñez y la juventud. La labor del maestro se puede sintetizar en la mediación necesaria para

---

7 Hoy habría que hablar de las iglesias, en plural, que siguen teniendo un ascendiente cultural popular masivo disgregado en multiplicidad de organizaciones sectarias que operan como “industria religiosa” por la enorme movilización de dinero que canalizan en torno al culto que opera como mercancía. En Colombia, por ejemplo, ha sido decisiva en el fortalecimiento de las bases sociales de derecha y ultraderecha que soportan el actual gobierno inspirado en la ideología expresada por el expresidente Álvaro Uribe Vélez. El panorama es mucho más complejo, pero la lógica organizativa sigue el mismo patrón: estructuras sistémicas articuladas al sistema cultural general.



propiciar la crítica al sentido común y el acceso a niveles superiores de organización y sistematización de las concepciones del mundo de sus estudiantes. Y en este proceso la enseñanza de la lengua despliega toda su importancia. Si el universo lingüístico de los hablantes refleja la complejidad de sus concepciones del mundo, refinar el manejo de la lengua es refinar la concepción del mundo y de la vida. Gramsci dedicó un especial cuidado al examen de la enseñanza de la gramática de las lenguas griega y latina, unida al estudio de las literaturas e historias políticas respectivas. Le dio tanta importancia que la consideró como un principio educativo en la medida en que estaba ligado al ideal humanista difundido ampliamente en la vida y en la cultura nacional italianas. Hasta no hace mucho tiempo este ideal se compartía en las escuelas colombianas y se mantiene en la idea de pertenecer a la “tradicción de Occidente”. El estudio de la gramática era una manera de propiciar en la niñez la posibilidad de “desarrollo interior de la personalidad, la formación del carácter”, mediante la “absorción y la asimilación de todo el pasado cultural de la moderna civilización europea”. Era una forma de estudio “desinteresada”, en la medida en que no se hacía para hablar estas lenguas muertas ni para “trabajar como camareros, intérpretes o agentes comerciales”, sino “para ser uno mismo y conocerse a uno mismo conscientemente”. Era una especie de laboratorio, una mediación que permitía abstraer la estructura del proceso de configuración cultural de los sujetos en términos pedagógicos y psicológicos. Permitía “habituarse a los niños a estudiar de un modo determinado (...) a razonar, a abstraer esquemáticamente (...) para ver en cada hecho o dato lo que tiene de general y de particular”. Eso no quiere decir que hoy se deba seguir enseñando latín y griego pues no se hacía porque estas dos lenguas tuvieran “cualidades intrínsecamente taumatúrgicas en el campo educativo”. Por el contrario, recomienda sustituir su enseñanza en la escuela formativa, aunque dicha tarea no sea fácil.

Esta reflexión llama la atención sobre la importancia del lenguaje en la educación y en la cultura. El historicismo gramsciano lo lleva a considerar que el lenguaje hace posible la inserción de las masas en la cultura nacional. Hoy hay que revisar ese postulado a la luz de la globalización. Sin embargo, cuando se entiende que la globalización existe solamente a condición de que se exprese localmente, parece que la importancia de la lengua nacional sigue vigente, a condición de que se pueda acceder al dominio de las lenguas hegemónicas en el ámbito global, pues en esos dominios también hay que disputar las hegemonías. En estos contextos, el lenguaje es uno de los factores que diferencia a los intelectuales de la masa. Las dificultades del “hombre colectivo” para expresarse en público y para escribir marcan límites

de segregación cultural que se extienden a la vida cotidiana en términos de acceso al trabajo y a la producción y el disfrute de los “bienes culturales”. Las experiencias del magisterio con las dificultades lingüísticas del estudiantado, y de él mismo, en todos los niveles escolares, incluidos los posgrados, dan testimonio de las fracturas culturales de la sociedad y sus efectos en la educación.

Este es un aspecto que tendrá que ser reconsiderado en las propuestas alternativas si se quiere incidir efectivamente en la posibilidad de que la escuela pueda subvertir las relaciones de dominación y subordinación. La primera relatora especial para el Derecho a la Educación de la UNESCO, Katarina Tomasevski (2004), tenía esto perfectamente claro cuando dijo:

El control del vocabulario es un arma, no una cuestión de estilo. La expresión “acceso a la educación” difumina la diferencia entre una educación gratuita y una educación accesible solo mediante el pago de un derecho de matrícula; esta diferencia es esencial desde la perspectiva de los derechos humanos porque el libre comercio no contempla ninguna salvaguardia para los derechos de los pobres (p. 7).

El Movimiento Pedagógico Nacional vivido en Colombia a partir de 1982 por más de una década reivindicó en su momento la función intelectual del maestro y la importancia de la pedagogía como saber fundante de su profesión. Transformó la lógica de la acción sindical de los docentes, incidió en los procesos de formación de los educadores y en la estructura de las instituciones formadoras de formadores, en la investigación educativa y en las políticas educativas. Tuvo tal fuerza que propició un fortalecimiento de la capacidad de incidencia de la sociedad civil en estas materias como no se había visto en la historia del país. Sus efectos llegaron a dejar huella en la reforma constitucional de 1991, como consecuencia de la realización de la Asamblea Nacional Constituyente, que definió al país como un Estado social de derecho, de carácter pluriétnico y multicultural. En el campo educativo, este proceso dejó la concertación entre el magisterio y el Estado de la Ley 115 de 1994 o Ley General de Educación. Como se ve, en estos procesos la función de los maestros como intelectuales, orgánicos y/o tradicionales, ha sido decisiva.

## **PLIEGUE 5.2. HEGEMONÍA, CULTURA Y POLÍTICA PÚBLICA**

En este pliego los contenidos de la cultura se describen como contenidos de procesos políticos determinados sincrónica y diacrónicamente. Para continuar con las formas de enunciación que se han venido manejando hasta ahora, la cultura puede definirse como el

conjunto de manifestaciones de las relaciones hegemónicas que están implícitas en la producción del mundo objetivo, como las relaciones entre las concepciones del mundo en sus distintos niveles de articulación ideológica, o como manifestación de las correlaciones de fuerzas implícitas en ellas. Detrás de, o en, cada hecho de realidad hay concepciones del mundo y de la vida; y soportando esas concepciones hay correlaciones de fuerzas entre las bases y bloques sociales que configuran los bloques ideológicos, hegemónicos e históricos. La labor de la arqueología ilustra muy bien estas afirmaciones, de modo que la exploración de este pliegue se asimila a una arqueología de las concepciones del mundo.

En el marco de los presupuestos conceptuales expuestos en los mapas nocturnos explorados arriba, los bloques sociales que acceden al ejercicio del poder en un determinado bloque histórico utilizan el aparato estatal para viabilizar sus concepciones sobre la sociedad mediante sus programas de gobierno y llevarlos a la práctica. Estos programas, convertidos en planes de desarrollo, definen los contenidos de la política pública gubernamental y orientan la gestión estatal, o gestión pública en sentido restringido, puesto que en sentido amplio la gestión pública también es realizada, en diversos sentidos, por la sociedad civil o conjunto de organizaciones privadas no estatales. De esta manera se configura lo que se ha denominado el *ejercicio de gobierno*, que puede ser entendido como una fase del proceso más amplio de *gestión política* que contiene las pugnas por la hegemonía y el ejercicio del poder libradas en los diversos escenarios de la lucha política, que incluyen las organizaciones del Estado, las corporaciones públicas y el heterogéneo mundo de la llamada sociedad civil.

En este pliegue se exploran algunas de las relaciones existentes entre los procesos de construcción de hegemonía, el ejercicio del poder, la gobernabilidad, la política y la función públicas.

### **PARTICIÓN 5.2.1. LA NOCIÓN DE POLÍTICA PÚBLICA**

La discusión existente sobre política pública ha producido una literatura especializada que puede agruparse en dos grandes vertientes: por un lado, un conjunto de visiones de carácter técnico, preocupadas por las metodologías y procedimientos para su elaboración, dotadas de instrumentos, diagnósticos, fases, recomendaciones, definición de objetivos, rutas, cronogramas, etc.; y, por otro, unas reflexiones de naturaleza más política, de análisis teórico sobre la relación entre política pública, Estado, poder, hegemonía, sociedad civil, nociones que ya han sido exploradas. Esta manera de entender la política pública tiene que ver con los presupuestos ético-políticos

a los que responde con su relación con los modelos de desarrollo dentro de los cuales se inscribe, con los proyectos políticos en disputa por parte de actores políticos caracterizados, y con su sentido y fines. Por eso, el primer aspecto que interesa precisar es que la política pública trasciende su carácter instrumental y se ubica como acontecimiento político por excelencia. Analizar su significado resulta fundamental para entender el carácter de las políticas públicas sectoriales como la educativa.

Con la aparición del Estado como garante de los intereses de la colectividad surgió la *política pública*. Esta expresa el conjunto de la acción estatal orientada a garantizar la satisfacción de las necesidades del pueblo-nación representado en él. La política pública vincula al Estado con la sociedad civil, lo relaciona con ella y sirve para legitimar dicha relación. El contenido de la política pública caracteriza la acción de Estado y define el sentido de régimen político instaurado para el ejercicio del poder. De este modo, la política pública está constituida por un conjunto de propuestas que formulan e intentan ejecutar, en nombre de la sociedad entera, las bases sociales que ejercen el control del aparato de Estado, y por las que surgen desde la sociedad civil desde perspectivas contrahegemónicas. Entre más complejos sean el Estado y la sociedad civil, más lo serán sus relaciones, y más compleja será la política pública<sup>8</sup> (Pulido Chaves, 2001; Pulido Chaves y Bayona, 1995).

En los Estados monárquicos absolutos, la política pública se confundía con la voluntad del soberano y se resumía en la expresión “El Estado soy yo”. La sociedad (el pueblo) sujeta a relaciones de servidumbre personal, no existía como sujeto político que validara o legitimara la acción del monarca, sino como objeto pasivo sobre el cual esta recaía. Se podría decir que en estos Estados la *política pública* no existía, al menos como se entiende hoy. La razón de Estado sustituía a la política pública. Con la llegada de los Estados democráticos, la razón de Estado, la voluntad del monarca, fue sustituida por la *voluntad popular* que sirvió de base a la configuración de los Estados republicanos (República = *Rex pública* = Cosa pública). En los Estados democráticos republicanos la política pública define, pues, el manejo de la cosa pública.

Los nacientes Estados democráticos republicanos con sociedades civiles débiles centraron su política pública en un sentido más “estatal” que “social”; es decir, importaba más definir el tipo de Estado que se quería, el modelo de desarrollo económico al que se aspiraba, la

---

8 En los párrafos siguientes se sigue este texto.

forma de relación con otros Estados en el marco del escenario internacional correspondiente, la seguridad y la defensa, el desarrollo de la infraestructura, que los problemas sociales que esta acción generaba. La política “pública” (entre comillas porque todavía no se configuraba plenamente) incluía las relaciones internacionales, el comercio exterior, el desarrollo económico, vías y transportes, agricultura, industria y una incipiente política social centrada en la educación y la salud pública, tan incipiente que no lograba integrarlas en un todo coherente.

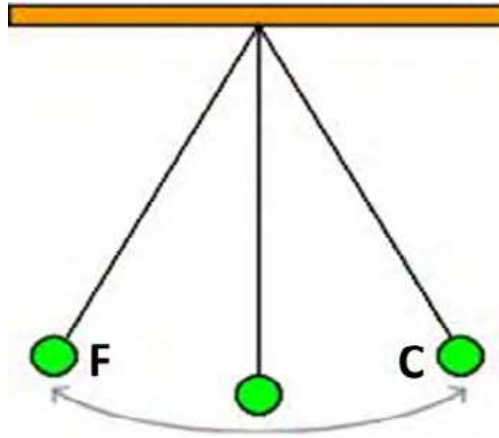
Esto indica que el asunto de los derechos sociales no había adquirido entidad y no se planteaba como problema de Estado. Para que ello ocurriera habría que esperar la irrupción de las masas como sujetos sociales y políticos activos. Esto fue lo que ocurrió en los orígenes de la modernidad con expresiones como las de las guerras campesinas en Alemania y los jacobinos en la Revolución Francesa. Esta presencia de las masas, del “pueblo”, como sujeto político, es lo que le confiere el calificativo de “pública” a la política que expresa la acción del Estado en nombre de toda la sociedad. Esta precisión es importante pues indica que no toda “política” es “pública” y que puede existir, por ejemplo, *política estatal* que no es “pública”.

Los desarrollos conceptuales sobre la noción de política pública son amplios y diversos y están ligados, no puede ser de otro modo, a las corrientes y paradigmas que se ocupan de reflexionar sobre la naturaleza de los hechos políticos. Esto significa que, dependiendo de los presupuestos teóricos, políticos e ideológicos, se tendrán distintas formas de aproximación al tema. En este caso, los referentes analizados hasta ahora son los insumos para precisar el contenido de la noción de política pública.

### **Ejercicio del poder y hegemonía**

En el Mapa Nocturno 3 se exploró en detalle esta relación. Se mostró que el asunto del ejercicio del poder está ligado al acceso al control de aparato de Estado, al ejercicio de los actos de gobierno y al ejercicio de la hegemonía, que no necesariamente se relaciona con el control del aparato de Estado. De acuerdo con lo analizado, el poder se ejerce mediante una combinación, a la manera de un movimiento pendular, entre fuerza (F) y consentimiento (C) en la que no se excluye ninguno de los dos, siendo claro que la hegemonía implica supremacía del consentimiento sobre la fuerza:

Diagrama 51. Ejercicio del poder



Según esto, hay formas de ejercicio del poder que pueden consolidarse con base en el predominio de una u otra, dando origen a regímenes políticos basados más en la fuerza o más en el consentimiento. En el primer caso, se estaría en presencia de fenómenos dictatoriales y, en el segundo, de regímenes más o menos democráticos, dependiendo del peso que en ellos tenga el consentimiento de los gobernados. En términos políticos, este consentimiento se expresa como *consenso* y la falta de este como *disenso*. Cuando se afirma que no se puede excluir ninguno de los dos extremos del movimiento pendular entre fuerza y consentimiento, se está diciendo que, aún en regímenes dictatoriales, el gobierno por la fuerza se soporta en algunos grados de consentimiento por parte de la ciudadanía; y que, aún en regímenes altamente democráticos, el Estado se reserva el derecho de ejercer la fuerza cuando lo considere necesario.

La fuerza y el consenso, o la dirección política y la dirección intelectual y moral, respectivamente, para utilizar las denominaciones de Gramsci, se relacionan con instancias sociales de regulación. Estas instancias son la *sociedad política* y la *sociedad civil*. La sociedad política representa al Estado, el momento de la fuerza; la sociedad civil representa las llamadas organizaciones privadas como la familia, la escuela, la iglesia, los gremios, asociaciones, sindicatos, etc., es decir, el momento del consenso. Sin embargo, en la realidad se dan procesos de “estatización” de la sociedad civil y “avances de la sociedad civil sobre el Estado”, lo que muestra el flujo dinámico que existe entre los dos extremos (Pulido Chaves, 2002). Estas relaciones se ilustran en el Diagrama 52:

Diagrama 52. Hegemonía



En el diagrama es claro que la hegemonía se puede entender como *punto de contacto* entre la dirección política y la dirección intelectual y moral, y/o como *punto de contacto* entre la sociedad política y la sociedad civil, y/o entre el Estado y el conjunto de instituciones privadas de la sociedad. Cuando se hace la distinción conceptual entre estos dos dominios, la *sociedad civil* aparece como “responsable” de la “función de hegemonía”, como lugar propicio para su construcción y mantenimiento, en tanto es el lugar en donde se disputa la construcción de los consensos que sustentan la legitimación del poder. La sociedad civil es el ámbito en que se desenvuelve la lucha política; es la arena en la que se disputa la construcción del consenso (de las concepciones del mundo hegemónicas) para acceder al control del aparato de Estado, o para mantenerlo, o para dirigir intelectual y moralmente al conjunto de la sociedad.

Por otra parte, la distinción entre *hegemonía* y *dominación* es esencial pues a menudo se entienden, de manera equivocada, como sinónimos. El sentido común entiende la hegemonía como *imposición* de unos grupos sobre otros, como anulación del otro, como ejercicio opresivo del poder por parte de unos grupos sobre otros, como ejercicio absoluto de la fuerza. Al contrario de esto, la hegemonía se define como capacidad de ejercicio de la dirección intelectual y moral de unos grupos sociales sobre otros, cosa que solo se puede lograr mediante el consentimiento, mediante la generación de consensos. Esto implica el reconocimiento de los intereses y necesidades “de los otros” por parte de quienes aspiran a ser hegemónicos, y su incorporación en las propuestas de dirección del Estado y de la sociedad. Quien es hegemónico, por definición, es *dirigente*; no es *dominante*. Esta es una muestra de los efectos del lenguaje en los procesos de producción de conocimiento y en las acciones ligadas a ellos.

### **Hegemonía y opinión pública**

En la partición 3.2.4 se examinó en detalle la relación descrita en el Diagrama 25. En la propuesta gramsciana la definición de hegemonía como *punto de contacto* entre sociedad política y sociedad civil es objeto de un “deslizamiento” que permite derivarla a la noción de *opinión pública*. Gramsci (1972a) dice de manera puntual y taxativa que la *opinión pública* “se relaciona íntimamente con la hegemonía política, es el punto de contacto entre la «sociedad civil» y la «sociedad política», entre el consentimiento y la fuerza (...) es el contenido político de la voluntad política pública que puede ser discordante” (p. 339).

La *opinión pública* es una forma de expresión de la hegemonía o, más exactamente, del estado de las pugnas por acceder a ella. La opinión pública expresa estados de las correlaciones de fuerzas entre actores políticos y sociales. En la medida en que la hegemonía y la opinión pública son “punto de contacto” se refieren a un mismo orden de hechos: expresan contenidos de la relación de dominación y subordinación en que entran las bases sociales al interior de un bloque histórico dado. Por esta razón, dentro de su especificidad y necesaria determinación individual, la *opinión pública* comparte características esenciales con la hegemonía, a saber:

En primer lugar, es otro nombre genérico. Así como no existe *una* hegemonía sino varias, tampoco existe *una* opinión pública sino varias. La opinión pública refleja la complejidad de las formas de composición de los *bloques sociales* que aspiran a ser hegemónicos.

En segundo lugar, estas *opiniones públicas* diferentes, opuestas, complementarias y contradictorias, según el signo progresivo o regresivo que las marquen, pueden ser transformistas o expansivas. En este rango se ubican las llamadas “opiniones públicas “discordantes” a las que se refiere Gramsci, las cuales no son otra cosa que opiniones públicas contradictorias con los intereses y necesidades de los bloques hegemónicos o, lo que es lo mismo, son expresión de crisis de hegemonía que pueden ser orgánicas o inorgánicas. La emergencia de opiniones públicas “discordantes” es un fenómeno permanente puesto que ninguna hegemonía es absoluta.

En tercer lugar, estas *opiniones públicas* pueden ser agrupadas en *bloques de opinión*, relacionados con los *bloques sociales*, con muy altos niveles de diferenciación, dependiendo de los sectores sociales que se expresan en ellas o de los contenidos a los cuales se refieren. En principio, se pueden distinguir bloques de opinión pública correspondientes a los sectores hegemónicos y los correspondientes a los sectores subordinados; pero, además, al interior de cada uno de ellos se contienen fractalmente “luchas de opinión” o matices y diferencias que se enfrentan para convertirse en hegemónicas dentro de cada sector.

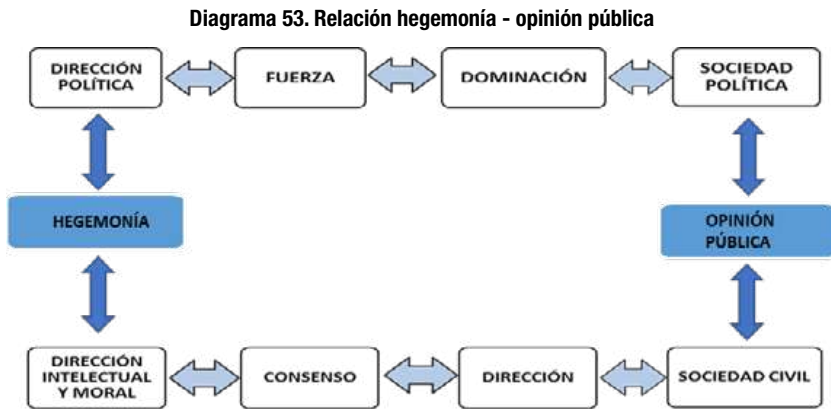


En cuarto lugar, estos *bloques de opinión*, configuran regiones de mayor o menor “densidad”, dependiendo de su complejidad e incidencia reales y de su “permanencia” o “duración”. Estos bloques son susceptibles a los cambios en las coyunturas.

En quinto lugar, la rotación de las bases sociales en los bloques de opinión produce modificaciones en la composición interna de la *opinión pública* y desplazamientos respecto de sus lugares y formas de expresión: dependiendo de las correlaciones de fuerzas, por ejemplo, pueden “ir” a los partidos políticos, a los movimientos sociales, a los medios de comunicación, al parlamento y demás instancias de representación, o a organizaciones privadas como los gremios económicos, los sindicatos, las ONG, la iglesia, la intelectualidad agrupada en las artes, las ciencias o las humanidades, etc. El triunfo del NO en el plebiscito para ratificar el acuerdo de desmovilización de las FARC en Colombia en 2016 ilustra esta característica.

Para no alargar este apartado con referencias puntuales al clásico y denso estudio de Habermas (1981) sobre la opinión pública, diré solamente que las consideraciones anteriores también se soportan en él, a quien remito a los lectores interesados.

De esta manera, el Diagrama 52, en virtud del *deslizamiento* operado sobre el concepto de hegemonía, se puede traducir como aparece en el Diagrama 53:



La *opinión pública* se puede describir, entonces, como una forma de ser de la hegemonía; expresa relaciones hegemónicas, momentos, campos de fase, de las pugnas por el ejercicio de la dirección intelectual y moral del conjunto de la sociedad o de los bloques sociales fundamentales que caracterizan un bloque histórico. Desde el punto

de vista del análisis cultural, expresa estados de los procesos de crítica a las concepciones del mundo en sus entrecruzamientos, convergencias y contradicciones. Existe en todos los ámbitos de la realidad: en el arte, la política, la ciencia, la ética, la economía, la vida cotidiana. De allí que es posible seguir explorando el concepto en otros mapas, pliegues y particiones. Por ahora, interesa moverse en dirección a la política pública.

### **Hegemonía y procesos políticos<sup>9</sup>**

Estos deslizamientos por los conceptos conducen a un intersticio que permite explorar la ruta que lleva a la política pública. En el borde del intersticio emergen los *procesos políticos*, que hacen referencia a contextos específicos o escenarios dentro de los cuales intervienen actores sociales identificados con intereses diversos que pueden ser convergentes, diferentes o contradictorios. Esos procesos incorporan, además, acciones políticas orientadas a la consecución de fines compartidos por todos o algunos de los actores. Esta situación implica que los actores sociales se caracterizan por expresarse colectivamente mediante complejas relaciones que dependen de particulares condiciones de los contextos en los cuales se ubican. Pueden darse en contextos locales limitados al vecindario, el barrio, la comuna, la localidad, la vereda, el municipio, el distrito, el departamento, la región, la nación, etc.; y, en cada caso, la naturaleza del proceso dependerá de las correlaciones de fuerzas existentes entre los actores, de su capacidad para generar o modificar consensos; y, en situaciones extremas, que ya no son estrictamente políticas, del uso de la fuerza. Así, la acción política queda delimitada al campo dentro del cual se inscriben los procesos de generación de consensos (acuerdos) o disensos (desacuerdos); o, lo que es igual al campo de producción de hegemonías. Como se ve, la exploración realizada ha permitido poner en relación los contenidos trabajados en el Mapa Nocturno 3 con la noción de *proceso político*.

### **Hegemonía - gobierno**

Para examinar esta relación es necesario profundizar en la exploración de la manera como opera el *punto de contacto* entre la sociedad política y la sociedad civil. En el apartado anterior se vio ya que puede manifestarse como *opinión pública*; y dentro de ella, de acuerdo con la definición de Gramsci, como “el contenido político de la voluntad política pública”. El hecho de que esta voluntad política pueda ser “discordante”, es la razón que explica la lucha por el monopolio de

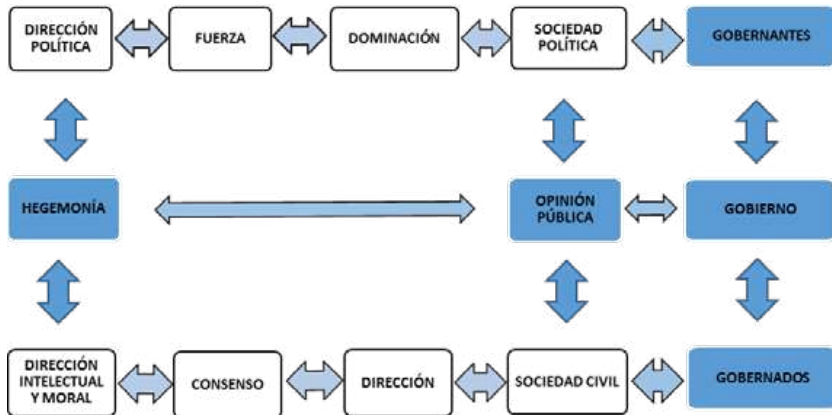
---

9 Recojo aquí lo planteado en Pulido Chaves (2002).

los órganos de la opinión pública a la que se ha hecho referencia. La creación de esa *voluntad política nacional* no es otra cosa que el conjunto de procesos de construcción y consolidación de una hegemonía en sentido estricto. Una voluntad política nacional “concordante” es el resultado de un consenso amplio que se logra en los procesos políticos (en donde se enfrentan opiniones “discordantes”); es la “opinión modelada” que le da contenido a la *voluntad política nacional*.

En las repúblicas democráticas parlamentarias como la colombiana, con la separación de poderes (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), el Ejecutivo es el responsable de la gestión cotidiana del Estado en sus dos dimensiones esenciales: política y administrativa. A través de ellas realiza la mediación entre el Estado y la sociedad civil. Esta mediación es lo que define el contenido del *Gobierno*. La acción de gobernar no se reduce al simple hecho de controlar y administrar el aparato de Estado. Implica también la relación orgánica de hegemonía, la capacidad de ganar, mantener y ejercer la dirección intelectual y moral. Eso implica que el Estado y la sociedad civil no aparecen como entes abstractos en esta relación. La acción de *gobernar* se da entre *gobernantes* y *gobernados*, que son sujetos concretos, determinados por condiciones de tiempo y lugar. En virtud de esta relación, el Estado se concreta en los *gobernantes* y la sociedad civil en los *gobernados*:

Diagrama 54. Relación hegemonía - opinión pública - gobierno



Así las cosas, entiendo el *gobierno* como la mediación concreta entre gobernantes y gobernados, en la que los *gobernantes* son un sector de la sociedad civil que ha accedido al control del aparato de Estado, respaldado por un consenso que legitima su ejercicio del poder. Pero este sector no se encuentra solo en el Estado; allí están solamente

los funcionarios; el resto sigue formando parte de la sociedad civil. Amplias masas de *gobernados* que respaldan a este sector simplemente se comportan como ciudadanos que desarrollan su vida en la sociedad civil. Y ellos, pero las bases sociales que no respaldan a este sector, también pueden realizar “actos de gobierno” desde la sociedad civil, como ocurre con la intervención de los gremios económicos que logran forzar la adopción de políticas que los favorecen, o impedir que se adopten las que los perjudican, afectando de alguna manera al “bien común”. Así se expresa en este pliegue el hecho de que no es posible establecer claramente las fronteras entre el Estado y la sociedad civil (a las que se hizo referencia en el pliegue 3.2), más allá que en el nivel de una distinción conceptual. En síntesis, esta exploración ha permitido el deslizamiento de la noción de *hegemonía* hacia la de *opinión pública*; y desde esta hacia la de *gobierno*. El *gobierno* emerge como “punto de contacto” que articula a la sociedad política, al Estado, con la sociedad civil mediante la articulación de los gobernantes con los gobernados.

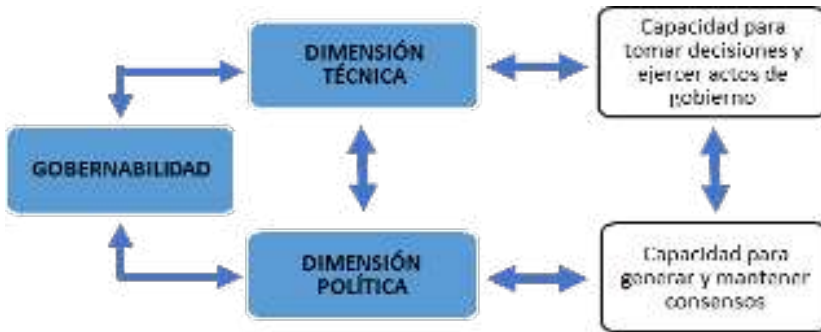
#### **Gobierno - gobernabilidad - política pública**

Relacionada con el gobierno, con el poder y con la hegemonía está la cuestión de la *gobernabilidad*. La discusión sobre esta noción se ha ampliado con la introducción del concepto de *gobernanza*. Para no entrar en ella remito a los interesados, por ejemplo, al texto de Launay-Gama (2006) quien hace una síntesis sobre el uso de la noción de gobernanza en Colombia, y al de Mayorga y Córdova (2007) quienes hacen lo propio para América Latina. Estos últimos, en la revisión que hacen de los aportes de Camou (2001, p. 51) documentan tres ámbitos principales en los que se mueven los “acuerdos básicos entre las élites dirigentes y una mayoría significativa de la población” para reducir la incertidumbre y proporcionar legitimidad a las acciones de gobierno: la cultura política, las reglas e instituciones de juego político, y el papel del Estado y sus políticas públicas estratégicas. Esos “acuerdos básicos” los entiendo como consensos que intervienen en el ejercicio de la hegemonía, resaltando la importancia que le da Camou al tema de las políticas públicas, por ser la vía que me interesa explorar.

Como la unanimidad no es posible en las relaciones políticas, el gobierno siempre es ejercido por bloques sociales específicos en nombre de la sociedad entera. El grado de aceptación que logren dichos bloques, o su capacidad para mantener y ampliar la hegemonía, es lo que determina el fenómeno de la *gobernabilidad*. Al margen de las discusiones sobre el contenido de las nociones, destaco el que hace relación a la *gobernabilidad* como *capacidad* para gobernar. Esta *capacidad* se refiere, al menos, a dos ámbitos distintos: por una parte, a la

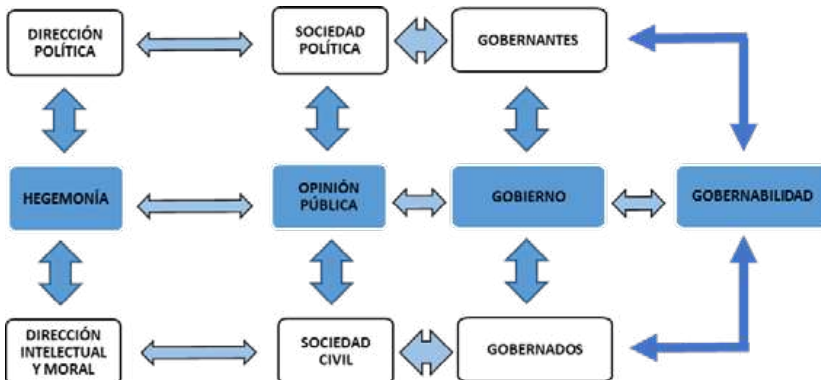
capacidad para tomar decisiones y ejercer actos de gobierno desde la institucionalidad estatal; y, por otra, a la capacidad de *dirigir*, con lo que se despeja la vía para conectarla con la hegemonía. El primero de estos ámbitos se puede denominar *dimensión técnica* de la gobernabilidad; el segundo, *dimensión política*, que da cuenta de la capacidad de los gobernantes para relacionar orgánicamente a la sociedad política con la sociedad civil:

**Diagrama 55: Gobernabilidad: dimensiones técnica y política**



A partir de aquí es posible producir un nuevo *deslizamiento* y afirmar que la *gobernabilidad* puede ser entendida también como un “punto de contacto” entre la sociedad política y la sociedad civil cuando este se concreta en la relación entre gobernantes y gobernados. En esta relación es función de la opinión pública, y a la inversa, la opinión pública se ve afectada por las características de la gobernabilidad:

**Diagrama 56. Gobernabilidad: punto de contacto entre gobernantes y gobernados**



Este vínculo es esencial para comprender el fenómeno de las llamadas *crisis de gobernabilidad*, que no son otra cosa que crisis de hegemonía que se manifiestan en el debilitamiento o el rompimiento del vínculo entre gobernantes y gobernados, que puede asumir la forma de la burocratización, el clientelismo, la corrupción, la ineficacia del aparato estatal para resolver las necesidades y demandas de la sociedad, la protesta y la movilización ciudadana, entre otras. Estas crisis se resuelven en contextos transformistas o expansivos. En el primer caso, no alteran la estructura del bloque histórico o las relaciones entre gobernantes y gobernados; solamente obligan, en casos extremos, a recomponer los bloques que ejercen el poder. Por el contrario, las crisis que se resuelven por la vía expansiva implican un cambio de régimen político hacia formas más democráticas y, en el caso extremo clásico, revoluciones auténticas. Desde el punto de vista de la cultura, Broccoli (1979) recuerda que Gramsci llama “*expansivo*” al gobierno que promueve el desarrollo de abajo hacia arriba del nivel de la cultura nacional-popular, mientras califica de “*represivo*” al que no lo hace (p. 172).

La gobernabilidad es la que permite mantener la coherencia del bloque social hegemónico, o permite que se generen procesos transformadores que lo sustituyan. Ese proceso puede ser denominado *gestión política*. Y el instrumento más importante para ejercer la *gestión política* es la *política pública*. En detalle, el asunto se presenta así:

#### **Carácter “público” de la política pública**

Quedó establecido más arriba que la sociedad no es un conjunto homogéneo y neutro sino un campo heterogéneo de tensiones constituido por bases sociales con intereses y necesidades diferentes, que pueden llegar a ser contradictorios, que se disputan permanentemente la supremacía sobre el conjunto social en los ámbitos económico, político, cultural, en función de sus particulares formas de concebir lo que es mejor para todos. Esto significa que el conjunto de la política pública se construye en un movimiento de ida y vuelta entre las ofertas que emanan de los grupos y sectores que participan del gobierno y los intereses, las necesidades y las demandas de los “gobernados”, en la medida en que puedan constituirse en sujetos políticos; esto es, en sujetos sociales con capacidad para actuar políticamente y concretar opciones de voluntad política, en la medida en que lleguen a ser conscientes de sus deberes y derechos y a generar capacidad de acción intencionada respecto de ellos. Sin esta condición la política no será *pública*. El carácter “público” de la “política pública” lo define el hecho de que involucra la acción intencionada de la sociedad civil constituida en sujeto político; es decir, inmersa en esa dimensión descripta

por Gramsci como el lugar donde los sujetos toman conciencia de sus intereses y deberes históricos, de sus derechos, y luchan. La política pública aparece entonces como resultado de un conjunto de transacciones complejas determinadas por condiciones de tiempo, lugar y sujeto o, lo que es igual, dependen de correlaciones de fuerzas sociales determinadas. Por eso las políticas públicas no son neutras; expresan intereses y necesidades de las bases sociales. Ozlak y O'Donnell (2007. P. 563) toman la analogía musical de Capek (1961) para describir las políticas estatales como una sucesión de “acordes” de un proceso social tejido alrededor de un tema o cuestión que se torna significativo en la medida en que actores sociales estatales y “civiles” intervienen en su resolución, a la manera de “ejecutantes” que van entrando y saliendo del proceso, delineando sus ritmos y alternativas.

Eso es lo que explica por qué y cómo se ha logrado que bases sociales subordinadas e instrumentales específicas (comunidades afrocolombianas, pueblos originarios, madres comunitarias, mujeres cabeza de hogar, desplazados, población LGTBI, pensionados, usuarios de servicios públicos, empleadas domésticas, personas en situación de discapacidad, entre otras) cuenten con políticas públicas resultado de procesos de gestión y de lucha que buscan satisfacer de la manera más adecuada sus particulares intereses y necesidades. Por eso, entre más se amplía el ejercicio de la democracia más difícil se hace su gestión política y, en consecuencia, más compleja se torna la política pública. Una cosa es, por ejemplo, gestionar la democracia en el marco de la relación entre “ricos” y pobres”; y otra cuando el espectro de actores sociales y políticos se amplía a sectores como los antes mencionados.<sup>10</sup> Se puede decir, para resumir, que la democracia entre pocos e iguales es fácil; pero entre muchos y diversos, es difícil. Resolver estas situaciones es el reto que debe enfrentar la ampliación o profundización de la democracia, y es allí donde cobra relevancia la política pública expansiva de la que se hablará en el apartado siguiente.

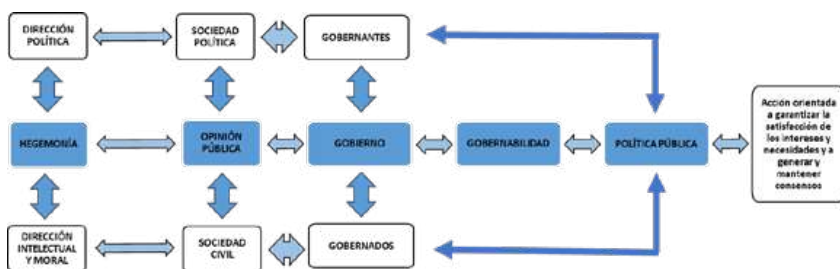
Todo esto indica que las políticas públicas son esenciales en los procesos de construcción de hegemonía pues expresan los contenidos que regulan las relaciones entre gobernantes y gobernados. De allí que “deslizarse” para afirmar que la política pública opera como *punto de contacto* entre la sociedad política y la sociedad civil, por la vía de la relación entre gobernantes y gobernados, y que en esta

---

10 Es el caso de la asignación de territorios a las comunidades afrocolombianas, como resultado de la aplicación de la Ley 70 de 1993, que desarrolló el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Política de 1991, representó un avance democrático para ellas pero generó conflictos y contradicciones con comunidades indígenas que reclamaban posesión ancestral en algunos de esos territorios.

medida expresa formas de ser de la hegemonía, resulta adecuado. En este marco, la política pública se puede definir como el conjunto de propuestas y acciones orientadas a garantizar la satisfacción de los intereses y necesidades de las bases sociales y a generar, mantener y ampliar los consensos necesarios para ello, en contexto de tensiones:

**Diagrama 57. Política pública: punto de contacto sociedad política - sociedad civil**

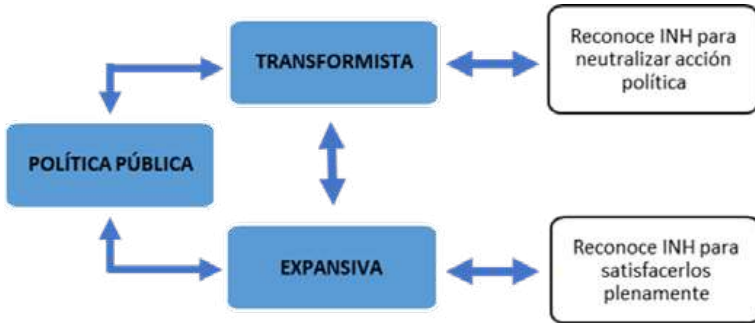


### Políticas públicas expansivas y políticas públicas transformistas

Una primera consecuencia de esta afirmación es que la política pública es, a la vez, instrumento para la construcción, mantenimiento y ampliación de las hegemonías, y producto de relaciones hegemónicas. Los contenidos de la política pública expresan correlaciones de fuerzas sociales que permiten incidir en ellas. De allí su importancia en términos estratégicos y coyunturales. Sus procesos de producción están ligados a los modos de construir hegemonía, de manera que se puede afirmar que existen dos tipos generales de política pública que se corresponden con los dos modos de construir hegemonía: una, de tipo *expansivo*, orientada tendencialmente a satisfacer plenamente los intereses y necesidades del conjunto de la sociedad; y otra, de tipo *transformista*, que sirve más como factor de neutralización de acciones políticas de los grupos subalternos “discordantes”, que como motor real de transformación de las condiciones que generan la desigualdad. Esta *política pública transformista*, que propone reformas que no cambia las estructuras de dominación y subordinación es la que se ha impuesto en América Latina y el Caribe, en el contexto de las llamadas “democracias de occidente”. Desde un punto de vista que se proponga consolidar y ampliar cada vez más la democracia es posible pensar en avances graduales de tipo transformista, pero desde una perspectiva contrahegemónica lo que se impone es optar por *políticas públicas expansivas*. El primero, es el camino del reformismo, mientras el segundo es el del cambio radical de las estructuras que soportan la desigualdad, el de la sustitución de un bloque histórico por otro, el de las revoluciones:



Diagrama 58. Política pública transformista y expansiva



### Política pública y participación: la perspectiva de sujetos

Desde otro ángulo, la política pública regula las relaciones entre sociedad civil y sociedad política, por lo menos en dos niveles: en el primero, convoca a la creación de consensos alrededor de la satisfacción de las necesidades y demandas de la sociedad, y garantiza la adhesión ciudadana a sus postulados; en el segundo, no solamente convoca sino que, además, vincula a la ciudadanía a su realización mediante la generación de espacios de participación. Estos dos niveles permiten comprender el tema de la “participación” en un sentido no instrumental sino esencial. Si, como se dijo más arriba, la presencia de la sociedad civil es la que permite hablar de política *pública*, la “participación” no se limita a la posibilidad de acceder a mecanismos e instancias que permitan su ejercicio sino que se consolida como un atributo intrínseco de la política pública; es una condición esencial que permite, entre otras cosas, entender que el asunto de la política pública en perspectiva de sujetos no es un enfoque más o un añadido que puede estar o no estar. Es una condición necesaria y suficiente. Dicho claramente, la política pública es *pública* en perspectiva de sujetos o no es política pública. Una política que no exprese este atributo podrá ser *de gobierno*, *estatal*, o de otra naturaleza, dependiendo de donde provenga, pero no será política *pública*. Vale anotar que lo *público* trasciende los ámbitos individual, común y económico corporativo a los que se refiere Gramsci cuando habla de la fase “prepolítica” de la correlación de fuerzas, y da cuenta de la esencia de la hegemonía, que se ubica en el dominio de lo esencialmente *político*.<sup>11</sup>

11 Ver el apartado relativo “la hegemonía como dirección política y dirección intelectual y moral”.

### **Las policy networks o “redes de políticas públicas”**

Enfoques más recientes detallan la relación entre el Estado y la sociedad civil, o entre gobernantes y gobernados, en términos de la relación entre “organizaciones de intereses” y gobierno, como relaciones entre actores públicos y privados, o como relaciones entre las organizaciones de intereses y “otros agentes externos a la Administración”. Jordana (2007) anota que, para analizar las particularidades de estas relaciones y superar las dificultades propias de los análisis tradicionales con foco en la acción burocrática, se ha propuesto la noción de *policy networks* o “redes de políticas públicas” que reconocen dependencias mutuas entre lo privado y lo público “en ámbitos sectoriales o plurisectoriales; y en niveles regionales, nacionales o internacionales” (pp. 505-506). Este autor se pregunta si las *policy networks* pueden ser entendidas como una metáfora descriptiva o como una aproximación global a “un conjunto de modelos de intermediación de intereses entre el Estado y los actores sociales”, entendiendo por *intermediación* “el proceso mediante el cual se expresan y se reconcilian los intereses de organizaciones o grupos de intereses y gobierno”, planteamiento que coincide totalmente con lo expuesto aquí sobre el carácter transaccional de los procesos de construcción de hegemonía con base en el consentimiento.

Aunque es evidente que la fuente conceptual de la que proviene esta aproximación no tiene nada que ver con la argumentación que traigo en perspectiva de hegemonía, puesto que Jordana no hace explícito el papel que juega el *poder* en esas relaciones, es evidente su proximidad con las políticas públicas entendidas como punto de contacto entre el Estado y la sociedad civil o entre los gobernantes y los gobernados. Jordana puntualiza que los actores “negocian” su pertenencia a estas redes “con el objetivo de mejorar sus posiciones relativas e influir más intensamente en las decisiones sobre las políticas públicas de su interés”; y que dicha negociación se da en términos de “intercambio de recursos y de información entre los actores situados dentro de los networks”.

Lo que se puede llamar la “lógica” que rige estos intercambios, que en la perspectiva que intento sustentar es la de configuración de relaciones hegemónicas, es ilustrada por Jordana mediante diversos planteamientos teóricos que él denomina divergentes. Entre ellos, el que la asimila a reglas, rutinas informales, vínculos organizacionales, etc., que en cada caso limitan y estructuran los procesos y el estilo de interacción que se produce en el interior del *network*; el que consiste en procesos de generación de “órdenes” que fluyen en el interior de los *networks* y que acaban produciendo *outputs* específicos; y el que afirma que la “capacidad de control sobre las políticas por parte de los

diversos agentes es desigual, ya que depende del tipo y la cantidad de recursos y “habilidades” que cada uno de estos dispone” (p. 508). Esta descripción se complementa con lo que denomina la “reformulación de las teorías tradicionales sobre los procesos de intermediación de intereses” entre el Estado y las “organizaciones de intereses”, entre las cuales menciona al *pluralismo* desarrollado por la literatura politológica estadounidense durante la década de 1950; el *neo corporativismo* de la década de 1970, caracterizado por la presencia de monopolios centralizados reconocidos por el Estado, y por “la existencia de vínculos privilegiados –más o menos institucionalizados– con el gobierno y la Administración, y un intenso intercambio de recursos gestionado por las élites de las respectivas organizaciones”. Las dificultades de estas aproximaciones para dar cuenta de las “intermediaciones” en los niveles “meso” y “micro” serían las responsables de la adopción de las *policy networks* en la década de 1980.

Un tema central en la discusión planteada por Jordana es el del carácter del Estado para precisar su relación con las “organizaciones de intereses” y el papel que desempeña en las *policy networks*. Llama la atención que en su revisión de la forma como el marxismo entiende al Estado no contempla el abordaje gramsciano desde la perspectiva de la hegemonía que es, justamente, el que me permite conceptualizar la noción de política pública que articula la reflexión que hago en este texto. Comparto con él la apreciación de que el Estado no es un actor unificado y que este hecho implica que no es completamente autónomo. La perspectiva de que no hay Estado sin sujetos que está implícita en la reflexión gramsciana da cuenta de esto. Como se ha visto, el Estado se concreta en el gobierno y este es ejercido por un bloque social que integra distintas bases sociales unificadas, o en proceso de unificación, en torno a una propuesta de construcción de sociedad. Esta idea, que es resultado de hacer la lectura en clave de *poder*, es presentada por Jordana como una multiplicidad de actores “conectados débilmente entre sí por numerosas reglas que no evitan el predominio de direcciones particulares y específicas por parte de cada uno de sus agentes”. Así, “los agentes estatales podrán actuar con dinámicas distintas. En unos casos impondrán sus preferencias frente a los actores sociales, mientras que en otros estarán dirigidos por intereses sociales (p. 517). Aquí vale recordar de nuevo que en la medida en que no es posible trazar una línea de separación absoluta entre el Estado y la sociedad civil, y que no existe Estado sin sujetos políticos, estas transacciones, estos procesos de “ida y vuelta”, como se denominaron más arriba, son inevitables.

El deslizamiento del análisis hacia las relaciones entre *gobernantes* y *gobernados* es el que permite ver claramente la relación entre

Estado y sociedad civil en términos de actores políticos específicos. De más está decir que el análisis de estas relaciones es esencial para la comprensión de las relaciones entre “lo público” y “lo privado”. Algunos resultados que producen estas transacciones son presentados por Jordana tomando ejemplos de opciones ideológicas distintas. En algunos casos, el grado de organización y movilización de actores incide en las instituciones públicas; en otros, es a la inversa, estas modifican a los actores sociales y sus relaciones con el Estado.

Desde el punto de vista metodológico, las *policy networks*, entendidas como “redes de políticas públicas” pueden ser de utilidad si se piensa en las redes implicadas en las políticas públicas educativas (autoridades educativas, docentes, estudiantes, padres y madres de familia, directivos docentes, trabajadores, formadores de formadores, organizaciones no gubernamentales, organismos internacionales, instituciones gubernamentales, empresarios, organizaciones religiosas, sindicatos, cooperativas, etc.). Un caso que ilustra la existencia y la incidencia de estas redes en política educativa es el de las Redes y Colectivos de Docentes (RDC) de Bogotá que han logrado, con el apoyo de la Secretaría de Educación Distrital (SED) y del Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP), elaborar un conjunto de lineamientos de política educativa que quedaron consignados en el llamado *Libro Naranja* (Gallo Castro et al., 2018)<sup>12</sup> y están en proceso de ajuste en el marco del plan de desarrollo del Distrito Capital para el período 2020-2024.

No obstante, es necesario tener en cuenta que el concepto de *policy networks* comporta dificultades conceptuales y operativas señaladas por el mismo Jordana: el concepto no está claramente definido y su utilización, más allá de su sentido metafórico, es muy general.

Pero más allá de esto, las aproximaciones que se realizan desde las teorías del caos y de la complejidad incluyen las teorías de redes como aportes destacados para la comprensión y transformación de estructuras relacionales dinámicas como las implicadas en las relaciones políticas hegemónicas. Sobre esto, me limito a señalar que esta puede ser una vía útil siempre y cuando se despoje de ese tinte “aséptico” que intenta preservar el lenguaje de las *policy networks*

---

12 El equipo relator-redactor del texto estuvo integrado por Claudia Patricia Gallo Castro y Angélica Guillén Araque (Red Distrital de Referentes de Discapacidad); Julieta Rojas Charry (Red Colombiana para la Transformación Docente en Lenguaje, Red Lenguaje Nodo Bogotá); Genoveva Arriaga Hinestroza (Red Pintando la Paz); Sandra Patricia Moreno Romero, Mary Sol Cajamarca Urrea y Luz Amparo Villalobos Acosta (Red Distrital de Directivos Docentes Coordinadores Investigadores) y Hernando Martínez Niño (Red de Investigación y Gestión de Conocimiento).

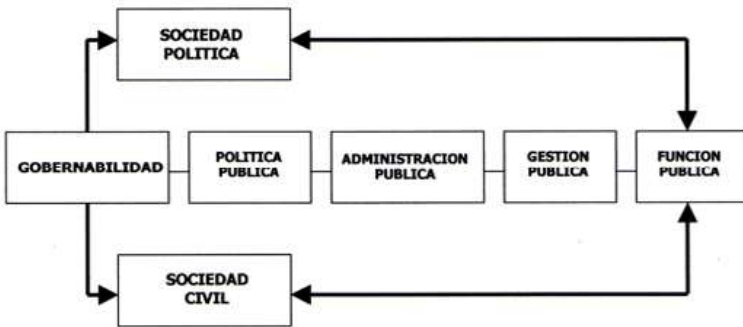
de su “contaminación” con categorías políticas referidas a las pugnas por el ejercicio del poder. Esto se nota, por ejemplo, en el uso de la noción de “administración”, para referirse al Estado o al Gobierno, como contraparte de las “organizaciones de interés” que en realidad son bases sociales que actúan como sujetos políticos en contextos en disputa. Esta noción de “administración” también es de uso corriente en la jerga politológica empleada en las dependencias estatales: “la administración pasada”, “esta administración”. Sin duda, la referencia al concepto de “administración pública” tiene alguna relación con estos usos; pero en un sentido más general, con ella se hace alusión a gobiernos concretos.

### **“Despolitización” de las políticas públicas**

Esa tendencia a “descontaminar” la reflexión sobre las políticas públicas de su contenido esencialmente político tiene que ver con el hecho de que la misma noción de *política* ha sido despojada, en no pocos contextos, de su sentido conceptual original para convertirse en una práctica asociada de manera preferencial a la actividad partidista o la acción de una categoría social, la “clase política”, de la cual la ciudadanía se siente excluida por razones éticas y morales. Por eso los procesos políticos tienden a ser asociados a las prácticas relacionadas con elecciones, la burocracia estatal y, por esta vía, a la administración pública. La noción misma de “clase política” denuncia hasta dónde el ejercicio de la política se convirtió en patrimonio de unos pocos “especialistas” o profesionales de la política que se colocan en posición de privilegio para el control y la administración de los establecimientos públicos que conforman el aparato estatal. El clientelismo y la burocracia son consecuencia de esta situación. La experiencia del ciudadano corriente le ha mostrado que la política está asociada al control del aparato burocrático del Estado, a la apropiación indebida del erario, al ejercicio del poder local, con el resultado de la desilusión de la política y los consecuentes aumentos de la abstención electoral, el repliegue hacia la vida privada y el marginamiento de la vida pública. Desde luego, todo esto incide en los procesos de configuración de las hegemónicas desde el punto de vista de las posibilidades de generación del consentimiento necesario para la producción de consensos. Los altos niveles de abstención electoral y de participación en la vida pública implican bajos niveles de consenso y, estos, débiles niveles de legitimidad de los gobiernos que, por esta razón, propician el fortalecimiento del ejercicio de la coerción que puede llegar al uso de la fuerza. La consecuencia de todo esto es la fragmentación y el debilitamiento de la sociedad civil, que deja de ser el escenario por excelencia de las disputas por la hegemonía, y el fortalecimiento del Estado como agente

privilegiado de la acción política. Se despolitiza la noción misma de ciudadanía y se genera un círculo vicioso que tiende a perpetuar el esquema y a profundizar la crisis de la relación entre gobernantes y gobernados. Se produce una afectación en los procesos de gobernabilidad, que es la manera delicada de referirse a la relación orgánica que debe existir entre la sociedad política y la sociedad civil. Debe decirse con claridad que si la política pública es el punto de contacto entre estas dos instancias, algo tiene que ver en estas afectaciones:

Diagrama 59. Gobernabilidad - Política Pública



Para que la política pública, como punto de contacto entre sociedad política y sociedad civil o entre gobernantes y gobernados, no sea tomada simplemente como una metáfora, es necesario analizar cómo se concreta.

### Función pública

Inicialmente, las bases sociales que pugnan por la hegemonía deben convertir sus intereses y necesidades en programas de gobierno con los que aspiran a ganar el consenso requerido para acceder al control del Estado. En caso de lograrlo, deben traducirlo en planes de desarrollo, planes sectoriales, planes de inversión, programas y proyectos que, adicionalmente, deben ser respaldados con iniciativas parlamentarias que hagan posible su realización. Cuando todo esto se traduce en acciones efectivas se puede concretar la *función pública*, entendida como la satisfacción de las necesidades o demandas de la sociedad a través de la acción pública, que combina la acción estatal con la que se hace desde la sociedad civil.

Esta manera de entender la *función pública* se sustenta en Malinowski, uno de los primeros en intentar formular una teoría científica de la cultura. En un momento en que las ciencias sociales y las

humanidades trataban de consolidarse como ciencias frente a las ciencias exactas y naturales, en un enfoque positivista clásico, Malinowski propuso que, ya dotada de este objeto de estudio (la cultura), la antropología debía contar con una teoría y un método. Afirmó que el “rasgo esencial de la cultura” observada científicamente es “la organización de los seres humanos en forma permanente”; y sobre este presupuesto definió a la cultura como un “vasto complejo institucional para la satisfacción de las necesidades”, lo que le exigió el desarrollo de una teoría de las necesidades y una teoría de las instituciones. El uso que hago de la noción de “intereses y necesidades” es de filiación gramsciana, pero tiene ecos de la teoría de las necesidades de Malinowski (1976). Por su parte, dentro de la teoría de las instituciones definió la *institución* como la “legítima unidad concreta, aislable en el análisis cultural”, cada una de las cuales “satisface una serie de necesidades de los integrantes de la sociedad en general y cumple una función”. Esa *función* “significa siempre la satisfacción de una necesidad” (pp. 52, 67, 71, 182).

La forma de concebir la función pública que propongo difiere de la establecida en la Constitución Política de Colombia, en la cual se entiende, con un enfoque administrativo, como un marco normativo, de tipo restrictivo, para el ejercicio de los empleos públicos, con énfasis en los aspectos éticos (Presidencia de la República, 1991).<sup>13</sup> Es claro, entonces, que la *función pública* no se restringe aquí a la formulación y puesta en práctica de las políticas de administración de personal y desarrollo de los recursos humanos al servicio del Estado, como lo estipulan el objetivo y las funciones del Departamento Administrativo de la Función Pública. Así, en mi enfoque, una crisis de la función pública equivale a la incapacidad del Estado para satisfacer las necesidades y demandas de la sociedad; y las causas habría que buscarlas no solo en el ordenamiento administrativo-institucional sino fundamentalmente en el orden político. Una crisis de la función pública remite, en primer término, al debilitamiento del vínculo entre gobernantes y gobernados, a la capacidad de los primeros para generar y mantener consensos, a la pertinencia de la política pública y, después, a la ineficiencia, a la ineficacia o a la falta de efectividad del aparato institucional. A esto se deben agregar los factores de contexto tales como el reordenamiento geopolítico internacional, los cambios en la estructura de los procesos de producción y en la de los mercados internacionales, los realineamientos de las hegemonías, los cambios tecnológicos, etc. Por esto, la referencia a la “Administración”, para referirse a un determinado gobierno, debe ser tomada con cautela pues puede simplificar sustancialmente su significado.

---

13 Título V, Capítulo 2, arts. 122-131; Título VIII, Capítulo I, art. 228; Título X, Capítulo I, art. 267.

El cumplimiento de la *función pública* no es fácil pues ni el Estado ni la sociedad civil son entes unitarios y homogéneos sino, por el contrario, fragmentados y heterogéneos. En ellos que se expresan distintos sectores sociales y políticos, con intereses diferentes y a menudo contradictorios. La *función pública* se ubica, así, en el dominio de las pugnas por la hegemonía y se ve afectada por las tensiones generadas por los cambios en las correlaciones de fuerzas sociales. Su vulnerabilidad y su comportamiento fluctuante se expresan en la capacidad de incidencia que sobre ella tienen sectores organizados y fuertes de la sociedad civil como los gremios económicos y profesionales, y otras asociaciones de carácter privado como los sindicatos, las iglesias o las organizaciones multinacionales, por ejemplo. La *función pública* debe concebirse, entonces, como el resultado de un conjunto complejo de acciones institucionales y políticas que se estructuran mediante el juego de acciones y reacciones que caracteriza la formación de consensos y disensos, cuando hay base social suficiente para ello, o mediante el ejercicio de la coerción y la fuerza, sustentadas en posiciones de poder, cuando no está legitimada socialmente.

#### **Administración pública**

En un sentido restringido, el Estado también puede entenderse como un sistema con capacidad instalada de gestión para formular y poner en marcha las políticas públicas. Dentro de este marco, la *administración pública* abarcaría las relaciones entre el Estado y sus instituciones, y la sociedad civil y sus organizaciones, a través de la mediación de los funcionarios públicos. Se espera que la administración pública concrete la política pública y permita que se cumpla la función pública.

Como anota Kliksberg (1989), a partir de la década de 1980 se planteó en América Latina y el Caribe la necesidad de democratizar la administración pública mediante la intervención en aspectos como la orientación hacia el afianzamiento de la autodeterminación y la soberanía nacional, la ampliación de la representatividad y la participación de diversos grupos sociales, la estimulación de la participación ciudadana en la gestión pública, la transparencia, la erradicación de la arbitrariedad democrática, el control y la terminación de la corrupción mediante el control social de la gestión pública, y la movilización de las posibilidades productivas de la sociedad civil (p. 33 y ss.). Con esto, se intentaba dar un salto hacia adelante en materia de transformación del Estado y de modernización de la gestión, en el marco de un esfuerzo encaminado a cambiar las políticas de administración pública. Kliksberg prevenía contra las tendencias dominantes en ese momento y las que se anunciaban en materia de administración pública,



resumidas en una visión ahistórica de un aparato público, descontextualizado, que debía ser ajustado técnicamente con soluciones provenientes de los países desarrollados; la proliferación de nuevas instituciones públicas y nuevas tecnologías administrativas; la reducción de las instituciones públicas a esquemas formales u “organigramas”, llenos de principios, misiones, visiones, objetivos, funciones, alejados de sus condiciones reales de existencia; la adopción de lo que llamó el “paradigma privatista” que idealiza el modelo de gestión de la empresa privada sin reconocer que este, a menudo, “no es tan eficiente y eficaz como se cree”; el paradigma de la *neutralidad valorativa* que concibe al aparato público como algo puramente técnico y neutro en materia de intereses y valores.<sup>14</sup>

Kliksberg tenía razón al hacer este llamado. Sin embargo, en la transición hacia el siglo XXI y a partir de este, la coyuntura mundial introdujo las llamadas reformas neoliberales o neoconservadoras que pregonaban la crisis del Estado como gestor eficiente y eficaz y la necesidad de reducir su tamaño a partir de dos consideraciones centrales: por una parte, su agotamiento como regulador de las relaciones con la sociedad civil y, sobre todo, con el sector productivo, y la necesidad de abrir espacio al mercado como factor regulador e impulsor de las fuerzas productivas de la sociedad; por otra parte, la necesidad de transferir al sector privado sus responsabilidades centrales como prestador de servicios, en el proceso conocido como *privatización*. El llamado de Kliksberg a la modernización de la gestión del Estado se transformó en el llamado a la búsqueda de la eficiencia, la eficacia y la efectividad a partir de la introducción de las tecnologías gerenciales y administrativas del mundo empresarial en el manejo de la cosa pública. La introducción del concepto de *gerencia social* fue el comienzo de una tensión que todavía no termina, en los intentos por sustituir el modelo de gestión y administración del Estado de Bienestar, proveedor de servicios por oferta con criterio de universalidad e igualdad, por uno “más pequeño”, “eficiente”, “eficaz”, “efectivo”, conducido por una administración estandarizada, alineada a resultados, fácil de monitorear y evaluar. Se puede decir que con este énfasis, la *función pública* transformó su esencia: dejó en segundo lugar la satisfacción de las necesidades sociales para convertir a la gestión en un fin en sí misma: “lo que no está en el presupuesto no existe”, y “lo que no es medible no existe”. La finalidad ética del Estado como garante de derechos y regulador principal de la distribución de la riqueza y el bienestar se reemplazó por la eficacia, la eficiencia y la efectividad de su

---

14 Ver Pulido Chaves (2001).

acción. Fue en este contexto donde se concretó el cambio de políticas públicas por oferta a políticas públicas por subsidios a la demanda, que introdujeron el criterio de *focalización*, que opera como regla en la actualidad y que acabó con el principio de universalidad que estaba en la base de las políticas públicas por oferta.

### **Gestión política, estatal y pública**

Se dijo más arriba que los programas de gobierno convertidos en planes de desarrollo, definen los contenidos de la política pública gubernamental y orientan la *gestión estatal*, o *gestión pública* en sentido restringido, puesto que en sentido amplio la *gestión pública* también es realizada, en diversos sentidos, por la sociedad civil o conjunto de organizaciones privadas no estatales.

El concepto más amplio es *gestión política*, que corresponde a los procesos políticos e incluye, como se dijo, las pugnas por la hegemonía y el ejercicio del poder, libradas en los diversos escenarios de la lucha política (las organizaciones del Estado, las corporaciones públicas y el heterogéneo mundo de la llamada sociedad civil). Es, por así decir, la forma educada, cortés, o políticamente neutra de referirse a lo que en realidad es una lucha sin límites morales y éticos, como muestra la historia. Dada esta amplitud, incluye a la *gestión estatal* y a la *gestión pública*, que son distinciones conceptuales finas para explorar más en detalle los asuntos complejos implicados en las políticas públicas.

La *gestión estatal*, vista en el marco de la relación entre sociedad política y sociedad civil, que se concreta en la relación entre gobernantes y gobernados, se refiere más precisamente a la manera como se agencian las pugnas por las hegemonías y, en ese sentido, incluye las dimensiones técnica y política de la gobernabilidad; es decir, los aspectos técnicos e instrumentales referidos a la ejecución de actos de gobierno, y los aspectos políticos referidos al mantenimiento, ampliación y defensa de los consensos que permitieron el acceso al control del aparato de Estado a las bases sociales que se constituyeron como gobierno. En la práctica, estos aspectos políticos se dejan en segundo plano y son reemplazados por el ejercicio de la fuerza en los momentos de debilitamiento del vínculo con los gobernados, con la consecuencia del incremento de la polarización irreconciliable que hace difícil la ampliación de la democracia y la conduce a puntos críticos de turbulencia que incrementan, en espiral, las soluciones por la vía de la fuerza. De esta manera, se ha consolidado un tipo de gestión estatal que consiste en administrar, casi de manera permanente, la crisis de legitimidad de los gobernantes.

La *gestión pública* puede entenderse, por una parte, como el conjunto de acciones institucionales, o conjunto de acciones de gobierno,

encaminadas a la implementación de la política pública en los ámbitos nacional, regional, departamental, municipal, etc. En este sentido, se asimila a la acción de la administración pública o mediación de los funcionarios del gobierno. Pero, por otra parte, su apellido de *pública*, en los términos que expuse arriba, implica la participación de la sociedad civil personificada en sus sujetos políticos, diversos, situados y diferenciados por sus condiciones materiales de existencia, sus intereses y necesidades históricos y sus concepciones del mundo. Solo así se puede entender como gestión de “lo público”, de la *Rex* o cosa pública. De nuevo, en este caso, el uso corriente de la noción la asimila a la primera acepción en detrimento de la segunda; o, en otros términos, excluye la participación de la sociedad civil en el manejo de lo público, que se da de hecho, por fuera de la acción estatal y, de paso, ilustra sobre los mecanismos de acción política contrahegemónica que pueden escalar para incidir en las disputas de poder. Por su carácter, la *gestión pública* es inconcebible por fuera del marco de las políticas.

### **Política pública nacional y local**

La política pública estatal se expresa en la normatividad que define el rumbo de la gestión emprendida por los gobiernos. Su marco general se define en el Plan Nacional de Desarrollo que se ejecuta con la mediación del ordenamiento institucional del Estado en los niveles nacional, departamental y municipal. En los dos últimos, se combina con los programas de gobierno locales que se traducen en planes de desarrollo departamentales y municipales, dando lugar a las políticas públicas locales, relativamente recientes en el país. Solo en el marco de los procesos de reforma constitucional, política y administrativa del régimen departamental y municipal empezó a darse un proceso de reflexión sobre el particular. La discusión llevada a cabo en Francia y Estados Unidos llegó al país en la década de 1960, justo en el momento en que el impacto de los procesos de urbanización se empezaba a sentir en los procesos de desarrollo locales. Los estudios sobre políticas locales se abrieron paso muy lentamente en el país por el peso de un Estado altamente centralizado. Se pensaba que los gobiernos locales estaban amarrados al gobierno central y que su autonomía solo era posible en regímenes federales.

La cuestión local era tan reciente que la reforma constitucional de 1968 apenas inició un debate sobre la conveniencia de la gestión local desde entes nacionales descentralizados, como el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), el Instituto de Fomento Municipal (Insfopal), etc., dominados por el ejercicio de la política burocrática y clientelista, ligada a la supervivencia de los partidos políticos. Sin embargo, los procesos sociales ocurridos durante las tres

últimas décadas del siglo XX modificaron sustancialmente este panorama e introdujeron nuevos elementos que colocaron el asunto de las políticas locales en un terreno distinto. La elección popular de gobernadores y alcaldes y el voto programático iniciaron un cambio en el carácter general de la política pública en el país.

El ejercicio de elaborar el programa de gobierno pretendía cualificar a los gobernantes, obligarlos a conocer más profundamente la realidad de sus regiones y ciudades, a establecer contacto más directo con las bases sociales para conocer sus necesidades y a tecnificar el ejercicio de la política. Por otra parte, comprometerlos con la ciudadanía a cumplir lo consignado en los programas, bajo pena de revocar su mandato si no se hacía. Los programas ganadores se convertían así en un *mandato*, en una orden para los nuevos gobernantes, emanado de sus electores. Idealmente, en la medida en que el Programa de Gobierno obligaba y creaba responsabilidades concretas, alejaba el ejercicio del poder del capricho personal de los gobernantes y generaba condiciones para que las luchas por obtener el consenso se cualificaran y se ubicaran en un terreno eminentemente político. Si se mira con atención, se pretendía que la elaboración del programa se hiciera desde la perspectiva de la sociedad civil y se ejecutara desde el Estado, expresando claramente su carácter político y su ubicación en el campo de mediación entre ambos: el campo de la hegemonía. Por esta razón, gobernantes y ciudadanos deberían tener el deber de fomentar esta práctica. Aunque esto representó un avance que permitió transformaciones significativas, está lejos de alcanzar el propósito implícito.

En Colombia, la Constitución Política de 1991 introdujo importantes elementos en materia de participación que todavía están por mostrar sus bondades. Las políticas locales deberían abrir la posibilidad de generación de proyectos políticos y sociales expansivos, cosa que todavía no ha ocurrido. De todas maneras, las políticas públicas locales se pueden convertir en instrumentos de lucha por la autonomía, aunque siga presentándose la situación ambigua de coexistencia con políticas de carácter transformista no expansivo. Lo importante, en todo caso, es subrayar que ya no se pueden seguir considerando como políticas públicas locales a las políticas estatales impuestas desde el poder central, aunque, desde luego, sería absurdo subestimar las atribuciones legales y las competencias del nivel central. No obstante, la descentralización no ha llegado todavía a romper el dominio de las políticas centralizadas de carácter nacional. Esto significa que las políticas públicas locales dependen sustancialmente de los recursos nacionales para ser llevadas a la práctica. Con excepción de algunos gobiernos locales que cuentan con recursos propios, la mayoría depende del estado central para la ejecución de sus programas.

### **PLIEGUE 5.3. EL CONTEXTO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS EDUCATIVAS**

Un tema central en el análisis de las políticas públicas es el de su dimensión contextual. Por efectos de la globalización, las pugnas por las hegemonías trascienden las fronteras locales y nacionales para, como se verá a continuación, incidir en sus enfoques, metodologías y propósitos. En todos los campos, y de manera específica en el educativo, las políticas públicas se mueven en las tensiones que regulan estas disputas. Este pliegue conduce a su exploración.

#### **PARTICIÓN 5.3.1. EL CONTEXTO GLOBAL**

Se ha insistido en el carácter complejo e inaprensible de los acontecimientos contemporáneos. Sin duda, son tiempos que se pueden caracterizar como turbulentos. La pandemia del Covid-19 ha introducido nuevos factores de incertidumbre que hacen más intensa la sensación de desconcierto. En ellos se reconocen desplazamientos de los centros de poder, nuevas tendencias en la lógica de la acumulación, y reestructuraciones geoeconómicas y geopolíticas. Para entenderlos es necesaria una visión histórica que fije hitos decisivos.

#### **De Bretton Woods a la crisis de la década de 1970**

Las dos guerras mundiales fueron decisivas para la organización del nuevo esquema de relaciones globales de poder. La segunda posguerra, con los aportes del Banco Mundial (BM), del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF) y, particularmente con los Planes Marshall y Dodge para la reconstrucción de Europa y de Japón respectivamente, inauguró un modelo de “cooperación internacional” que incidió en las políticas públicas en el ámbito global.

Estos planes fueron concebidos como parte de la estrategia diseñada por Estados Unidos para sacar provecho de las excepcionales condiciones de ventajas comparativas que tendrían después de la guerra, derivadas de la destrucción de las economías europeas, y para regular las relaciones de poder frente al llamado “bloque comunista”. Dicha estrategia quedó consignada en los llamados *Acuerdos de Bretton Woods*, un conjunto de resoluciones adoptadas por la *Conferencia Monetaria y Financiera de las Naciones Unidas*, realizada en el complejo hotelero de ese nombre, localizado en Nueva Hampshire, Estados Unidos, entre el 1 y el 22 de julio de 1944. Una muestra del control que tuvieron los Estados Unidos sobre estos acuerdos se encuentra en la confrontación entre las propuestas de base puestas a discusión, una elaborada por el estadounidense Harry Dexter White y la otra, por el británico John Maynard Keynes,

orientada a garantizar un mayor equilibrio económico y financiero entre los países, que fue finalmente rechazada.

Los acuerdos de Bretton Woods establecían, entre otras cosas, la necesidad de garantizar el mantenimiento del equilibrio en la balanza de pagos en todos los países y la convertibilidad del oro en dólares. Cualquier déficit en la balanza debía ser financiado con reservas internacionales o mediante préstamos concedidos por el FMI, creado en 1945 para cumplir esa función. Cuando el plazo de tres (3) a cinco (5) años para pagar estos créditos resultara ser insuficiente, la asistencia debía ser solicitada al BIRF o Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (BIRD), creado en la misma época y para los mismos fines.

Con estas iniciativas se abría paso la concepción *desarrollista* entendida como el crecimiento económico mundial que cubriría las décadas de 1950 y 1960, y se extendería para la reconstrucción de las economías destruidas por la guerra a todos los países del mundo. Se configuró la teoría de los tres mundos: Estados Unidos y los países más ricos fueron el *primer mundo*; los países socialistas el *segundo mundo*; y los países pobres de Asia, África y América Latina quedarían catalogados como el *tercer mundo*. Valga anotar que a pesar de esta intención, los recursos aportados para la reconstrucción europea y de Japón por estos organismos intergubernamentales fue menor que la aportada bilateralmente por los Estados Unidos mediante el Plan Marshall y el Plan Dodge, hecho que afianzó su supremacía en el escenario mundial.

Con las resoluciones aprobadas en esa conferencia se puso fin al ciclo proteccionista heredado de la Primera Guerra Mundial y se dio inicio al ciclo del libre cambio basado en la gran industria (“fordismo”) productora de bienes de capital (“máquinas para hacer máquinas”). Esa capacidad de producir bienes de capital estableció el diferencial que separaba a los países “desarrollados” de los que no lo eran. Breton Woods consolidó la hegemonía de los Estados Unidos al vencer a la propuesta inglesa defendida por John Maynard Keynes inspirada en el modelo del Estado de Bienestar. Con esta perspectiva se inició la reconstrucción de Europa bajo el concepto de “cooperación para el desarrollo” o “ayuda”, regulada por estos robustos organismos multilaterales que iniciaron funciones casi inmediatamente. Se inició la “era del desarrollo”, la versión moderna de la idea de *progreso* que había regido desde su origen en la Enciclopedia francesa, ligada al dominio de Occidente sobre el resto del mundo, en los albores del capitalismo. El Plan Marshall, iniciativa de Estados Unidos para la reconstrucción de Europa Occidental, sentó las bases de ese modelo de cooperación para el desarrollo basado en créditos, combinando la

cooperación bilateral (de país a país) con la multilateral (mediante los organismos multilaterales como el BM y el FMI).

Todo ese ciclo se inició una vez finalizada la guerra (cuya victoria se obtuvo con la participación decisiva de la Unión Soviética, que había realizado su revolución proletaria desde 1917 y estaba en pleno proceso de construcción del socialismo como fase previa para la consolidación del comunismo, con enorme influencia en Europa del Este y el intento de ampliarla al resto del mundo). El afianzamiento de las dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética, implicó la delimitación geopolítica de dos bloques antagónicos que se disputaban la hegemonía global con base en su desarrollo industrial y, principalmente, en la defensa y ampliación de sus fronteras mediante fuerzas militares de gran capacidad destructiva por el monopolio de las armas nucleares. Fue la era de la “Guerra Fría” que tuvo puntos nodales en la “crisis de los misiles” en Cuba (1962) y en la construcción del Muro de Berlín (1969) que materializó la idea de la Cortina de Hierro, de la que venían hablando Goebbels y Churchill desde 1945 y 1946.

En ese reparto del mundo, América Latina y el Caribe quedaron dentro de la órbita de los Estados Unidos; pero, como lo mostraron la Revolución Cubana y la crisis de los misiles, también como territorio en disputa por parte de la Unión Soviética y China que apoyaron insurgencias armadas en la región. Esto sería decisivo para lo que ocurriría en la década de 1970 cuando los Estados Unidos propusieron y ejecutaron la Alianza para el Progreso, estrategia orientada a neutralizar los efectos de la Revolución Cubana en la región mediante el apoyo a proyectos de desarrollo bajo el modelo de gran industria y sustitución de importaciones. Con esta propuesta, por ejemplo, se empezaron a formular e implementar los planes nacionales de desarrollo, instrumentos considerados como uno de los requisitos para acceder a los créditos requeridos para la “modernización” de las economías. La Alianza para el Progreso tuvo corta vida. La “década dorada del desarrollo” colapsó antes de mediados de la década de 1960, pero el modelo estratégico no se modificó. El diferencial de desarrollo siguió siendo la capacidad de producir bienes de capital. La dependencia de los países “subdesarrollados” se medía por su incapacidad para producir estas “máquinas para hacer máquinas”, lo que obligaba a importarlas pagándolas en divisas (dólares) que se obtenían exportando productos agrícolas y materias primas, con un enorme costo en términos de balanzas de pagos (relación importaciones/exportaciones) deficitarias y expoliación de los recursos naturales. Esto ocasionó que la dependencia creciera al tiempo que lo hacía el endeudamiento externo. La cooperación para el desarrollo se nutrió con la modalidad de

la transferencia de tecnología “llave en mano” (los dispositivos tecnológicos: máquinas, herramientas, llegaban listos para ser “encendidos y usados” con las llaves proporcionadas por los exportadores de los países ricos). No quedaba ninguna capacidad industrial estratégica instalada, de modo que la brecha aumentaba.

Mientras tanto, el desarrollo tecnológico había producido aplicaciones como el transistor, dispositivo electrónico con propiedades de amplificación, oscilación, conmutación y rectificación de la energía, que hizo posible la miniaturización y el desarrollo de la electrónica y la informática hasta los niveles conocidos hoy. Ese desarrollo impactó fuertemente en las fuerzas productivas, hasta el punto de poner en cuestión el modelo de acumulación de capital basado en la gran producción industrial de bienes de capital consolidada bajo la gran industria fordista. Los grandes inventarios de productos de consumo almacenados para ser puestos en venta en función de la demanda empezaron a pesar negativamente en las cuentas empresariales que veían su posibilidad de realización de las ganancias en un mercado mundial en expansión. Por otra parte, la calidad de los bienes de consumo, de duración casi indefinida, retrasaba el ritmo de la capacidad productiva y estrechaba el mercado hasta el punto de hacer vetusto el modelo. La acumulación de capital requería un vertiginoso aumento de su circulación y la gran industria resultaba demasiado pesada para permitirlo.

Bajo el impacto del desarrollo científico y tecnológico, el diferencial del desarrollo pasó de medirse por la capacidad de producción de bienes de capital a la capacidad de producción del conocimiento, y los países industriales de punta empezaron a cambiar sus modelos de gestión y administración para adaptarlos a la nueva situación. Las empresas gigantes más representativas, como la industria automotriz, empezaron a dismantelar sus talleres y a despedir trabajadores pues los sistemas informáticos y la robotización garantizaban mayores niveles de eficacia y eficiencia productiva en tiempos más cortos. Se modificaron los regímenes laborales y de seguridad social; el modelo de Estado de Bienestar, proveedor de beneficios sociales como factor de distribución de la riqueza, empezó a resultar demasiado pesado y a obstaculizar con su intervencionismo las dinámicas productivas y de mercado. Las nuevas empresas se denominaron “de base tecnológica”, y los horizontes de su permanencia en el tiempo se acortaron. La velocidad de la acumulación justificó la existencia de empresas más pequeñas pero de gran capacidad productiva que en pocos años obtenían ganancias que justificaban su corta existencia. Se abrió la época de la reingeniería; del desarrollo de las “tecnologías blandas”, gerenciales y administrativas, que pusieron en el foco académico a las



“ingenierías” (industrial, de sistemas, electrónica, de procesos, etc.) y las “administraciones” (de empresas, procesos, pública, de recursos humanos, etc.). Los capitales se desplazaban rápidamente de una a otra rama de la producción y de los servicios buscando los nichos más eficientes, tal como quedó establecido en las famosas *startups* o empresas de base tecnológica con gran capacidad de adaptación a los contextos cambiantes, que cubren los campos de la producción y los servicios en mercados dinámicos fuertemente intervenidos por las preferencias de los consumidores. No era raro encontrar empresas que se proyectan para cumplir metas de crecimiento en el corto y el mediano plazo que, una vez alcanzadas, marcaban su fin o su transformación en otra cosa. De ellas se derivan las llamadas *Lean Startups* y las *Fintech*, ligadas a los conceptos de “emprendimiento” y “fusión de finanzas y tecnología”.

Sin embargo, en América Latina las cosas ocurrieron de manera diferente. Desde la década de 1960, la Alianza para el Progreso había consolidado un modelo de desarrollo basado en la sustitución de importaciones, con el foco orientado al fortalecimiento de la capacidad productiva de bienes de capital propio de la gran industria. El giro que se presentó durante las décadas de 1970 y 1980 hacia la producción de conocimiento dejó a la región fuera de rumbo. Literalmente, dejó a la región “mirando para otro lado”. El nuevo diferencial del desarrollo puso más y más complejos obstáculos a la región para alcanzar la tan anhelada meta del desarrollo prometido por la Alianza para el Progreso. A esto se sumaba la crisis de la deuda externa que irrumpió a comienzos de la década de 1980 haciendo que los países de la región vieran comprometida su capacidad para amortizar los préstamos obtenidos para financiar su “desarrollo”. América Latina y el Caribe buscaban su lugar en el nuevo mundo productivo, en el nuevo capitalismo de base científica y tecnológica que estaba reconfigurando el mapa político y económico global.

Durante este período, las políticas públicas se rigieron por los criterios de la “cooperación o ayuda para el desarrollo” impuestos por los organismos multilaterales que se basaban en la “condicionalidad” o ajuste a las reglas de juego puestas por dichos organismos y en la definición de los criterios de elegibilidad para decidir quiénes podían ser objeto de la financiación, compensadas por la contraprestación de un 10% de “concesionalidad” o descuento de los montos prestados. La modalidad de “mesas de donantes”, que todavía opera, se consolidó como mecanismo para generar la capacidad técnica de formulación, ejecución y acompañamiento de dichas políticas, en desarrollo de los modelos de “transferencia”. Una de las características centrales de este tipo de “cooperación” era su orientación a la financiación oficial

o pública, es decir a los Estados, y no a las organizaciones de la sociedad civil, que fue beneficiaria más bien de la “ayuda bilateral” a través de las “agencias de cooperación”.

Las políticas públicas se estandarizaron bajo el modelo desarrollista que tenía como meta la “redistribución de la riqueza” mediante la acción estatal orientada a “cerrar las brechas” entre “pobres” y “ricos” mediante la ejecución de los planes nacionales de desarrollo estructurados por “sectores” (agrario, industrial, servicios, infraestructura, educación, salud, etc.) El enfoque adoptado fue el de políticas públicas “por oferta”; es decir, desde el Estado hacia el conjunto de la sociedad, que le confiaba el logro de las metas de bienestar en materia de acceso al trabajo, vivienda, salud, recreación, educación, concebidos como “servicios” del Estado. Los alcances se definieron en el marco de las nociones de universalidad y obligatoriedad que quedaron en la base de los derechos humanos consagrados en 1948. El ejemplo típico de este alcance fue el pregonado por la Alianza para el Progreso: los países subdesarrollados alcanzarían el desarrollo.

### **Nuevos bloques geoeconómicos y geopolíticos**

Mientras esto pasaba en América Latina, el resto del mundo vivía tiempos agitados de recomposiciones hegemónicas y reagrupamientos geoeconómicos y geopolíticos. En 1989 caía el Muro de Berlín como símbolo de la finalización de la Guerra Fría, pautado por la Cumbre de Malta entre Bush y Gorbachov realizada ese mismo año. Estos acontecimientos marcaron la apertura de un nuevo escenario de disputas por la hegemonía global hasta ese momento copado por los dos bloques liderados por la antigua Unión Soviética y los Estados Unidos. Todo parecía indicar que la nueva hegemonía quedaba en manos de este último; sin embargo, las economías surasiáticas irrumpieron con fuerza generando nuevos bloques geoeconómicos protagonizados, por una parte, por los llamados Tigres Asiáticos o Dragones Asiáticos, cuatro países altamente industrializados que irrumpieron con fuerza en el mercado mundial: Taiwán, Corea del Sur, Singapur, Hong Kong, agrupados en las NIE (por su sigla en inglés) o Nuevas Economías Industrializadas; y por otra parte por la ASEAN (por su sigla en inglés) o Asociación de Naciones del Sudeste Asiático, que agrupa desde 1967 a diez países miembros: Malasia, Indonesia, Brunéi, Vietnam, Camboya, Laos, Birmania, Singapur, Tailandia y Filipinas, Papúa, Nueva Guinea y Timor. Estos bloques gravitaban en torno a Japón, China y los Estados Unidos como polos que disputaban las nuevas hegemonías en materia económica y de desarrollo industrial (Pulido Chaves, 2009).

Por otra parte, desde la finalización de la Segunda Guerra Mundial se venía gestando la Unión Europea. Primero como Comunidad Europea del Carbón y del Acero, en 1950; después como Comunidad Económica Europea (CEE) o Mercado Común, en 1957, en virtud del Tratado de Roma. Las décadas de 1960 y 1980 fueron de fortalecimiento organizativo con el ingreso de nuevos países (Irlanda, Dinamarca y Reino Unido), elección popular de los miembros del Parlamento Europeo; crecimiento económico y agitación política con los eventos de Mayo del 68 y la finalización de las dictaduras en Portugal y España. En la década de 1980 se incorporaron Grecia, España y Portugal, se firmó el Acta Única que dio origen al “mercado único”, y cayó el Muro de Berlín. Se consolidó así el bloque geoeconómico y geopolítico europeo, que entró en las pujas por la hegemonía (Unión Europea, 2017).

Mientras se daban estos reagrupamientos (que implicaban la configuración de un nuevo orden mundial), América Latina entraba en uno de sus períodos más oscuros con la instauración de las dictaduras militares (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay), algunas de corte “progresista” (Velazco Alvarado en Perú y Torres en Bolivia), durante la década de 1960 y 1970, al tiempo que se implementaba la Alianza para el Progreso. Fue un período de agitación política en cabeza de los emergentes movimientos sociales, y de protagonismo de las organizaciones de base y las ONG apoyadas por la cooperación bilateral. También fue un período de consolidación de la insurgencia armada en varios países (Cuba, Colombia, Bolivia, Uruguay, El Salvador, Guatemala, Nicaragua).

En términos de integración regional estas dos décadas solo dejaron el Pacto Andino y el CARICOM o Comunidad del Caribe como iniciativas con alguna importancia. Mientras resolvían sus conflictos internos, la región quedaba de nuevo como territorio en disputa en la puja por las nuevas hegemonías y con el horizonte perdido en materia de objetivo estratégico de “desarrollo”.

### **Neoliberalismo, “posneoliberalismo” y “posdemocracia”**

La crisis de la década de 1980 fue enfrentada por el mundo capitalista con las llamadas “reformas neoliberales”, cuyas bases conceptuales pueden encontrarse en un trayecto que pasa por los escritos de Von Hayek (1944), la creación de la Sociedad de Mont-pe’lerin (1947), el triunfo de Margaret Thatcher en Inglaterra (1979) y el llamado Consenso de Washington (1993), para ubicar algunos de los referentes más conocidos. El “neoliberalismo” está asociado a liberalización de los mercados (“apertura económica”), a la disminución de la acción regulatoria del Estado y a la reducción de su tamaño por transferencia de sus obligaciones al sector privado; a

la desregulación y la precarización del trabajo, los ajustes fiscales y la disminución de la inversión en políticas sociales, entre otras características.

Lo más importante del neoliberalismo consistió en que se presentó como una estrategia de ajuste del capitalismo que logró consolidar un nuevo tipo de fundamento ideológico, una doctrina que sirvió para dar cohesión y organicidad a los ajustes requeridos por la crisis arriba mencionada en tanto unificó la acción de todos los defensores del capitalismo y alcanzó a afectar a sectores alternativos como los partidos socialdemócratas y otras fuerzas aparentemente anti neoliberales. El neoliberalismo debilitó la estructura de los estados nacionales, afectó las relaciones entre el Estado y la sociedad civil y produjo una profunda fragmentación de esta última. Reconfiguró la noción de lo público en beneficio de los intereses privados, modificó las relaciones laborales y los regímenes de contratación, satanizó los intentos de resistencia anticapitalista, inclusive aquellos que se dan por la vía democrática, modificó el carácter de los procesos políticos y, finalmente, resolvió la crisis del capitalismo fordista en beneficio de quienes comparten los beneficios de su enorme concentración de la riqueza, con el corolario del fortalecimiento de los sectores de derecha y ultraderecha (Pulido Chaves, 2009).

Con distintos grados y matices, las reformas neoliberales produjeron una revitalización del capitalismo que concentró sus beneficios en los sectores más ricos de la sociedad. Algunas clases medias altas vieron, por momentos, incrementados sus ingresos de manera significativa, para después caer en bancarrota, con grandes deudas producto del estallido de las burbujas configuradas por la especulación financiera. Los sectores más pobres y los trabajadores que vivían de su salario fueron duramente golpeados por la desregulación laboral, la privatización de los servicios públicos y de la seguridad social, como resultado de los condicionamientos ligados a las políticas de ajuste fiscal.

Todo esto profundizó el malestar social que se manifestó en el fortalecimiento de movimientos sociales de distinta naturaleza que se movilizaron para protestar contra los efectos de las políticas públicas y generaron demandas para garantizar la creación de espacios participativos de incidencia en su formulación, ejecución y seguimiento. La respuesta institucional de los gobiernos se alineó en torno a los procesos de *Accountability* o “rendición de cuentas” que no satisfacen plenamente las demandas de los sectores afectados.

En América Latina y el Caribe, más que en otras regiones, estas movilizaciones adquirieron el carácter de un movimiento antineoliberal que logró modificar las correlaciones de fuerzas e instaurar

regímenes que generaron la esperanza del advenimiento de una era “posneoliberal”, en la cual se abrirían espacios para nuevas propuestas de construcción de sociedad distinta, como quedó acuñado en la consigna del Foro Social Mundial, su representación más acabada: “Otro Mundo es Posible”. Debido al orden de esta exposición, una visión más detallada de lo que ocurrió en este período se presenta más adelante, cuando se aborde el tema de la posición de América Latina y el Caribe en este contexto global. Aquí solamente cabe decir que esa ilusión abarcó el período comprendido entre 1999, con el acceso al poder de Hugo Chávez en Venezuela, y el momento de ascenso de las fuerzas de derecha y ultraderecha en Argentina y Brasil, con Macri en 2007 y Bolsonaro en 2019.

De lo ocurrido en estos casi veinte años solamente sobrevivió la propuesta boliviana de construcción de un Estado Plurinacional, que atraviesa un momento de crisis desde la coyuntura del golpe de Estado a Evo Morales en 2019. En los demás países de la región se consolidaron regímenes de derecha y ultraderecha, en una correlación de fuerzas que solamente se vino a modificar con la recuperación del poder en Bolivia por el Movimiento al Socialismo (MAS), a la cabeza de Luis Arce Catacora, la llegada a la presidencia de México de Andrés Manuel López Obrador, en representación de la coalición “Juntos Haremos Historia”; y, más recientemente, con la presidencia de Alberto Fernández en Argentina, y la disputa, en segunda vuelta, en Ecuador, entre un correísmo fortalecido (Andrés Arauz ) y la derecha (Guillermo Lasso), con un repunte del movimiento indígena representado en el Movimiento de Unidad Plurinacional, Pachakutik (Yaku Pérez).

Las realizaciones alcanzadas en estas casi dos décadas se vieron radicalmente afectadas como resultado de un cambio drástico en la correlación de fuerzas sociales que llevaron de nuevo al poder a sectores neoliberales de la derecha tradicional y de la ultraderecha, en un fenómeno que reviste características globales. Esta especie de “regeneración” conservadora constituyó el principal marcador de la coyuntura contemporánea hasta hace pocos meses. Se expresó en el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos que sintetizó opciones centradas en el fortalecimiento del nacionalismo, la xenofobia, el racismo, la centralidad del mercado, la intolerancia desbordada, el ejercicio de la fuerza y el desprecio por los procesos basados en el consentimiento y el consenso; la sustitución de la diplomacia por el amedrentamiento y la amenaza, la defensa de los “valores tradicionales” como el orden, la familia, las “buenas costumbres” de las “gentes de bien”, blancas, religiosas, armadas para defenderse de los “malos”, los “terroristas”, los homosexuales y todo aquello que no cuadre on su estrecha mentalidad.

Los avances logrados en los procesos de contención anti neoliberal, en donde se dieron, fueron tomados como conquistas inaceptables por los defensores de los privilegios privados e individuales; y los efectos de las reformas neoliberales como las corrientes de migrantes desplazados de sus países de origen por la pobreza y los conflictos bélicos desatados por las grandes potencias para garantizar su acceso a los recursos naturales requeridos por su base tecnológica, como el petróleo y los nuevos minerales demandados para la elaboración de materiales superconductores y energías alternativas, como el litio, entre otros, fueron tomados como amenazas a su seguridad, y como una carga inaceptable. Esa tendencia al aislamiento nacional, mientras se disputan su participación en el mercado global, constituye una contradicción característica de la coyuntura, que está en la base de las formas que asumen las actuales disputas por las hegemonías. Las consecuencias que más efecto han tenido estos acontecimientos se concretan en el miedo a los otros, los diferentes, los pobres (apofobia lo llama Adela Cortina), reforzados con el odio, el racismo y la discriminación.

La reacción de las derechas ha tenido una dimensión sorprendente. Su ascenso en el ámbito global marca tendencia en el momento actual. Y lo que más llama la atención de este fenómeno es la creciente adhesión de la ciudadanía que se expresa en los procesos electorales a sus postulados y formas de acción. Esto es lo que convierte esta tendencia en un fenómeno cultural altamente preocupante pues debe ser visto como el consentimiento de las gentes del común a las ideologías extremas de la derecha que ponen de nuevo en el escenario las concepciones y prácticas fascistas que parecían ya repudiadas y superadas por la historia.

Desde mi punto de vista, esto es mucho más alarmante y peligroso que la llegada al poder de los políticos que la expresan porque muestra que en las disputas por la hegemonía –entendida como ejercicio de la capacidad dirigente, de ejercicio de la dirección intelectual y moral, y no como ejercicio de la capacidad dominante o supremacía por medio de la fuerza (Mouffe, 1, 1973; Gramsci, 1962)–, los sectores alternativos, democráticos y de izquierda estamos siendo rebasados. Es lo que algunos autores denominan hoy “posdemocracia” para significar un proceso de “agotamiento global de la democracia” que nos pone “al borde de lo desconocido” (Risso, 2017). La reversión de este proceso en América Latina en los casos recientes mencionados arriba debe tomarse con cautela en la medida en que el contexto global no ha definido claramente la dirección que va a tomar la correlación de fuerzas en la disputa hegemónica global. Estado Unidos retorna a su modelo pre Trump, que no es garantía de un giro expansivo; China,

Rusia y los BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica), con excepción de Brasil, sumido en crisis por Bolsonaro, tienen pendiente su consolidación como atractores hegemónicos.

### **Configuraciones geoeconómicas y geopolíticas actuales**

Dentro de los cambios mundiales operados en estas décadas reseño algunos datos significativos que ilustran los desplazamientos en las hegemonías globales.

Según el FMI, hasta el 2018, la economía global estaba creciendo a un buen ritmo, con descenso del desempleo a mínimos históricos en Estados Unidos, Japón, Alemania y Reino Unido. Los bancos estaban fortalecidos y prestando dinero de nuevo. Crecía la inversión y las bolsas mostraban alzas sostenidas. La economía de Estados Unidos mostró su mayor expansión desde la Segunda Guerra Mundial y el dólar se fortaleció. Por otra parte, la deuda global (pública y privada) había subido a 182 billones de dólares, lo que representaba más del 60% del nivel que tenía en 2007 y el 52% del PIB, que en 2008 era del 36%. Había escalado el conflicto comercial y a ese se le sumaba el de divisas. El Brexit y la situación de Italia amenazaban la estabilidad del euro. Frente a este cuadro, en la reunión anual de gobernadores del FMI y del Grupo Banco Mundial (GBM), en Bali, Indonesia, se manifestó la preocupación por una alerta de riesgo de crisis, no inmediata, en la economía global ocasionada por la escalada proteccionista de la guerra comercial y la incertidumbre política (Doncel, 2018).

Complementando este cuadro, en 2018 China superaba a Estados Unidos en paridad de poder de compra o paridad de poder adquisitivo (PPA) (25.313 billones de dólares frente a 20.513 billones), que es una de las formas de medir el PIB; India, con la mitad del monto del país norteamericano se situaba en el tercer puesto, seguida de Japón, Alemania, Rusia, Indonesia, Brasil y Reino Unido. Desde 2017 China ocupaba el segundo lugar de las economías con mayor PIB, seguida por Japón y Alemania, con proyección hasta el 2030, pero recortando diferencias progresivamente. El Reino Unido, que ocupaba el quinto lugar, caería al séptimo a partir de 2019 por la consumación del Brexit, siendo sustituido por India, que se mantendría en la quinta posición en la proyección hasta el 2030 (Portillo, 2018). Una proyección del PIB al 2050 decía que China podría ser la economía más grande del mundo, con un 20% del PIB mundial, con India en segundo lugar, Estados Unidos en el tercero e Indonesia en el cuarto. La proyección indicaba un desplazamiento en el poder económico global de las economías avanzadas ya establecidas, particularmente las de Europa, por el de las economías emergentes en Asia y otros lugares (Hawksworth, 2017).

La investigadora Monica Bruckman (2018) y Parra Pérez (2018) reseñan la estrategia china de construcción de la “Nueva Ruta de la Seda”, un enorme proyecto de infraestructura lanzado en 2013 encaminado a dinamizar el comercio Asia-Europa y a promover la investigación científica y la protección del ambiente en el Ártico. Este proyecto aspira a crear un mercado diez veces mayor que el estadounidense. Está financiado con recursos del Fondo Ruta de la Seda, del Banco Asiático de Inversión e Infraestructura (BSII) y del Nuevo Banco de Desarrollo (NBD, Banco de los BRICS).

Por otra parte, frente al fortalecimiento de la OTAN en sus fronteras, Rusia respondió fortaleciendo un proyecto eurasiático mediante alianzas con las ex repúblicas soviéticas asiáticas que se concretan en acuerdos económicos y proyectos de infraestructura de impacto geopolítico; y con países que desde el final de la Segunda Guerra Mundial se alinearon con Estados Unidos como la Unión Económica Eurasiática (UEE o UEEA), formada en 2015 por Armenia, Bielorrusia, Kazajistán, Kirguistán y la Federación Rusa; y el Foro Económico del Este (Eastern Economic Forum-EEF), creado por Vladimir Putin en 2015 con la participación de Japón, Corea del Sur y China entre otros países. A esto hay que agregar los avances en la cooperación entre China y Rusia con la delimitación de la frontera común, la Misión de Paz 2005 y la Declaración Conjunta China-Rusia para el siglo XXI, firmada en Moscú en ese mismo año; su participación conjunta en la Organización de Cooperación de Shanghai (Shanghai Cooperation Organization, SCO) creada en 2001 con el fin de adelantar obras de infraestructura, dinamizar el comercio y la integración, y fomentar el uso de las monedas nacionales, entre otras iniciativas (Bissio, 2018).

En relación con América Latina y el Caribe, se deben mencionar el Foro Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC)-China, concretado en Cuba en 2014 y la integración de China al Sistema de Integración Centroamericana (SICA) mediante el fortalecimiento de sus relaciones diplomáticas con Costa Rica, República Dominicana, Panamá y El Salvador; que ha generado evidentes molestias en Estados Unidos.

La coyuntura energética también había generado fluctuaciones importantes en la correlación de fuerzas globales. La que más amplificó se derivó de la negativa del presidente Trump a aceptar el calentamiento global y el cambio climático, con la consecuencia de la salida de Estados Unidos del Acuerdo de París, revertida posteriormente por Biden. La competencia por el control de las reservas de hidrocarburos, que está en la base de los principales conflictos geopolíticos actuales, está marcada por lo que Bruckmann (2018) denomina el fin del ciclo del *fracking*, técnica para optimizar la extracción de gas y petróleo



mediante la inyección a presión de agua y otros materiales, durante el cual Estados Unidos aumentó sus reservas estratégicas. Este ciclo está en la base de las tensiones amplificadas en Venezuela, Brasil, para citar los casos más cercanos.

Por último, vale la pena destacar la tensión entre las acciones del Donald Trump sobre el comercio mundial con sus medidas proteccionistas, que implican su disminución, mientras grupos conservadores emergentes en América Latina buscan su ampliación a partir de la exportación de materias primas, asunto que está por resolverse (Bruckmann, 2018).

### **El efecto pandemia**

Todo este cuadro se modificó en 2020 por efecto de la pandemia del Covid-19. Un comunicado de prensa del BM dijo en junio de 2020 que la pandemia había originado una drástica contracción de la economía mundial, que se reduciría un 5,2% ese año, ocasionando “la peor recesión desde la Segunda Guerra Mundial, y la primera desde 1870”. La actividad económica de los países más avanzados se contraería en un 7% y los mercados emergentes de los países en desarrollo en 2,5%, por primera vez en sesenta años. La reducción de los ingresos per cápita (3,6%) “lanzarán a millones de personas a la pobreza extrema en ese año”. Los efectos en Estados Unidos y Japón, por una parte, y la zona euro, por otra, implican contracciones de la economía del 6,1% y 9,1% respectivamente. Las consecuencias serán más graves en países con mayor informalidad, en los más pobres, con marcadas diferencias regionales, se afectarán las cadenas de valor mundiales con repercusiones en el comercio, la producción y los mercados financieros; entre otros aspectos. La síntesis de los efectos por regiones indicaba que Asia oriental y el Pacífico crecerá apenas un 0,5% en 2020, el índice más bajo desde 1967; Europa y Asia Central se contraerán un 4,7% y prácticamente todos los países entrarán en recesión; América Latina y el Caribe se desplomará un 7,2%;<sup>15</sup> Oriente Medio y norte de África se contraerán un 4,2%; Asia meridional se contraerá un 2,7%; *África al sur del Sahara* se contraerá un 2,8% (Banco Mundial, 2020).

Lo más preocupante a efectos de las políticas públicas es que el comunicado del BM señalaba la necesidad de aplicar “medidas de política en los ámbitos sanitario y económico, incluidas iniciativas

---

15 Un informe de la CEPAL dijo que “la crisis que sufre la región en 2020, con una caída del PIB del 5,3%, será la peor en toda su historia. Para encontrar una contracción de magnitud comparable hace falta retroceder hasta la Gran Depresión de la década de 1930 (-5%) o, más aún, hasta 1914 (-4,9%)” (CEPAL, 2020, p. 33).

de cooperación internacional”, especialmente en los sistemas públicos de salud, “a fin de mitigar sus efectos, proteger a las poblaciones vulnerables y fortalecer la capacidad de los países de prevenir situaciones similares en el futuro y enfrentarse a ellas”; pero advierten que les irá mejor a los países que “cuenten con capacidad de maniobra fiscal y puedan acceder a condiciones de financiamiento asequibles”, pues “podrían considerar la posibilidad de valerse de estímulos adicionales si los efectos de la pandemia se prolongan en el tiempo”. Esto, siempre y cuando se acompañen “de medidas que ayuden a restaurar de manera creíble la sostenibilidad fiscal de mediano plazo” como “fortalecer los marcos fiscales, aumentar la movilización de los ingresos internos y la eficiencia del gasto y mejorar la transparencia fiscal y de la deuda”. La preocupación radica en que todo esto es lo que dicen los gobiernos neoliberales que vienen haciendo, sin que asuman su responsabilidad en los efectos de la crisis.

Por donde se mire, el panorama no puede ser más desalentador. La pandemia entró en su segundo año con cifras más alarmantes que en el 2020 y con medidas de prevención y aislamiento más laxas por la presión de la apertura de los sectores productivos. La vacuna está llegando con criterios de marketing político, y su acceso desigual entre los países ricos y los pobres tendrá efectos todavía más drásticos en desigualdad y la profundización de las brechas. En este ámbito hay una competencia muy fuerte por el mercado global de vacunas, monopolizado por unos pocos laboratorios. Se juegan prestigios nacionales y regionales ligados a las ideologías. Si se habló de “virus chino”, para incidir en las relaciones hegemónicas, también se habla de las vacunas “china”, “rusa” y “cubana”, denominaciones matizadas por los nombres de los laboratorios, que no alcanzan a ocultar las disputas geopolíticas agitadas en estos tiempos turbulentos.

El BM recomienda fortalecer los sistemas públicos de salud, algo que es incompatible con su privatización de acuerdo con el canon neoliberal. No se ve por ninguna parte la mínima intención de desmontar en Colombia la Ley 100 de 1993, impulsada por Uribe Vélez, que desapareció el sistema público de salud. En educación, a pesar de que la pandemia puso en evidencia la crisis del sistema educativo, solamente se adelantan acciones de mitigación de los efectos más evidentes, y no hay en el horizonte una intención de repensar la política pública para una reforma expansiva. Toda la atención está puesta en el retorno a las escuelas en la llamada modalidad de “alternancia”, a la cual se opone el gremio magisterial por considerar que no están dadas todas las garantías de seguridad necesarias.

### **Configuraciones actuales en la producción científica y tecnológica**

En medio de la crisis desatada por la pandemia, el campo global de la ciencia y la tecnología no para de moverse agitadamente desde su fuerte emergencia en la década de 1970. Desde entonces, se destaca su fortalecimiento en Asia, especialmente en China, en tensión con la capacidad siempre presente de los Estados Unidos y el relativo rezago de los países europeos.

En 2012, el 24,3% de los graduados en ciencias exactas e ingenierías en el mundo egresaron de instituciones chinas; el 23% de India, en contraste con el 9,2% en Estados Unidos y el 11,5% en Europa. China tiene ya el segundo acelerador de partículas de alta energía que compete con el del Laboratorio Europeo de Física de Partículas (CERN), localizado en Ginebra, que tardó setenta años en construirse con un enorme esfuerzo de cooperación internacional. Desde 2016 China tiene la mayor concentración (200) en la lista de las 500 supercomputadores del mundo, entre los cuales están los dos más veloces. Estados Unidos bajó de 169 a 144 (Bruckmann, 2018; Backer, 2017).

La coyuntura está marcada por la dinámica de las tecnologías digitales que se sintetizan en la “cuarta revolución industrial” o “Industria 4.0”, que implica la “transformación digital” mediante nuevos modelos de producción y negocio basados en “el procesamiento masivo de datos y el aprendizaje automático (*machine learning*). La “Industria 4.0” incluye campos emergentes como la Inteligencia Artificial (IA), el Aprendizaje Automático, Internet de las Cosas, *Blockchain* (cadena de bloques que elimina los intermediarios en las transacciones) y *Big Data* (macrodatos difíciles de procesar con el *software* convencional), junto con la integración digital y la computación cuántica, entre otros. En la actualidad existen cuatro grandes centros para la cuarta revolución industrial: San Francisco, Tokio, Beijing, y el último, inaugurado por el primer ministro Shri Narendra Modi en Nueva Delhi, India, el 11 de octubre de 2018 (Modi, 2018).

Burh (2018) dice que en áreas como infraestructura, sistemas operativos para usuarios y plataformas como Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft, conocidas como GAFAM, Estados Unidos está a la vanguardia. Pero China está disputando este lugar con corporaciones como Alibabá (comercio electrónico), Tencent (Internet) y el buscador Baidu. Google, por ejemplo, anunció en diciembre pasado la apertura de un centro de investigación en Inteligencia Artificial en Beijing, con 600 científicos e ingenieros, en su mayoría chinos.

### **Escenario global multipolar**

Todo lo anterior indica que se pasa por un momento de configuración de un contexto global multipolar que se mueve entre los atractores

marcados por Estados Unidos, China y Rusia, con configuraciones subregionales disímiles, unas en ascenso, como las del Sudeste Asiático, y Euro-Asia; y otras en fase de transición que no se ha terminado de resolver como la Unión Europea y el Oriente Medio. El resultado en el manejo de la pandemia del Covid-19, sin dudas, incidirá en el resultado de estas disputas hegemónicas; así lo está mostrando lo que se puede llamar la “guerra de las vacunas”.

Es un escenario típico de transición en el que predominan las disputas por las nuevas hegemonías, con movimientos oscilatorios en las correlaciones de fuerzas, en las que aparece la poderosa fluctuación del fortalecimiento de las ultraderechas en Estados Unidos, Europa y América del Sur. Esta característica hace que predominen la incertidumbre y la indeterminación y una frágil estabilidad en las relaciones internacionales.

### **PARTICIÓN 5.3.2. AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE EN EL CONTEXTO GLOBAL**

Frente a este contexto, como en épocas pasadas, América Latina y el Caribe están lejos de ser actores protagónicos.

#### **Cierre del ciclo de las dictaduras y neoliberalismo**

Durante las décadas de 1960 y 1970 se produjo una intensificación de la movilización social como reacción a los efectos del desarrollo del capitalismo que no había logrado consolidar el modelo de Estado de Bienestar prometido por la democracia liberal. La Revolución Cubana de 1958 y Mayo del 68 en Francia se convirtieron en los símbolos universales de ese malestar.

Catalizados por los intentos de exportar la Revolución Cubana al resto de América Latina, por la explosión demográfica y la expansión urbana, los movimientos sociales se convirtieron en sujetos políticos portadores del descontento social generando un proceso que alteró en grado importante las relaciones tradicionales entre los Estados y la sociedad civil. Se puede decir que se dio un ascenso de los sectores subordinados de la sociedad en la correlación de fuerzas sociales, que propició la respuesta autoritaria y violenta de los regímenes políticos y se concretó en golpes de Estado militares, ante la incapacidad de los partidos políticos tradicionales para tramitar el descontento. Esos regímenes dictatoriales sirvieron de puente para la implantación de las reformas neoliberales, generadas por la crisis de la deuda externa y la finalización del modelo de sustitución de importaciones, requeridas por el mercado mundial en expansión como consecuencia del impacto del desarrollo científico y tecnológico del que se habló más arriba.

Al cierre del ciclo de las dictaduras que hicieron presencia en las décadas de 1960 y 1970 se inició un proceso de “regreso a la

democracia” que dio paso a la implementación de las reformas neoliberales que se impusieron para responder a la crisis global del capitalismo. Tanto en Argentina, Brasil, Chile y México, como en otros países, se aplicaron rigurosamente los postulados del llamado Consenso de Washington y se impusieron los Tratados de Libre Comercio. La “financiarización” de las economías se impuso como modelo. El neoliberalismo sirvió con éxito a la recuperación de la hegemonía de los Estados Unidos en los escenarios económicos y políticos, debilitó la estructura de los estados nacionales que intentaron consolidar modelos de bienestar, afectó profundamente las relaciones entre el Estado y la sociedad civil y produjo una profunda fragmentación de esta última, reconfiguró la noción de lo público en beneficio de los intereses privados, modificó las relaciones laborales y los regímenes de contratación, satanizó los intentos de resistencia anticapitalista, inclusive aquellos que se dan por la vía democrática, modificó el carácter de los procesos políticos y, finalmente, que resolvió la crisis del capitalismo fordista en beneficio de quienes comparten los beneficios de su enorme concentración de la riqueza. Las consecuencias negativas de la aplicación del modelo fueron sentidas por la población representada en las clases medias y los sectores populares que vieron afectada su estabilidad laboral por la desregulación del trabajo y la contratación por prestación de servicios, la privatización de los servicios públicos, la salud y la educación y el régimen de pensiones y seguridad social; las reformas fiscales que se tradujeron en el impuesto a las ventas y las cargas tributarias para amortiguar la crisis de la banca privada, entre otras.

Tal vez lo más importante del neoliberalismo, lo que hace que se haya caracterizado como lo ha hecho, es que se presentó como una estrategia de ajuste del capitalismo que logró consolidar un nuevo tipo de fundamento ideológico, una doctrina que sirvió para dar cohesión y organicidad a los ajustes requeridos por la crisis que hizo presencia con fuerza hacia las décadas de 1970 y 1980, que unificó la acción de todos los defensores del capitalismo y afectó inclusive a los partidos socialdemócratas. De allí que para designarlo también se han utilizado indistintamente las denominaciones de “nueva derecha” y “neoconservadurismo”. La paradoja que representó la aparición del neoliberalismo en nombre del “fin de las ideologías” no logró ocultar su carácter de estrategia funcional de ajuste del capitalismo que sirvió con éxito a la recuperación de la hegemonía de los Estados Unidos en los escenarios económicos y políticos y, resolvió la crisis del capitalismo fordista en beneficio de quienes comparten los beneficios de su enorme concentración de la riqueza.

### **Reacciones antineoliberales**

En este contexto debe ser leída la emergencia de las reacciones antineoliberales en América Latina. La “crisis neoliberal” tuvo sentidos distintos para los países ricos y para los países pobres. En América Latina, el neoliberalismo experimentó sus más radicales medidas, y muy pronto encontró los límites de estas acciones con las crisis de México (1994), Brasil (1999) y Argentina (2001-2002). Los fuertes golpes sufridos por los sectores populares y las capas medias fueron resistidos por amplios movimientos sociales ante la inoperancia de las luchas partidistas y la pérdida de vigencia de las insurrecciones armadas. Varios países (Colombia, México, Perú, entre otros), continuaron las reformas neoliberales durante la década de 1990 y la primera década del siglo XXI. Sin embargo, los efectos de las reformas desataron profundas grietas que modificaron la correlación de fuerzas sociales a favor de una reacción antineoliberal en la región.

Esta reacción tuvo, básicamente, dos modalidades, aunque al interior de cada una de ellas se dan diferencias sustanciales: los “modelos de concertación”, y los de ruptura neoliberal o “modelos autonomistas”.

Los modelos de concertación surgieron en América Latina como expresión de coaliciones de centro izquierda, largamente maduras en las luchas de resistencia adelantadas por partidos y movimientos sociales democráticos alternativos contra las dictaduras y contra los duros efectos del neoliberalismo sobre las comunidades más pobres. El caso de Chile es paradigmático por el papel que desempeñó desde 1988 hasta 2010; tanto, que de él se ha tomado el nombre para este grupo. Su nombre completo fue: “Concertación de Partidos por la Democracia” y designó una coalición de partidos políticos de centro izquierda que gobernó Chile desde el 11 de marzo de 1990 hasta el 11 de marzo de 2010 cuando asumió el poder el presidente Sebastián Piñera. En realidad, “la concertación” surgió en 1988 como “Concertación de Partidos por el No” que agrupaba importantes sectores de oposición a la dictadura de Augusto Pinochet, a quien derrotaron en el Plebiscito Nacional de ese año. Se generaron grandes expectativas sobre la posibilidad de revertir la tendencia neoliberal que se había instalado en el país y que servía como modelo de desarrollo para toda la región. Se esperaba que, en el mismo sentido, la Concertación sirviera para marcar una ruta posneoliberal en el marco de procesos democráticos consensuados que hoy está en deuda con esta expectativa. Otra de las más representativas de este lento proceso de maduración es la ilustrada por el presidente Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil, quien venía aspirando a la presidencia desde 1989 y asumió la primera magistratura en 2003 en nombre del Partido de los

Trabajadores. Una variante de ese modelo de concertación está ilustrada en Uruguay con Tabaré Vázquez, quien fue el primer intendente de izquierda de Montevideo en 1990 y también el primer presidente de izquierda en 2005, en ambas ocasiones por el Frente Amplio, coalición de centro izquierda. En Argentina, el ascenso de Néstor Kirchner a la presidencia en 2003 marcó un punto de ruptura con varios de los énfasis neoliberales vividos durante los gobiernos anteriores. Propuso la creación del Banco del Sur al presidente Lula, idea a la que después se vincularon Ecuador, Bolivia, Venezuela, Uruguay y Paraguay. Marcó un punto de ruptura con varios de los énfasis neoliberales vividos durante los gobiernos anteriores; en particular, sus tensiones con el Fondo Monetario Internacional y el pago anticipado de la deuda con este organismo, política compartida con Lula; el manejo económico que produjo importantes resultados en materia de crecimiento; promoción de los derechos humanos y una política internacional de integración latinoamericana con otros gobiernos de la región que planteaban abiertamente desmarcarse de los bloques hegemónicos internacionales, particularmente de los Estados Unidos. La presidenta Cristina Fernández continuó la política de su esposo por dos períodos consecutivos hasta cuando fue sustituida por el presidente Mauricio Macri. En Paraguay, Fernando Lugo llegó a la presidencia del país en 2008, en nombre de la Alianza Patriótica para el Cambio, constituida por la mayoría de los partidos, movimientos políticos y organizaciones sociales que integraban la Concertación Nacional. Lugo se alineó con los presidentes Lula, Morales, Chávez y Correa en materia de independencia y autonomía de sus estados frente los intereses hegemónicos internacionales y pretendió avanzar en la construcción de un modelo alternativo. Sin embargo, fue depuesto por un golpe de estado disfrazado de acción constitucional en el retorno al predominio de las fuerzas de derecha en la región.

Las rupturas neoliberales y los modelos autonomistas representaron los intentos más radicalmente posneoliberales. Se pueden reconocer en Venezuela, Bolivia y Ecuador. El presidente Hugo Chávez proclamó la Revolución Bolivariana a partir de 1999. La definió como antimperialista y democrática-burguesa, en perspectiva de la construcción del socialismo del siglo XXI. Impulsó un nuevo modelo de integración regional con la Alternativa Bolivariana para América Latina (ALBA). Bolivia planteó la refundación de un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, como un intento por superar el modelo convencional de Estado liberal y neoliberal. Ecuador planteó construir un Estado constitucional de derecho, justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Compartió con Bolivia el principio de la búsqueda

del *Buen Vivir* o *Vivir Bien* y la afirmación de los pueblos originarios. Constituyeron en su momento expresiones abiertas de enfrentamiento antineoliberal, desdibujadas por mantener políticas macroeconómicas basadas en la explotación de los recursos naturales no renovables con graves efectos ambientales y, en el caso del Ecuador, con alianzas con el gran capital y la adopción de políticas públicas basadas en los criterios neoliberales de eficacia y eficiencia.

Dentro de este grupo se pueden ubicar otras experiencias radicales, pero de corte diferente a las mencionadas dados sus antecedentes históricos, en Centroamérica y el Caribe, como las de Cuba; Nicaragua, que transitó por la senda de la revolución con el derrocamiento de Anastasio Somoza por el Frente Sandinista de Liberación Nacional en 1979 y su posterior triunfo electoral en 1984; Guatemala, que salió en 1966 de un régimen de dictaduras consecutivas y un conflicto armado interno de 36 años de duración con la firma de los Acuerdos de Paz. En este país, la consolidación de procesos participativos ha tomado tiempo, dadas las dificultades que se presentaron al pasar de un régimen dictatorial hacia formas más civilistas, en un contexto en el que la máxima cualidad participativa había estado definida por la participación en la guerrilla. De ahí que las propuestas se orientaron a la necesidad de refundar y fortalecer un Estado que tuviera capacidad de concertación y al fortalecimiento de las bases comunitarias, incluyendo la formación de líderes con capacidad de interlocución en la escena pública.

En este marco emergieron las propuestas *descolonizadoras* que van más allá de las confrontaciones al neoliberalismo y pregonan la necesidad de un pensamiento propio y de un movimiento *altermundista*. Las “epistemologías del sur”, y el llamado a creer que “otro mundo es posible” del Foro Social Mundial son ejemplo de ellas. Como se indicó arriba, Arturo Escobar (2016), por ejemplo, habla de los “pensamientos desde abajo”, el “pensamiento autonómico” y el “pensamiento de la tierra”, como expresiones del pensamiento crítico latinoamericano que incluye la teoría decolonial, los feminismos autónomos, las economías comunales, el post extractivismo, entre otros.

Es claro que esta tendencia antineoliberal no logró sostenerse y su desintegración condujo a situaciones de crisis política y social como la que se vive en Venezuela, en donde a pesar del cerco internacional no se ha logrado anular totalmente la herencia chavista representada de manera muy desdibujada por el régimen del presidente Nicolás Maduro. Kichner murió y su esposa fue cercada judicialmente por sus detractores. Lula fue enviado a prisión y el PT debilitado no pudo contrarrestar el ascenso de Bolsonaro hasta su liberación y reciente repunte como figura política ante el creciente desprestigio de



Bolsonaro. Ecuador desdibujó totalmente su propuesta antineoliberal y Lenin Moreno marcó un desplazamiento a la derecha. Evo Morales no logró mantenerse en el poder. Todo esto indica que la “ilusión posneoliberal” se diluyó; y las causas de esto todavía son objeto de discusión. El análisis no puede ser simplista; la complejidad de los escenarios no lo permite y, en todo caso, no es este el lugar para hacerlo.

### **Continuidades neoliberales**

De manera paralela a las reacciones antineoliberales, algunos países mantuvieron la continuidad de las políticas de corte neoliberal. En este grupo se pueden ubicar, con matices, Colombia, Perú, México, Panamá, Honduras y Costa Rica. En ellos predomina la tendencia mercantil que privilegia una visión de las políticas de crecimiento macroeconómico y ajuste fiscal.

El caso colombiano es paradigmático por la radicalidad de la ultraderecha encabezada por Uribe Vélez, que no solo ha profundizado la vulneración de los derechos a los sectores más pobres y otorgado alivios y estímulos a los más ricos, sino que ha cumplido la consigna del sector que encabeza de “hacer añicos” el acuerdo de paz con las FARC.

### **Ilusión posneoliberal**

Este mapa hizo pensar que el ciclo descrito configuraba el inicio de un momento posneoliberal que permitiría consolidar las propuestas de los movimientos sociales y avanzar en la construcción de ese otro mundo posible. Ese argumento fue sostenido por analistas como Emir Sader y Atilio Borón, entre otros, y ha sido debatido por las implicaciones que tiene para las caracterizaciones de los análisis de coyuntura. El desarrollo de los acontecimientos recientes parece dar la razón a los críticos de esta postura, pues lejos de haberse consolidado un entorno posneoliberal, el neoliberalismo retornó radicalizado en las propuestas de la derecha y la ultraderecha que se extendieron en la región, en consonancia con lo que estaba ocurriendo en el ámbito global (Dávalos, 2016).

Basta decir que toda la esperanza que se generó en la región con estos gobiernos autónomos quedó reducida en un momento a lo que pudiera hacer Bolivia en materia de consolidación de un Estado Plurinacional (el único concepto nuevo y esperanzador; junto a la emergencia de la noción del “buen vivir”), pero en condiciones tan difíciles, en el ámbito interno y con un contexto distinto al que le dio origen, totalmente adverso, que no pudo sostenerse y terminó siendo absorbido por la ultraderecha con la llegada a la presidencia de Jeanine Añez. La apuesta boliviana en educación fue, de lejos, la más

radicalmente alternativa: la creación de un sistema educativo y de un currículo plurinacionales con base en la Ley de Educación Avelino Siñani y Elizardo Pérez (Asamblea Legislativa Plurinacional, 2010), que rescata los principios de la *Escuela Warisata* de la década de 1930.

A eso se agrega que ninguno de estos “gobiernos autónomos” logró marcar una diferencia clara con los Estados que quería superar y que, por el contrario, continuó con sus alianzas con el centro, con un enfoque macroeconómico extractivista, basado en subsidios, que generó una fuerte pérdida de confianza que se tradujo en resultados electorales adversos que condujeron a la pérdida del poder.

La IX Asamblea de la Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE), realizada en México en el mes de noviembre de 2016, ratificó esta situación, y expresó su preocupación por el “contexto regional y mundial profundamente regresivo”, afirmando que

El rol de una educación emancipadora, liberadora y garante de derechos se hace más fundamental que nunca, para asegurar el fortalecimiento del pensamiento crítico, capaz de cuestionar y reflexionar sobre el contexto, y apuntar caminos hacia el fortalecimiento de nuestras democracias y la superación de las desigualdades y discriminaciones estructurales que marcan nuestras sociedades y que se están profundizando.

Más radical fue la postura de la Red Latinoamericana de Estudios Sobre Trabajo Docente (Red ESTRADO). En la Declaración Pública del XI Seminario de la red, realizado también en México en noviembre de 2016, se dice:

La mayoría de los países de Latinoamérica se encuentran en un proceso de profundización de las políticas neoliberales que afecta a escuelas, maestros, estudiantes y familias. En nuestros países estamos viviendo un resurgimiento, en algunos casos y en otros una radicalización, del conservadurismo... Esto amenaza el futuro de la educación pública y con ello los derechos de diversos sectores, incluyendo las luchas de género, de los indígenas, de los afroamericanos, entre otros.

Esa modificación de la correlación de fuerzas vive hoy un momento distinto con la recuperación del espacio político en Argentina con Alberto Fernández; en México con la errática, sorprendente e incoherente actuación de Manuel López Obrador, socio poco confiable para las fuerzas contrahegemónicas alternativas; con la reciente vuelta al poder del MAS en Bolivia, en un escenario todavía confuso y complejo, en cabeza de Luis Arce; y con la cerrada disputa para la segunda vuelta entre Andrés Arauz (correísmo) y Guillermo Lasso (derecha), en Ecuador.

Estos procesos son muy importantes en la medida en que pueden afectar las características del contexto regional, decisivas para las fuerzas contrahegemónicas que buscan ampliar su influencia en los países, como efectivamente ocurrió durante el período de las reacciones antineoliberales. Está en juego la posibilidad de una segunda ilusión posneoliberal.

### **PARTICIÓN 5.3.3. EL CONTEXTO EDUCATIVO INTERNACIONAL**

El desmonte del Estado de Bienestar y la transferencia de sus obligaciones a la sociedad civil produjeron un cambio radical en la concepción y la aplicación de las políticas educativas. En general, el propósito de contar con políticas públicas, entendidas como políticas definidas y gestionadas con participación de actores sociales y políticos, fue abandonado y sustituido por la adopción de políticas de gobierno (ya no de Estado) cuya implementación tiende a tercerizarse con operadores privados de diferentes tipos: agencias de cooperación, ONG, instituciones educativas privadas y empresas.

Esta situación dio paso a un nuevo tipo de modelo de transferencia transnacional de políticas educativas dominado por nuevos ensamblajes o conjuntos para la movilización de las políticas, las “eduempresas” o empresas multinacionales de educación, como las llama Stephen Ball (2011). Las reformas educativas han venido generando transformaciones decisivas en las relaciones entre las políticas educativas, las empresas y los estados nacionales, avanzando en la configuración de procesos transnacionales de mercantilización educativa, en los cuales compiten nuevas configuraciones empresariales dedicadas a la transferencia de modelos educativos especialmente diseñados para competir en el mercado del conocimiento. La educación ha sido cooptada por la idea según la cual los problemas de la desigualdad y la pobreza se solucionan mediante el emprendimiento o la capacidad individual para generar empresa y riqueza.

Ball cita los ejemplos de la Iniciativa Global Clinton y otras agencias filantrópicas y multilaterales como Opportunity International Affordable Private School Symposium (APSS), alineadas con el principio de “fortalecimiento de soluciones con base en el mercado” (Strengthening Market Based Solutions). Estas “eduempresas” se rigen por las mismas reglas de mercado y procesos de negocio del mundo empresarial. Entre ellas se dan procesos de fusiones y adquisiciones. Pearson Education, por ejemplo, es un caso paradigmático de un gran conglomerado de educación e información. Recientemente adquirió America’s Choice, una compañía de educación e información, proveedora líder de servicios de mejoramiento escolar por US\$ 80 millones en efectivo. A mediados de

2010 estableció una alianza estratégica con el Sistema Educativo Brasileiro y ganó importantes contratos en Vietnam, Colombia (eCollege), Sudáfrica, Malta y Reino Unido. Ball sostiene que los *edunegocios* no solo se concentran en la compra y venta de materiales educativos, servicios e ideas de política, sino que también se ha generado un mercado global de instituciones educativas: colegios y universidades, que incluye a sus clientes, los estudiantes, que también son comprados y vendidos en un mercado que, por ejemplo, en 2007, movilizó 2.7 millones de estudiantes de educación superior que hicieron estudios en el exterior, cifra que representó un incremento del 50% respecto de lo acontecido en el año 2000. Ball estima en US\$ 400bn el valor de este sector de la educación superior y en un 25% la participación de estudiantes que están en el sector privado, en rápida expansión.

Esta idea de las empresas de educación hace puente con la premisa de la prioridad del crecimiento macroeconómico como objetivo del desarrollo y con la concepción de la calidad educativa entendida como desempeño exitoso en las pruebas globales estandarizadas que miden logros de aprendizaje por competencias, como recientemente ha sido señalado a propósito de la publicación de los resultados de las pruebas PISA (Programme for International Student Assessment, Programa para la Evaluación Internacional de Alumnos), de la OECD, que ha causado tanto revuelo en América Latina y el Caribe por los resultados negativos que arrojó para los países de la región; y por la orientación creciente a la adopción de contenidos de formación y sistemas educativos para el trabajo.

Durante las décadas de 1960 y 1970 el enfoque conceptual de la política pública se basó en la idea de llevar los beneficios del desarrollo al conjunto de la sociedad. Los países de América Latina y el Caribe, en vías de desarrollo, debían formular sus políticas en el marco de Planes Nacionales de Desarrollo articulados a estrategias trazadas por organismos internacionales encargados de financiar y orientar la ayuda a los países subdesarrollados. Surgió así la planeación del desarrollo como una disciplina y la planeación sectorial como una de sus estrategias. En el caso de la educación, su lema fue “educación para el desarrollo”. No obstante, el fracaso de la “década del desarrollo”, auspiciada por la Alianza para el Progreso, se vio llegar antes de que la década de 1960 terminara. La ilusión de alcanzar el desarrollo y eliminar la pobreza se desvaneció ante la evidencia de que la brecha entre los países desarrollados y los subdesarrollados se había hecho cada vez más grande y la pobreza, en vez de disminuir, aumentó.

A comienzos de la década de 1980 se produjo una fuerte recesión en América Latina y el Caribe que obligó a los gobiernos a tomar

medidas de ajuste y realizar reformas de fondo orientadas a estabilizar los mercados y a superar el retraso económico, el aumento del desempleo, la exclusión social, la desigualdad y la violencia. En respuesta a la década perdida de la región mencionada en la cual toda la inversión que se hizo en obras públicas, energía, vías, etc. amparado por crédito abundante resultante del auge petrolero de la década de 1970, se entró en un desmonte de la política económica de corte keynesiano en la medida en que lo importante para ese momento, por estar agobiados con el peso de la crisis y como condición para obtener crédito de los organismos multilaterales, era lograr el equilibrio macroeconómico, el ajuste fiscal y el control de la inflación; es decir, generar mercados estables que le garantizaran condiciones favorables a los inversionistas nacionales y extranjeros. El derroche de esa bonanza de créditos fue pagado por los gobiernos al momento de exigirse el pago de esos dineros. De allí la exigencia de alcanzar el equilibrio macroeconómico y fiscal que todavía sigue presionando a los países de la región. Estos factores de coyuntura hicieron que la política de pleno empleo fuera reemplazada por la lucha contra la inflación, y que la política social cambiara de un enfoque de subsidios a la oferta a subsidios desiguales a la demanda, hecho que se reflejó en un proceso generalizado de reformas que cubrió el sistema de pensiones, la política fiscal, la salud, la educación, las instituciones estatales y el régimen de transferencias a las entidades territoriales, entre otros (Laguado Duca, 2004).

El cambio de modelo de acumulación produjo “nuevos tipos de precariedad e inseguridad social” localizados en una “pluralidad de escenarios sociales ocupados por una serie de actores dotados de intereses específicos”, que obligaron a redefinir el lugar y el sentido del Estado y de la política pública como escenarios en los cuales se jugaban los intereses de estos actores. Este cambio significó la quiebra de la centralidad del trabajador asalariado como base del modelo de política social y aspiración colectiva, que completaba el ámbito del bienestar con las prestaciones sociales orientadas a satisfacer sus necesidades básicas y las de sus familias (en algunos casos estas “prestaciones” incluían la educación). Completaban este cuadro de actores sociales, los “informales” y los “excluidos”; los primeros, definidos como quienes “tienen una inserción defectuosa en el mercado de trabajo”; y los segundos como los que no se integran a los campos productivos más dinámicos, los que quedan “fuera” de ellos, pero también y sobre todo, “los que no cumplen ninguna función respecto del todo social y en especial, respecto de los intereses de los grupos dominantes de la sociedad (los “establecidos”) (Tenti, 2004, p. 41-65).

### **Equidad y focalización en política pública**

Estas últimas categorías sociales, pues en esto terminaron convertidas las inmensas masas de población empobrecida, se convirtieron entonces en los “focos” de atención de las políticas sociales: los “informales,” sobre todo urbanos, los “invasores del espacio público”; y los “excluidos”, término poco apropiado, con el que desde finales de la década de 1980 y comienzos de la siguiente se empezó a designar a quienes ni siquiera cabían en las categorías de “pobre”, “nuevo pobre”, “informal”, “estrato uno”, etc. Las políticas sociales “focalizadas” en los “informales”, los “más pobres”, los “vulnerables” (madres cabeza de familia, discapacitados, desplazados, niñas, niños, ancianos o “adultos de la tercera edad”, por ejemplo) se convirtieron en el paradigma de la “inversión social” de un Estado cada vez más desprovisto de instrumentos adecuados para hacer frente a las inequidades o desigualdades generadas por el tan deseado “desarrollo”.

Es en este contexto donde se empieza a hablar de *políticas de equidad*. Las teorías del desarrollo que se soportan en el concepto de equidad hacen énfasis en la focalización de la acción sobre estas poblaciones. Desde luego, no cuestionan el carácter del modelo general de desarrollo del capitalismo a nivel global y coinciden, sobre poco más o menos, en la tesis de que la desigualdad puede corregirse dando un trato preferencial (discriminación positiva) a los sectores poblacionales más pobres, considerados “excluidos” de los beneficios del desarrollo y el crecimiento. De esta manera, la política pública de finales del siglo XX se orientó a dar prioridad a los “más pobres” y a sectores “vulnerables” y “excluidos”, dando vida al concepto de políticas *focalizadas, compensatorias, afirmativas* o de *discriminación positiva*. En este proceso jugó un papel importante el Seminario Internacional Sobre Políticas Educativas y Equidad realizado en Santiago de Chile en 2004 (García-Huidobro, 2004).<sup>16</sup> Este seminario se ocupó, entre otras cosas, de la caracterización de distintas formas de entender la equidad educativa de acuerdo con distintos niveles de complejidad: la equidad en el acceso, la continuidad en los estudios de nivel superior y la equidad en los resultados o “adquisiciones” de la educación. Que el tema del derecho a la educación quedaba en segundo plano se ve en el comentario de García-Huidobro (2004) según el cual la alineación a resultados constituía la prioridad:

---

16 Este texto incluye la ponencia presentada en el evento por Margarita Peña, ex secretaria de Educación de Bogotá y ex viceministra de Educación de Colombia, con el título “Políticas de equidad educativa en Colombia en los ‘90” (Peña, 2004a).

Todavía es posible preguntarse por la diferencia que hace lo adquirido en la educación en la vida de las personas y examinar la equidad de realización, para determinar si la educación asegura el dominio de capacidades que efectivamente se puedan poner en juego fuera de ella. Desde el punto de vista de las políticas, la igualdad que realmente importa es la igualdad de los resultados.

García-Huidobro destacó un elemento perverso en esta lógica en lo que tiene que ver con la educación: no se puede “distribuir” la educación de acuerdo con el patrón que marcan las diferencias sociales pues los resultados académicos son peores en la medida en que se baja en la escala de la situación socioeconómica; y el mercado no compensa la desigualdad en la “distribución” de la educación.

De esta manera, las políticas focalizadas, compensatorias, afirmativas o de discriminación positiva, se convierten en la manera de enfrentar desde la educación las lesiones que la desigualdad generada por la mercantilización de las esferas sociales, dejan en la vida de los individuos. Cada una de ellas responde a un enfoque y a un modo de aplicación distinto, orientados por maneras de ver y entender la sociedad, la escuela y el aprendizaje:

La focalización y compensación, refieren a políticas orientadas a asegurar resultados de calidad para niños y niñas que provienen de grupos sociales desfavorecidos, mediante la provisión de una oferta educativa diferenciada; por su parte los programas de “discriminación positiva” y “acción afirmativa”, se identifican con programas que aumentan los insumos “dando más a los que tienen menos” de modo que se igualen las condiciones de partida o reparen de este modo los efectos sociales de una desigualdad; la acción afirmativa remitiría a la idea de intervenir para sostener o ratificar un derecho ciudadano que es lesionado por la desigualdad social (p. 3).

Esto hace que las administraciones de turno, abanderen políticas de equidad bajo el velo de acciones compensatorias, que lo único que hacen es “tapar los huecos” dejados por un programa político de corte efficientista. El papel del Estado se reduce a atender a la población ubicada en contextos de emergencia, armonizar la convivencia social y aminorar la inestabilidad; es decir, se convierte en un ente subsidiario que solo le da a los “pobres comprobados”, siendo el mercado el canal de redistribución para el resto de la sociedad. Se fragmentan así las poblaciones beneficiarias; los programas selectivos no pueden abarcar a toda la población en situación de necesidad y, por tanto, se hace necesaria la utilización de mecanismos de clasificación, selección y priorización que ordenan y temporalizan la intervención en la esfera

social. En esta situación, cabe preguntarse, ¿quiénes son los pobres merecedores? ¿Cómo distinguir entre merecedores y no merecedores? (Bonal y Tabini, 2003, p. 127).

### **Las reformas educativas en América Latina<sup>17</sup>**

Desde mediados del siglo pasado se vienen aplicando reformas diseñadas por los “expertos” de los organismos internacionales orientadas a propiciar la *modernización* del sistema y de las instituciones educativas con énfasis en conceptos tales como “gerencia”, “eficiencia”, “administración” y “calidad”, entre otros. En un balance de las políticas educativas adoptadas en las Cumbres de las Américas en las últimas décadas, Feldfeber y Saforcada (2005) concluyen que pueden distinguirse dos tendencias: por un lado, la mercantilización de la educación, que hacía presencia en el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), donde se la concibió como un servicio comercial más, que debía contar con un mercado regional abierto con compromisos educativos relacionados con la capacitación de recursos humanos, la economía global del conocimiento y el desarrollo de capacidades para la competitividad y la productividad. Por otro lado, la focalización en ciertas problemáticas como la discriminación, la pobreza, el cuidado del ambiente, sin que se refieran a proyectos sociales más amplios. En ambos casos la educación deja de ser considerada como un derecho fundamental.

En este contexto, los ministros de Educación y planificación de la región concibieron el Proyecto Principal de Educación (PPE) en 1979 con el objeto de dar continuidad a las políticas educativas teniendo como mira el año 2000. Fue una “apuesta que ayudaría a resolver no solo los problemas educativos, sino también a procurar la *equidad social*, consolidar la democracia, sentar las bases de un desarrollo duradero y avanzar en la integración regional” (UNESCO-OREALC, 2001). El PPE definió tres objetivos: el acceso de todos los niños y niñas a una educación general mínima de ocho a diez años; la alfabetización de los jóvenes y adultos; y el mejoramiento de la calidad y eficiencia de la educación. También definió tres componentes: la equidad educativa, la educación de la primera infancia y el financiamiento de la educación. El informe menciona que:

la categoría “equidad” no se encuentra en el discurso inicial del PPE; aparece en el segundo momento... Hasta entonces se hacía referencia a la igualdad de oportunidades o a la promoción de la justicia social. A partir

---

17 Ver Pulido Chaves y Ángel (2006, p. 125 y ss.) y Pulido Chaves (2011).



de 1989, la equidad se incorpora como categoría asociada al desarrollo productivo, coherente con el discurso promovido por la CEPAL en la época. En el primer momento se destaca el papel de la educación en la distribución igualitaria del conocimiento. En el segundo, la educación se destaca como instrumento de desarrollo productivo con equidad”.

Durante la segunda etapa del PPE, de Bogotá (1987) a Quito (1991) se retoma el principio de igualdad de oportunidades como motivo que origina el PPE y “se reafirma el compromiso con los grupos más vulnerables de la población, la responsabilidad del sector público y la necesidad de políticas y estrategias intersectoriales sistemáticas”. En la reunión de Quito se propuso:

...impulsar un nuevo modelo de desarrollo educativo ligado a la “transformación productiva con equidad” donde la inserción al mercado mundial y las exigencias de competitividad internacional se armonicen con una distribución equitativa de los ingresos, el ejercicio de la ciudadanía y la democratización política de los estados (UNESCO-OREALC, 2001).

Entre los tres desafíos de la nueva estrategia anunciada entonces aparece el de “mejorar la equidad en la distribución del servicio educativo ofreciendo educación de calidad a los sectores prioritarios”. En este punto se destaca la expresión *servicio educativo* que hará carrera durante los años siguientes hasta la irrupción con fuerza del llamado *enfoque de derechos*.

### **La emergencia del “enfoque de derechos”**

Por otra parte, a partir de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948), se generaron varios tratados internacionales que plantean en distintos niveles el tema del derecho a la educación: la Declaración de los Derechos del niño (1959), la Convención de UNESCO por la Eliminación de las Discriminaciones en materia de Enseñanza (1960), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado en 1966 y entrado en vigencia en 1976, conocido como el instrumento que contiene las premisas fundamentales del derecho a la educación, consagradas es sus artículos 13 y 14 (UNESCO, 1976);<sup>18</sup> la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1969), la Convención Contra la Eliminación

---

18 Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su Resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27.

de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1981) y la Convención sobre los Derechos del Niño (1990). El Comité de Derechos Económicos y Sociales (DESC) también considera que otros instrumentos internacionales posteriores a 1976 han desarrollado los objetivos de la educación y señala la obligación de los Estados parte de velar porque se adecue a los propósitos y objetivos expuestos en el artículo 13.

Toda esta tradición se conecta con la Declaración Mundial sobre la Educación para Todos (EPT), aprobada en Jomtien, Tailandia, en 1990, la cual, “recordando que la educación es un derecho fundamental para todos, hombres y mujeres, de todas las edades y en el mundo entero”, estableció los principios básicos del enfoque inclusivo en educación en relación con las necesidades básicas de aprendizaje (UNESCO, 1994). La importancia de esta Declaración radica en que sanciona y refuerza como principio educativo universal la idea de una “educación para todos”, así sea en el marco restringido de las necesidades de aprendizaje.

En junio de 1994, la Conferencia Mundial Sobre Necesidades Educativas Especiales: Acceso y Calidad, reunida en Salamanca, España, aprobó la Declaración de Salamanca para las Necesidades Educativas Especiales, que introdujo explícitamente el concepto de *inclusión* y lo relacionó con el de *integración*, que terminó consolidándose como concepto central y principio que concreta el resultado de la lucha contra la exclusión en el contexto de la EPT: “escuela integradora”, “participación” e “inclusión social”, son los elementos que dan contenido a la idea de “aprender juntos”, otro de los aportes de la Declaración (UNESCO, 1994).

Este concepto de *integración*, posteriormente ampliamente debatido, fue muy importante en la discusión sobre inclusión que se dio en la década de 1990, sobre todo en el marco de la discapacidad y más específicamente en relación con el tema de la lucha contra la discriminación en educación. La “educación inclusiva”, mediante la integración, promovía la convivencia con la diferencia y lo plural, impulsaba la superación de estereotipos y prejuicios y, por tanto, de la discriminación. Esta “educación inclusiva”, promotora de un camino hacia los derechos humanos, se consideraba clave para todos los y las estudiantes, con o sin discapacidad. Discusiones más recientes, ubicadas ya en el enfoque de derechos, han cuestionado seriamente el concepto de integración. Desde las ópticas poblacionales, por ejemplo, se ha dicho que la integración a los sistemas regulares, regidos por intenciones homogeneizadoras, termina buscando una integración “a la fuerza” de los estudiantes pertenecientes a estos grupos, desconociendo sus particularidades étnicas, sociales, culturales, económicas, etc., en la idea de imponer modelos hegemónicos que anulen la diferencia y la posibilidad de distinción y reivindicación de especificidades que no sean

afines al modelo oficialmente establecido. A partir de esta declaración, la discusión sobre la inclusión educativa enfatizó la integración de la población con algún tipo de discapacidad a las aulas regulares y sesgó de manera restringida el alcance del concepto. Se puede decir que se produjo un deslizamiento conceptual y práctico desde la “educación inclusiva” hacia las “instituciones inclusivas”; es decir, se terminó afirmando una visión instrumental de “atención a la discapacidad en las aulas” y dejando de lado el tema más amplio y complejo de la “educación inclusiva”.

El Marco de Acción de Dakar (2000) continuó esa línea de pensamiento y se autodefinió como “la confirmación de la visión formulada en la Declaración Mundial sobre Educación para Todos” de Jomtien en 1990 (UNESCO, 2000). En cumplimiento de estas declaraciones y de mandatos mundiales, la Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe (OREALC) apoyó en 2002 a los ministros de Educación de la región, en la formulación del Proyecto Regional de Educación de América Latina y el Caribe (PRELAC), el cual afirmó la visión inclusiva y definió como segundo foco estratégico el fortalecimiento de los docentes en los cambios educativos y el apoyo a las políticas públicas tendientes a reconocer socialmente su función y valorar su aporte en la transformación de la educación que se necesitaría en el siglo XXI (UNESCO-OREALC, 2002).

A pesar de que en 1993 las Naciones Unidas adoptaron las Normas Uniformes sobre la Igualdad de Oportunidades para las Personas con Discapacidad, hacia 2006 se consideraba que todavía no eran un instrumento jurídicamente vinculante, pues algunos países habían promulgado detalladas legislaciones a este respecto pero otros muchos no lo habían hecho. Por esta razón, los defensores de las personas con discapacidad advirtieron que sin una Convención no se podía exigir el cumplimiento de las obligaciones. Se pensó entonces que adoptar una sería un paso importante para incidir en el tema, tal como había ocurrido con las convenciones sobre los derechos del niño y de la mujer que resultaron muy eficaces en la lucha contra la violación de estos derechos. Así, en diciembre de 2006, se adoptó la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, cuyo artículo 24 establece que:

los Estados Parte reconocen el derecho de las personas con discapacidad a la educación” y que “con miras a hacer efectivo este derecho sin discriminación y sobre la base de la igualdad de oportunidades, los Estados Parte asegurarán un sistema de educación inclusivo a todos los niveles así como la enseñanza a lo largo de la vida”.

Este planteamiento de la enseñanza a lo largo de toda la vida se inscribe ya en un marco político que rompe con el enfoque de educación inclusiva e inaugura el enfoque de derechos cuyo primer desarrollo produjo la propuesta de las 4-A esbozada por Katarina Tomasevski (Asequibilidad, Accesibilidad, Adaptabilidad, Aceptabilidad). A partir de entonces, la noción del derecho a la educación ha tenido que dotarse de contenidos específicos para que pueda dejar de ser una consigna general y convertirse en instrumentos de política educativa con capacidad de transformación de la realidad. No ha sido una tarea fácil pues este ejercicio debe hacerse en función de particulares condiciones de tiempo y lugar, determinadas por las distintas coyunturas en que emerge como reivindicación. Esos contenidos hacen que el derecho a la educación se conciba desde entonces como un derecho de la persona “exigible”; y como un derecho “justiciable” como obligación del Estado”. Pinilla (2006), basándose en jurisprudencia de la Corte Constitucional, y recogiendo los aportes de la relatora Katarina Tomasevski, presenta los contenidos y las obligaciones del derecho a la educación como derechos “universales, indivisibles, interrelacionados e interdependientes” y los hace corresponder con cuatro obligaciones para el cumplimiento de las cuales el Estado tiene el compromiso de desarrollar actividades regulares y continuas para satisfacer las necesidades públicas de educación: Derecho a la disponibilidad y Obligación de asequebilidad; Derecho de acceso al sistema y Obligación de accesibilidad; Derecho a la permanencia y Obligación de adaptabilidad; y Derecho a la calidad y Obligación de aceptabilidad.

La Asequibilidad o Disponibilidad plantea que los Estados deben garantizar la existencia de todas las condiciones necesarias para que todas las personas puedan gozar del derecho a educarse, en el sentido amplio de satisfacer la demanda social. La Accesibilidad establece que todas las personas deben poder acceder a la educación y permanecer en el sistema desde tres perspectivas: no discriminación, accesibilidad material y accesibilidad económica. La Adaptabilidad se refiere a que la educación ha de tener la flexibilidad necesaria para adaptarse a las necesidades de sociedades y comunidades en transformación y responder a las necesidades de los alumnos en contextos culturales y sociales variados. La Aceptabilidad da cuenta de la inclusión y la diversidad al referirse a la forma y al contenido de la educación mediante la pertinencia de los programas y los métodos pedagógicos, lo que implica el reconocimiento de las diferencias, las especificidades poblacionales y de los contextos (Tomasevski, 1999).

Estos avances no han sido resultado exclusivo de acciones puramente legislativas o de gestión en el seno de los organismos nacionales e internacionales. Estos temas han sido incorporados en los

instrumentos internacionales y en las legislaciones de los Estados en virtud de las acciones llevadas a cabo por actores con capacidad de incidencia en movimientos sociales y de opinión en diversos lugares del mundo. La tensión política generada por la inclusión de estos conceptos en las legislaciones y su poco desarrollo en la práctica continúa siendo objeto de debates y conflictos, y de denuncia por parte de veedores internacionales y organizaciones de la sociedad civil.

El tema del derecho a la educación se ha convertido en un principio universalmente aceptado. No obstante, la aplicación de las acciones tendientes a garantizarlo por parte de los Estados no se ha universalizado de la misma manera, hasta el punto de que la doctora Tomasevski, en su sexto y último informe anual presentado ante la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 2004, dejó constancia del aumento progresivo de los obstáculos y las dificultades para realizar su labor. La Relatora afirmó que las dificultades fueron tantas que recomendaba no renovar el mandato de la Relatoría sobre el derecho a la educación. Valga recordar que el mandato de la Relatora consistía en “aumentar la visibilidad del derecho a la educación y eliminar los obstáculos y las dificultades para su realización” (Tomasevski, 2004). Esto significa que, a pesar de los avances producidos en esta materia, todavía queda mucho terreno por recorrer; sobre todo cuando se toman en consideración las acciones adelantadas por los Estados en el marco de las políticas de fortalecimiento del mercado libre como regulador de la satisfacción de las demandas y los derechos sociales. Después de los aportes de Katarina Tomasevski en relación con las garantías al derecho a la educación en función de las 4-A, la situación ha cambiado.

En síntesis, la coyuntura mundial y regional en materia de políticas públicas está dominada por el fortalecimiento de las tendencias conservadoras que agencian la consolidación del mercado educativo transnacional y de la aplicación de políticas de estandarización orientadas a resultados, centradas en procesos evaluativos censales principalmente cuantitativos, ligados al establecimiento de *rankings* o clasificaciones que instalan medidas de *calidad* educativa por logros de aprendizaje de las y los alumnos en áreas como matemática, lectura y escritura, y competencias científicas (Pruebas PISA); o lenguaje, matemática, competencias ciudadanas, ciencias, competencias económicas y financieras, dependiendo del grado (Pruebas SABER).

Esta tendencia enfrenta resistencias desde varios frentes, incluidos algunos gobiernos locales, principalmente desde movimientos sociales y organizaciones nacionales y regionales de incidencia en políticas educativas desde la sociedad civil. Con las tensiones propias de los contextos en cada país, se avanzó en la defensa de la gratuidad

como condición para la garantía de la asequibilidad y la accesibilidad; frente a la centralidad del concepto de *calidad*, el enfoque de derechos logró desarrollar la perspectiva alternativa de la *aceptabilidad*, propuesta por la relatora Katarina Tomasevski como concepto en cual confluyen de manera concurrente las 4-A. Este desarrollo se viene dando particularmente en el campo conceptual, y muestra avances poco significativos en lo que se refiere a su capacidad para proponer una alternativa viable al tema de la evaluación por medición de logros de aprendizaje mediante pruebas censales tipo PISA y SABER, construidas sobre el modelo curricular predominante de estándares y competencias. La campaña “Alto al SIMCE” (Sistema Nacional de Medición de la Calidad de la Educación) adelantada por el Colectivo Una Nueva Educación en Chile ha logrado dinamizar un debate crítico sobre el énfasis en los indicadores y las estandarizaciones y, más allá de eso, sobre los propósitos de la educación, mediante la movilización de los actores educativos y la generación de una fuerte corriente de opinión que, de manera significativa, ha sido tomada como bandera de protesta contra los efectos de la política oficial. Un interesante ejercicio alternativo se viene realizando en Bolivia en el marco de su propuesta de construir un currículo plurinacional adecuado a un sistema educativo también plurinacional. Sus resultados todavía están por verse pero constituye, sin dudas, un ejercicio sin antecedentes en la región.

Valga decir que los anteriores agrupamientos no se pueden entender como bloques unificados. Sirven para marcar tendencias pero también ocurre que los países que los integran toman algo de uno y otro. No son absolutamente neoliberales o radicales ni tampoco las concertaciones excluyen características de las otras agrupaciones. Enfatizan tendencias y ese es el sentido con que se ha propuesto la categorización presentada.

Esta caracterización de la coyuntura no queda completa sin un análisis de lo que ocurre en la complejidad de la sociedad civil que se resiste a las fuerzas hegemónicas capitalistas, en sus redes, en los movimientos sociales, en las comunidades, en donde se construyen los sentidos anti capitalistas y post capitalistas. Resulta evidente que el movimiento social es esencial para contrarrestar los efectos de las políticas públicas implementadas por el neoliberalismo en las últimas décadas y para construir una sociedad distinta. Sin embargo, la correlación de fuerzas es compleja y los escenarios de acción política y cultural deben ser disputados desde condiciones adversas de dispersión, división, y represión por parte de los Estados. La acción de las redes y movimientos de la sociedad civil pasa por su fortalecimiento organizativo y el de su capacidad de incidencia tanto frente al Estado como a la sociedad en general. Es necesario continuar con las acciones de

resistencia a la tendencia mercantilista y privatizadora que subyace al enfoque de la educación como servicio; pero, sobre todo, es necesario avanzar en la lucha estratégica por la transformación alternativa de la educación, para lo cual el enfoque de derechos ofrece una importante perspectiva.

#### **PARTICIÓN 5.3.4. PROCESOS EDUCATIVOS CONTRAHEGEMÓNICOS**

En el contexto descrito quedan abiertas innumerables preguntas sobre el sentido y la posibilidad de lograr la construcción participativa de políticas públicas educativas que partan del reconocimiento de los procesos regionales y avancen de manera estratégica hacia la realización de otra educación. La tendencia hacia la ampliación de la participación política se presenta bajo formas organizativas que se dan a partir de relaciones horizontales de poder. Dentro de las estructuras organizacionales que reflejan este fenómeno están las *Redes* que intentan reconocer y fortalecer la diversidad, sin pretensiones de uniformidad, pensamiento totalitario, ni relaciones jerárquicas (Unida & Martínez Boom, 2002). En ellas la participación se entiende desde su vinculación con los escenarios de movilización por la educación como una estrategia que permite a los diferentes sectores sociales incidir en la toma de decisiones y ofrecer a las autoridades educativas la posibilidad de contar con el concurso de la ciudadanía en la resolución de problemas centrales. En el caso de los maestros y maestras la participación con algún grado de incidencia en la discusión de las políticas educativas se ha dado a través de las estructuras sindicales y de redes, anillos, grupos y movimientos de distinta naturaleza. Un capítulo especial merecen las llamadas redes regionales, articuladas a movimientos sociales y a organizaciones e instituciones también diversas.<sup>19</sup>

Los avances representados en el desarrollo de los contenidos de las 4-A y en la reconceptualización del derecho a la educación no han sido resultado exclusivo de acciones puramente reflexivas o legislativas y de gestión en el seno de los organismos internacionales. Estos temas han sido incorporados en los instrumentos internacionales y en las legislaciones de los Estados en virtud de las acciones llevadas a cabo por actores con capacidad de incidencia en las escuelas y colegios, en movimientos sociales y de opinión en diversos lugares del mundo. La tensión política generada por la inclusión de estos conceptos en las legislaciones y su poco desarrollo en la práctica continúa siendo objeto de debates y conflictos, y de denuncia por parte de veedores

---

19 Esta partición tiene como base el texto de Pulido Chaves (2016).

internacionales y organizaciones de la sociedad civil. Ejemplos de estos desarrollos son los estudios realizados por el IDEP con DeJusticia sobre los derechos sociales y sobre el derecho a la educación en varias ciudades de América Latina, en los cuales se avanza en la conceptualización del derecho a la educación y se documentan procesos de incidencia de indudable valor político (Pérez Murcia, Uprimmy Yepes, Castillo Sánchez, Márquez Vásquez y Sandvarl Rojas, 2007).

El enfoque de derechos en educación ha sido alimentado también por iniciativas provenientes del movimiento social en ámbitos nacionales, regionales y globales. Debido al propósito de este texto, solamente se reseñan aquellas con las cuales he tenido ocasión interactuar en distintos momentos.

### **Foro Mundial de Educación (FME)**

El Foro Social Mundial (FSM) nació en el año 2001 por iniciativa de diversas organizaciones sociales brasileñas que propusieron la realización de un Foro Social Mundial alternativo al neoliberalismo que entronizaba al mercado como único factor de organización de la sociedad y a la mundialización capitalista como la vía única para humanidad. El FSM llama a la construcción de nuevos bloques sociales, políticos y culturales con capacidad real de acción en política alternativa. Su carta de principios lo define como:

un espacio abierto de encuentro para intensificar la reflexión, el debate democrático de ideas, elaborar propuestas, el libre intercambio de experiencias y articulación de acciones eficaces por parte de grupos y movimientos de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo, y que están comprometidos con la construcción de una sociedad planetaria orientada hacia una relación fecunda entre los seres humanos y de estos con la Tierra (FSM, 2016).

El FSM se define como un movimiento para la ciudadanía y el derecho a la educación universal. Constituye un espacio de diálogo permanente entre todas y todos los que en un mundo globalizado llevan adelante proyectos de educación popular y de enfrentamiento con el neoliberalismo en las esferas públicas, gubernamentales o no.

El FME se inició en 2001 en Porto Alegre, Brasil, como parte del proceso del FSM, y se constituyó como uno de sus espacios más amplios para la articulación de iniciativas sociales para el desarrollo del pensamiento crítico y a construcción de alternativas. Como ha señalado Moacir Gadotti (2016), no es posible entender la acción transformadora del FSM sin comprenderlo en su dimensión pedagógica.



La construcción de otro mundo posible es un proceso político pero, también, esencialmente educativo. Por eso se dieron muchos debates al interior del FSM con la consigna “para otro mundo posible es necesaria otra educación”. En este sentido, el FSM no pretendió ser solo un movimiento antineoliberal sino también un movimiento contra-hegemónico y altermundista. Sin embargo, esta experiencia solo logró consolidarse en América Latina y, especialmente, en Brasil, como muestra la relación de Foros Temáticos. Así, mientras que en Porto Alegre, Belém do Pará o São Paulo llegaba a superarse la presencia de veinte mil personas (cien mil en São Paulo), la presencia del FME en los espacios de Nueva Delhi, Dakar o el FSM de Túnez fue prácticamente simbólica. La coyuntura actual en América Latina y el Caribe tampoco ha sido favorable para la continuidad del modelo democrático y abierto desarrollado por el FME. El proceso de construcción de la Cúpula de los Pueblos de Río+20 2n 2012 abrió la posibilidad de coordinación del FME con otras plataformas y organizaciones existentes en América Latina como ICAE, CEAAL, Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE), entre otras. Este proceso se cristalizó con la creación del Grupo de Educación Internacional que, vinculado al FSM, ha realizado diversas actividades y proyectos conjuntos desde entonces.

Se constituyó un Comité Internacional (CI-FME) para coordinar los esfuerzos realizados en la dirección de construir una propuesta educativa acorde con su consigna de “Un mundo mejor es posible”. La iniciativa de la Universidad de los Movimientos Sociales encabezada por Boaventura de Sousa Santos es una muestra de ello. El apoyo al proyecto educativo del Movimiento de los Trabajadores sin Tierra de Brasil es otro. Según el FSM, el éxito en materia de superación de las políticas neoliberales está directamente ligado a la capacidad de construir nuevas alternativas al capitalismo. En esta dirección se podrá avanzar solo en la medida en que se logre configurar un campo de actores sociales políticamente unificados que disputen simultáneamente las hegemonías vigentes y logren acceder al poder con capacidad para realizar las transformaciones que impone el cambio de modelo productivo (Santos, 2005).

### **Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE)**

La Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE) se fundó en el año de 2002, con el objetivo de articular a distintas organizaciones de América Latina y el Caribe interesadas en el monitoreo de los compromisos para la realización del derecho humano a la educación para todos y todas firmados por los Estados, en particular el acuerdo de Educación Para Todos (EPT) asumido en Jomtien,

Tailandia, en 1990, y reafirmado en Dakar, Senegal, en el año 2000. En 2007 inició un proceso de consolidación de su institucionalidad y de visibilidad pública mediante el aumento y diversificación de sus miembros y la realización de alianzas estratégicas. Desde entonces, organiza su quehacer alrededor de tres ejes estratégicos: 1) la afirmación de la educación como derecho humano fundamental; 2) el fortalecimiento de democracias activas y participativas y, 3) el fortalecimiento institucional de la red.

A través de sus acciones de incidencia política, articulación interinstitucional, comunicación estratégica, investigación y movilización social, aspira a promover y garantizar la realización de la educación desde una perspectiva de derechos humanos que responda a las dimensiones de disponibilidad, accesibilidad, aceptabilidad y adaptabilidad; reconozca las diversidades, promueva la ciudadanía, la realización de los derechos humanos y la superación de todas las formas de discriminación. También trabaja por el fortalecimiento de las democracias, la realización de vidas dignas, la promoción de la justicia económica, social y ambiental, desde modelos de desarrollo que estén al servicio de la dignidad de las personas y de la vida en su conjunto, la despatriarcalización, la paz, la defensa de los derechos de las mujeres y la democratización de los medios de comunicación, entre otros (CLADE, 2014).

La CLADE participó activamente en el proceso de revisión de los acuerdos de la Conferencia de Durban y promovió, en alianza con otras organizaciones, audiencias públicas al respecto en la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW) y en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). También realizó una muestra fotográfica itinerante *Por la NO Discriminación en la Educación*, que fue presentada en São Paulo (2010), Buenos Aires (2010), París (2011), La Paz y Santa Cruz (2014), en lugares de amplia circulación de representantes del poder público de diferentes países, como fue la reunión del G77 en Santa Cruz o del Congreso de las Metas 2021 en Buenos Aires; y produjo, en alianza con su socio haitiano, el documental de largo metraje *Dignité – El Derecho Humano a la Educación en Haití*, película que ha generado mucho debate entre los ciudadanos, miembros de los poderes públicos y actores de la cooperación internacional.

Ha promovido debates, producción de conocimiento y el desarrollo de sistemas de monitoreo de la financiación pública en distintos países de la región, tomando posiciones contra las tendencias de privatización de y en los sistemas educativos, la mercantilización de la educación y su precaria financiación pública. Dio especial énfasis a la problemática de Colombia, único país de América Latina y el

Caribe en que en su Constitución no constaba la garantía de la gratuidad educativa, aliándose con su socio colombiano en un proceso ante la Corte Constitucional, cuyo resultado fue un fallo a favor de la obligatoriedad de la gratuidad de la educación primaria. También ha denunciado el caso de Haití, donde la educación pública alcanza apenas el 12%.

La CLADE también participó en la definición de las Metas Educativas 2021 de la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) en el 2010, en los compromisos de la VI CONFINTEA en 2009 y, principalmente, en la definición de las agendas de educación y desarrollo post 2015. En esta tarea se asoció con la Campaña Mundial por la Educación (CME) –cuya presidencia ocupó en ese momento la coordinadora general de la CLADE Camila Croso– para incidir en la Agenda de Educación 2030 y los Objetivos de Desarrollo Sostenibles durante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2014, desde una concepción anclada en la perspectiva de los derechos humanos. También participó activamente en la elaboración de la Declaración de Incheon, Korea, aprobada por más de cien gobiernos, en mayo de 2015, recogida en la nueva agenda de Educación 2030.

En relación con el fortalecimiento de democracias activas y participativas ha seguido de cerca y discutido la coyuntura de la región, defendiendo el principio de la participación social como derecho humano, destacando y denunciando públicamente los procesos de criminalización de movimientos sociales y activistas, y luchando por la consolidación de espacios formales de participación y toma de decisiones desde la sociedad civil. Abogó por el establecimiento de instancias de participación en la CELAC y UNASUR, integró el Consejo Asesor de las Metas 2021 y el Consejo Consultivo de ONG para la Educación para Todos de la UNESCO.

La CLADE apoya, promueve y participa en los procesos de movilización social por el derecho a la educación y su justiciabilidad en toda la región y en el ámbito global, como ocurre con la Semana de Acción Mundial por la Educación (SAME), movilización internacional coordinada por la CME para recordar cada año a los Estados sus compromisos por la EPT a partir de un tema común. Realiza diálogos directos y consultas con los actores de las comunidades educativas: docentes, estudiantes, padres de familia, parlamentarios, intelectuales, sobre educación para jóvenes y adultos (EPJA), educación secundaria, discriminación educativa en la primera infancia, gratuidad, educación en derechos humanos para la paz y la convivencia democrática, entre otros. Para estas acciones ha trabajado conjuntamente con los Relatores Especiales para el Derecho la Educación de las Naciones Unidas.

La CLADE privilegia la investigación, la producción de conocimiento y el aprendizaje colectivo mediante alianzas con investigadores, el intercambio de experiencias, estrategias de comunicación, y la realización de seminarios y encuentros periódicos en distintos países de la región. Ha desarrollado un sistema de memoria y aprendizaje –lo que habitualmente suele llamarse sistema de monitoreo y evaluación– que ha permitido sistematizar la memoria institucional de la red y de sus integrantes.

Actualmente, la CLADE está integrada por 18 coaliciones nacionales, 9 redes regionales y 5 organizaciones internacionales regionales que le proporcionan una base social amplia.

### **Campaña Mundial por la Educación (CME)**

La Campaña Mundial por la Educación (CME) es un movimiento de la sociedad civil que trabaja para poner fin a la crisis mundial en la educación y para asegurar que los Estados actúen de manera inmediata para hacer realidad el derecho de todos y cada uno a una educación pública, gratuita y de calidad. Los miembros de la CME provienen de casi cien países, entre organismos Internacionales, regionales y coaliciones nacionales de África, Asia y el Pacífico, Europa, América del Norte, América Latina y Medio Oriente.

Uno de sus proyectos más importantes, dedicado a respaldar el crecimiento y la capacidad de las coaliciones educativas nacionales en África, Asia y América Latina es el Fondo Educativo de la Sociedad Civil (CSEF), creado en 2009 para que la sociedad civil pudiera participar y hacer el seguimiento del progreso de los gobiernos nacionales y de los grupos de donantes en la consecución de los objetivos EPT. Inicialmente fue financiado por la Iniciativa Seguimiento Rápido (*Fast Track Initiative*) y por la Asociación Mundial por la Educación (*Global Partnership for Education*, GPE) y por el gobierno de Australia. Desde su inicio, el CSEF ha respaldado a coaliciones educativas nacionales en África, Asia y Pacífico y en América Latina. En el marco del CSEF operaron los Fondos Regionales de la Sociedad Civil para la Educación (FRESCE) que se presentan a continuación.<sup>20</sup>

### **Los Fondos Regionales de la Sociedad Civil para la Educación (FRESCE)**

Una de las acciones más importantes realizadas por la CLADE en alianza con la CME fue la gestión para la creación de los FRESCE. Estos fondos tienen su origen en las limitaciones de la *Fast Track Initiative* (FTI), impulsada por el BM para financiar acciones de la sociedad

---

<sup>20</sup> <http://www.campaignforeducation.org/es/>

civil en países elegibles de África, Asia y América Latina, en el marco de la Educación Para Todos. Esta iniciativa, aunque contemplaba la participación de la sociedad civil, trabajaba directamente con los ministerios de Educación y las agencias de cooperación de los países donantes. Como las organizaciones de la sociedad civil (OSC) no podían beneficiarse directamente de la financiación a través de la EPTFTI –con base en la experiencia previa del *Commonwealth Education Fund* (CEF), fondo que contaba con recursos del DIFD (agencia de cooperación inglesa)– la CME concibió la idea de crear los FRESCE (Pulido Chaves, 2013).

Para concretar esta iniciativa, en septiembre de 2008, en París, presentó la idea al Comité del Fondo para el Desarrollo de Programas de Educación (EPDF, por su acrónimo en inglés) para ser implementado en 45 países de América Latina, Asia y África. En diciembre de 2008, en una reunión celebrada en Oslo, el Comité EPDF acordó financiar el primer año de la propuesta y solicitó al BM ocuparse de la distribución de los recursos. El Comité acordó priorizar el financiamiento de dos años más de la propuesta. Esta financiación se concedió para promover asociaciones entre todos los actores involucrados en los planes del sector educativo a nivel nacional pues se consideró que las organizaciones de la sociedad civil son actores importantes no solo como ejecutores sino también como participantes en las discusiones políticas y el monitoreo independiente. Este apoyo se destinó a aumentar la participación de las organizaciones de la sociedad civil en grupos locales de educación, promover su reconocimiento como interlocutores de los gobiernos y los donantes, asumir su papel como defensoras eficaces y bien informadas de la Educación para Todos y del derecho a la educación, contribuir para una mejor coordinación entre los distintos actores de la sociedad civil, promover una mayor centralidad de políticas públicas de educación en el modelo de desarrollo de los países. Se esperaba que después de tres años fueran capaces de constituir e impulsar los Fondos Nacionales de la Sociedad Civil para la Educación, de manera que pudieran garantizar la sostenibilidad de acciones colectivas de incidencia por parte de Foros y Coaliciones (Pulido Chaves, 2013).

Tres coaliciones regionales son las receptoras de los FRESCE a través de Secretariados: The Africa Network Campaign on Education For All (ANCEFA), Asia South Pacific Association for Basic and Adult Education (ASPBAE) y la Campaña Latinoamericana por el Derecho a la Educación (CLADE). El Secretariado de cada región promueve el funcionamiento de los Fondos, brindando apoyo a los Consejos Deliberativos, a las Agencias de Gestión Financiera y a los Foros Nacionales de Educación.

Los recursos del EPDF de fuente de la CME, estaban únicamente disponibles para los países que participaban de la Fast Track Initiative (FTI): desde 2009, únicamente para Bolivia, República Dominicana, Haití, Guyana, Honduras y Nicaragua. Sin embargo, frente a la necesidad de extender este apoyo a otros países de la región que quedaban por fuera de los estrechos criterios de elegibilidad de la FTI, se presentó un proyecto a la Agencia de Cooperación Española (AECID) con miras a cubrir al grupo más amplio de países de toda la región. En febrero de 2010 esta propuesta de expansión fue aprobada formalmente con la firma de un contrato de cooperación con una duración de cuatro años. Dicho proyecto permitió la ampliación de la elegibilidad a los siguientes trece 13 países de América Latina: Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, México, Paraguay, Perú, Venezuela y Uruguay. La CLADE operó como secretariado regional del FRESCE hasta 2019, haciendo el diálogo y articulación con las otras instancias del Fondo: el Consejo Deliberativo y las Agencias de Gestión Financiera.

El Consejo Deliberativo, integrado con personas de reconocido prestigio en la región convocadas por la CLADE, tomaba decisiones sobre la negociación y aprobación de las propuestas enviadas por los Foros Nacionales y la consecuente asignación de los fondos. El Secretariado hacía el diálogo con las coaliciones nacionales y recibía sus propuestas, impulsaba el proceso de debate y decisión en el ámbito del Consejo Deliberativo, realizaba el seguimiento a las coaliciones para apoyar el desarrollo de acciones, la elaboración de informes narrativos y financieros a su debido tiempo, promovía el intercambio de experiencias y ofrecía el soporte necesario para el desarrollo de capacidades. El rol de las Agencias de Gestión Financiera (Action Aid Américas y Ayuda en Acción) consistía en garantizar una gestión adecuada por parte de los Foros Nacionales y a nivel regional, hacer la aprobación de los informes financieros y realizar todo el proceso de auditoría.

El FRESCE de América Latina y el Caribe tenía como objetivo central apoyar a los Foros Nacionales de Educación de la región en sus acciones de incidencia por la efectiva implementación del Marco de Acción de Dakar, considerando sus seis metas, y más allá, por el pleno cumplimiento del derecho a la educación para todos y todas. Brindaba recursos estratégicos a foros y coaliciones nacionales, para fortalecer su capacidad de diálogo e incidencia frente a los Estados, para actividades de desarrollo institucional y para desarrollar iniciativas de incidencia en el debate y en las políticas públicas. Las actividades de los foros nacionales vinculados a CLADE se financiaron con

recursos FRESCE y otras gestiones autónomas del Secretariado. En Colombia, el foro nacional es la Coalición Colombiana por el Derecho a la Educación (CCDE).

### **Education Out Loud**

En 2019 terminó el proceso FRESCE y se sustituyó por Education Out Loud (EOL) (Educación en Voz Alta), mecanismo de financiación, promoción y rendición de cuentas de la Alianza Mundial para la Educación (GPE, por sus siglas en inglés) que contiene directrices para evaluar y aprobar propuestas de proyectos de coaliciones y organizaciones de la sociedad civil, ahora a cargo de Oxfam IBIS. El objetivo de EOL es similar al de FRESCE: mejorar la capacidad de la sociedad civil para promover los objetivos estratégicos del GPE en materia de aprendizaje, equidad y sistemas más sólidos mediante la mejora de su participación, promoción y esfuerzos para garantizar la transparencia y una mayor eficacia en la política educativa nacional y sus procesos de aplicación.

EOL canaliza tres flujos de financiación (Componentes Operativos u OC) para apoyar la labor a nivel local, nacional y transnacional: OC1) fortalecer la participación de la sociedad civil nacional en la planificación de la educación, el diálogo político y el monitoreo; OC2) fortalecer las funciones de la sociedad civil en la promoción de la transparencia y la rendición de cuentas de la política y aplicación del sector educativo nacional; y OC3) crear un entorno mundial y transnacional propicio, más fuerte para los esfuerzos nacionales de promoción y transparencia de la sociedad civil. Gestionó 75 subvenciones para organizaciones y redes nacionales e internacionales de la sociedad civil en unos 60 países en todo el mundo para ser ejecutadas entre abril de 2019 y diciembre de 2024 con cobertura en África, Asia y el Pacífico, América Latina y el Caribe, Oriente Medio y Europa del Este.

La arquitectura de EOL modificó la que tenía FRESCE. Incluye Unidades de Gestión Global (GMU) y Regional (RMU), a cargo de Oxfam IBIS. También, Paneles de Selección Independientes (ISP) para cada una de las áreas geográficas mencionadas, responsables de evaluar y aprobar las propuestas preseleccionadas, decidir sobre el nivel de financiación recomendado y formular recomendaciones sobre el aprendizaje y el apoyo a la creación de capacidad durante el año cero. Estos ISP cumplen la función que en FRESCE tenían con Consejos Deliberativos. El ISP de América Latina y el Caribe alcanzó a tener una primera reunión presencial en México, sede del RMU, en diciembre de 2019, y por efectos de la pandemia operó de manera virtual durante 2020.

### **Foro Latinoamericano de Políticas Educativas (FLAPE)**

Relacionados de una u otra manera con los procesos anteriores, desde el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) se han impulsado acciones de apoyo y fortalecimiento e iniciativas convergentes como las del Foro Latinoamericano de Políticas Educativas (FLAPE), caracterizado por realizar una labor de análisis y reflexión sobre las políticas educativas de América Latina y el Caribe desde 2004 hasta 2013, con el apoyo de la Fundación Ford y Ayuda en Acción. FLAPE financió y acompañó procesos de fortalecimiento de incidencia de la sociedad civil en políticas educativas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú. Constituyó una red nacional en Colombia, articulada a la Plataforma de Análisis y Producción de Políticas Educativas de la Universidad Pedagógica Nacional que funcionó desde 2004 hasta 2010, cuando se convirtió en una red autónoma de la sociedad civil que ha sido acogida por la Coalición Colombiana por el Derecho a la Educación (CCDE), foro integrante de CLADE.

### **Grupo de Trabajo sobre Políticas Educativas y Derecho a la Educación CLACSO y Red ESTRADO**

CLACSO también apoya al Grupo de Trabajo sobre Políticas Educativas y Derecho a la Educación (GT-PEDE), fundado hace más de 20 años. Da continuidad a las líneas de trabajo que se vienen desarrollando por un colectivo de investigadoras/es de diferentes países que se fueron nucleando en torno a los Grupos de Trabajo. Convergen investigadoras/es de proyectos y grupos de investigación de universidades nacionales de diferentes países: Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, España, Guatemala, México, Paraguay, Perú y Uruguay, sindicatos docentes y observatorios de la región. El GT-PEDE se concentra en el estudio de la educación en el contexto de los procesos sociales y políticos en la región y en cada país, considerando las políticas públicas concretas en desarrollo, los actores en disputa y los movimientos de resistencia, con énfasis en tres ejes:

- 1) Desigualdades sociales y políticas educativas.
- 2) Viejas y nuevas formas de privatización y mercantilización de la educación.
- 3) Políticas de formación y trabajo docente. Las investigaciones y los intercambios de experiencias articulados en torno a la Red ESTRADO y al Movimiento Pedagógico Latinoamericano orientan los estudios y debates en este eje (CLACSO, 2020).

Por su parte, la Red Latinoamericana de Estudios Sobre Trabajo Docente (Red ESTRADO) fue creada a fines de 1999 en la primera



reunión del Grupo de Trabajo que entonces se llamaba Educación, Trabajo y Exclusión Social, de CLACSO, realizada en Río de Janeiro. Tiene como objetivo general contribuir a la difusión del conocimiento sobre la labor docente en América Latina y, en consecuencia, a la construcción de políticas públicas más asertivas, que promuevan la valorización profesional en cuanto a su retribución, formación y satisfacción.

Actualmente opera en varios países de América Latina; mantiene intercambios con investigadores de países de otras regiones, como Estados Unidos, Canadá, Francia, Inglaterra, España y Portugal. La interacción entre investigadores se da de forma continua a través de la plataforma virtual, con el uso de sitios web y listas de correo electrónico que permiten compartir y debatir investigaciones sobre el tema docente. También se organizan actividades presenciales, como seminarios nacionales e internacionales, que constituyen importantes espacios de diálogo y han dado lugar a la publicación conjunta de libros y revistas. El Seminario Internacional va por su duodécima edición; ya se ha realizado en Río de Janeiro (1999 y 2006), Guadalajara (2001), Belo Horizonte (2002), Buenos Aires (2003, 2005 y 2008), Lima (2010 y 2018), Santiago (2012), Salvador, Bahía (2014) y México (2016). En todos estos escenarios se ha trabajado por la transformación de la educación en perspectiva contra hegemónica.

#### **PARTICIÓN 5.3.5. RECALADA: PANDEMIA Y FUTURO**

2020 y 2021 han sido años de pandemia, un fenómeno que ha estremecido al mundo, que por primera vez en la historia ha vivido y sufrido, en directo, por millones de personas. Para algunos analistas ilustra de manera dramática la condición antropocena que vive la humanidad. Se está viviendo el inicio de la vacunación masiva que puede llegar a controlar la expansión del Covid-19, pero todavía no se vislumbra la llegada de la inmunidad deseada. El virus ha sido la última fluctuación amplificada vivida en las últimas décadas, con efectos claramente nocivos sobre toda la población pero, en particular, sobre los sectores más pobres. La informalidad laboral, la forma más extendida de trabajo de estos sectores, ha sido duramente golpeada por las medidas de aislamiento demandadas por las acciones sanitarias para prevenir los contagios. Esto ha incrementado los niveles de incertidumbre que se vivían respecto de las posibilidades de mejoramiento de las condiciones de vida de las bases sociales instrumentales en todo el mundo. Pero los efectos van más allá. Ya se están produciendo cambios en todas las esferas de la vida que anuncian la imposibilidad de un retorno a la “normalidad”. Por ahora, se habla de “nueva normalidad”; pero en realidad se trata de la llegada a otra cosa. Infortunadamente nada

prometedora en términos de un mejor nuevo mundo posible. Desde ya, el trabajo no es igual, lo mismo ocurre con el turismo, los deportes, el arte, las comunicaciones y, desde luego, la educación. Pocas veces se había tenido ocasión de ser testigos de transformaciones que, bajo otras circunstancias, llevaban décadas o siglos. En este sentido hemos sido privilegiados.

Transcurrido el primer trimestre de 2021 las cifras de la pandemia en Colombia son más altas que las de su inicio en marzo de 2020, y las afectaciones en materia educativa están lejos de tener pronta solución. En toda la región se debate el regreso seguro a las escuelas en condiciones de alternancia entre las modalidades presencial y virtual, y todavía no son claros los efectos que darán su impronta a la “nueva normalidad educativa”.

La pandemia llegó en un contexto regional marcado por fuertes tensiones políticas derivadas del fortalecimiento de las ultraderechas y la fragmentación y dispersión del campo social alternativo que agrupa desigualmente a los sectores de centro y de izquierda. La ilusión posneoliberal terminó con el retorno de los sectores más reaccionarios, con casos paradigmáticos como los de Trump en Estados Unidos y Bolsonaro en Brasil, pero con expresiones similares en las correlaciones de fuerzas en varios países en todos los continentes. Esto significó el retorno de las políticas neoliberales a las agendas educativas de los países de América Latina y el Caribe, que se movían en la búsqueda de alternativas más definidas dentro del enfoque del derecho a la educación. El rasgo más preocupante del retorno neoliberal fue, sin duda, que se produjo por la vía electoral, con el apoyo de los sectores populares. Este ha sido un indicador del carácter complejo que tienen las disputas por la hegemonía libradas entre las bases sociales en el seno de la sociedad civil. El neoliberalismo ha logrado neutralizar los intentos de construcción de voluntades colectivas contrahegemónicas y, por el contrario, también cooptar a las bases sociales instrumentales para concepciones conservadoras, acudiendo a todo tipo de estrategias mediáticas y al uso directo de la fuerza. Las redes sociales han jugado un papel decisivo en estos procesos. La negación del Covid-19 y la existencia de los terraplanistas son ejemplos extremos de esto. Superar estas características de la coyuntura se impone como imperativo para abrir de nuevo una esperanza expansiva para los sectores sociales más afectados por el modelo productivo imperante.

Por el camino, apuntaron en el escenario algunos indicadores esperanzadores: la derrota de Donald Trump, el triunfo de Alberto Fernández en Argentina, el debilitamiento de Bolsonaro y el retorno de Lula al escenario político en Brasil, el repunte del MAS en Bolivia, el fortalecimiento del correísmo en Ecuador con Andrés Arauz, y

de Pedro Castillo en Perú, para mencionar los más recientes. Pero, al tiempo, se produjeron resultados como la victoria de Lasso en Ecuador, ultraderechista admirador de Uribe Vélez de Colombia, en donde concentra el poder por interpuesta persona: Iván Duque, quien representa a la ultraderecha con lujo de detalles; también, la disputa en Perú entre Castillo y Keiko Fujimori como repunte de la derecha. Este ha sido el contexto en que se ha tratado de manejar la pandemia, que está lejos de dejar de ser de incertidumbre. El balance de las disputas por la hegemonía en la región sigue dejando en saldo en rojo a los sectores que buscan alternativas expansivas.

La situación de las políticas educativas corre igual suerte. La perdedora en este contexto continúa siendo la educación pública. La pandemia ha favorecido más a la educación privada y, dentro de ella, a los conglomerados educativos o “eduempresas” transnacionales. Las respuestas estatales a la pandemia en educación, con excepciones como la Argentina, se han orientado más a la realización de acciones remediales y compensatorias que a redefiniciones profundas de las políticas educativas orientadas a resolver los problemas estructurales de los sistemas educativos puestos en evidencia, que no generados, por la pandemia. La emergencia no se ha superado porque los contagios y las muertes siguen en aumento. La tensión entre las presiones por la apertura de las actividades productivas, y por el aislamiento y el cuidado, plantean hoy los mismos retos que durante la peste negra medieval, cuando la expansión comercial hizo de los barcos mercantes vehículo expedito de expansión del contagio. Mientras esta fase no se supere será muy difícil atender la crisis que dejará el virus para, después, estar en condiciones de introducir las acciones exigidas por la “nueva normalidad” para hacer realidad las garantías que exige la realización efectiva del derecho a la educación. En el caso colombiano, al menos, nada de esto se ve en el horizonte. La emergencia se atiende “a trancas y a mochas” y no se ve horizonte estratégico.

Corresponde, pues, a la sociedad civil alternativa, generar las condiciones de posibilidad para soluciones expansivas. Pero eso pasa por superar su fragmentación y dispersión, condición para una recomposición de las correlaciones de fuerzas, sin la cual es imposible alcanzar la transformación de los sistemas educativos. La tarea no es imposible pero demanda los mejores esfuerzos de quienes, como las organizaciones mencionadas en la partición anterior, no han dejado de realizar acciones en los ámbitos global, regional y local, para lograr estos propósitos. El fortalecimiento de la capacidad organizativa del movimiento social educativo es condición para el de su capacidad de incidencia y de transformación.

Pero no basta con esto. El balance del estado actual debe incluir la necesidad de revisar los modos de actuación que los sectores alternativos hemos venido agenciando hasta el momento. Preocupa en especial, que desde la fundamentación conceptual del enfoque de derechos, a partir de las 4-A de Katarina Tomasevski, se ha avanzado poco en los desarrollos técnicos y metodológicos para su valoración en términos de realizaciones efectivas a partir de las políticas educativas implementadas por los gobiernos como garantes centrales para su ejercicio. Los intentos realizados hasta la fecha en esta dirección se encuentran con el obstáculo de no poder superar los indicadores convencionales de matrícula, deserción, pertinencia, inclusión, calidad, eficacia y eficiencia, instalados por el modelo neoliberal que, por otra parte ha cooptado el concepto y ha impuesto las agendas de discusión sobre el sentido de la educación, sus fines, y las modalidades de privatización que cubren todos los aspectos del espectro educativo, que se resumen en formulación de la privatización *de y en* la educación.

La emergencia de la pandemia no ha sido superada, de modo que todavía no se atiende la crisis que va a dejar, condición para emprender la recuperación y generar las medidas de prevención que eviten la recurrencia de estos fenómenos y preparen a las poblaciones para enfrentarlas. Lo que se observa con claridad es el carácter sistémico de la crisis educativa puesta en evidencia y reforzada por la pandemia, y la ausencia de intenciones de enfrentarla de la misma manera por parte de los gobiernos. Es claro que se necesita la concurrencia intersectorial para la garantía de la integralidad de los derechos; y esto requiere de una perspectiva estratégica ausente en medio de las urgencias de atención a la emergencia. En un panel reciente de la “Comparative and International Education Society Conference: The Human Right to Education in Latin America and the Caribbean: challenges and horizons in the post-pandemic (allacademic.com), organizado por CIES 2021 y la CLADE, en el que intervinieron con ponencias Magaly Robalino y Fernanda Saforcada, con comentarios del suscrito, este asunto quedó claramente planteado, junto con la necesidad de realizar un esfuerzo significativo para ubicarse en un lugar distinto al que se ha venido ocupando hasta el momento, frente a las disputas de sentido y las realizaciones concretas de los movimientos contrahegemónicos, con el fin de consolidar agendas propias que compitan con las agendas de inspiración neoliberal que copan los escenarios globales y regulan las políticas nacionales.

Entre ellos, urge consolidar el enfoque de derechos depurado de sus cooptaciones ideológicas neoliberales de calidad, excelencia, eficiencia, eficacia y efectividad; de consolidación del imaginario que privilegia lo privado sobre lo público, y de la realidad del avance de

la privatización educativa en detrimento de la educación pública. En este marco también está pendiente un arreglo de cuentas con el enfoque de inclusión, desplazado ya por el de reconocimiento a la diversidad; con el concepto de “focalización” como técnica central de elaboración, ejecución, seguimiento y evaluación de las políticas públicas, ante el desplazamiento del criterio de universalidad que reclama el enfoque de derechos; y la necesidad de revertir las políticas entendidas como subsidios a la demanda de los sectores más pobres y vulnerables, para volver a las políticas por oferta desde el Estado con criterio de universalidad y obligatoriedad. No dejo por fuera la necesidad de revisar también el peso hegemónico de la concepción desarrollista que hizo crisis en la década de 1960, ahora remozada con los llamados Objetivos de Desarrollo Sostenible, de la Agenda 2030, que con su ODS4 han restringido el campo de análisis y acción educativa, atándolo a la perspectiva desarrollista neoliberal que hace falta debatir con más decisión.

En el manejo de los efectos de la pandemia, se señaló la dominancia de la perspectiva salubrista del manejo de la crisis educativa, con ausencia inocultable del énfasis pedagógico que es propio de la afectación del sector.

La idea es que los mapas explorados en este libro aporten a la comprensión de esta complejidad y a la tarea de reconfigurar la correlación de fuerzas a favor de los sectores contrahegemónicos expansivos con capacidad propositiva sobre las características de esos nuevos mundos posibles.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N. (1993). *Diccionario de filosofía* (2ª ed., 10ª reimp.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguiar, C. (2013). La historia de los estudios de opinión pública en América Latina: Apuntes para un programa de investigación. <https://es.scribd.com/document/146910413/Cesar-Aguiar-Historia-Opinion-Publica-1>
- Allen, P. (1982). Evolution modelling and desing in a complex world. *Environment Planning*, 9, 95-11.
- Amestoy, E. (2021). Social Media, utopías sociales y economía global. ALAI (ed.). América Latina en Movimiento. <https://www.alainet.org/es/articulo/211228>
- Anderson, P. (1978). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Barcelona: Fontamara.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. [Traducción: R. Gil Novales] Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arnold, V. (1987). *Teoría de catástrofes*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arteaga, A., Medellín, E. y Santos, M. J. (1995). Dimensiones sociales del cambio tecnológico. *Nueva Antropología*, XIV(47), 9-22.
- Asamblea Legislativa Plurinacional. (20 de diciembre de 2010). Ley N° 070. Ley de la Educación Avelino Siñani - Elizardo Pérez. La Paz, Bolivia.

- Backer, B. (2017). China's supercomputers race past US to world dominance! <https://www.linkedin.com/pulse/chinas-supercomputers-race-past-us-world-dominance-bruce-baker-1>
- Ball, S. (2015). La entrevista educativa: Stephen Ball - Estandarización y docencia. (J. Weinstein, Entrevistador). La entrevista educativa. Santiago de Chile. <https://www.youtube.com/watch?v=yXi7Foad700>
- Ball, S. J. (2011). Exporting Policy: the growth of multi-national education businesses and new policy 'assemblages'. M. K. Chris Holden (ed.) *Social Policy Review. Analysis and Debate in Social Policy*, (23). <http://xa.yimg.com/kq/groups/17164639/1850212521/name/Bel>
- Banco Mundial. (8 de junio de 2020). Comunicado de prensa. La Covid-19 (coronavirus) hunde a la economía mundial en la peor recesión desde la Segunda Guerra Mundial. <https://n9.cl/qnhd>
- Barnes, J. A. (1954). Class and Committees in a Norwegian Island Parish. *Human Relations*, (7), 39-58.
- Bateson, G. (2010). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre* (1ª reimp.). Buenos Aires: LOHLÉ-LUMEN.
- Baudillo Bello, L. (1986). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (13-14), 189-208.
- Bauman, Z. (2008). *Modernidad líquida* (9ª reimp.) [Traducción: M. Rosenberg y J. Arrambide Squirru] Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Berman, M. (2014). El largo plazo. *Conferencia pronunciada en la Universidad de La Salle*. San José, Costa Rica.
- Betancur, B. y otros. (1997). *Conflicto y Contexto. Resolución alternativa de conflictos y contexto social* (1ª ed.) B. Betancur (ed.). Santafé de Bogotá: Tercer Mundo. Instituto SER de Investigaciones. Colciencias. Programa de Reinserción.
- Bissio, B. (2018). La alianza estratégica entre China y Rusia cambia el escenario mundial. ALAI (ed.). *América Latina en Movimiento*, Año 42, 2a. época (534: Integración en tiempos de incertidumbre), 5-8. <https://www.alainet.org/es/revistas/534>
- Boff, L. (12 de diciembre de 2008). *¿Está por llegar lo peor de la crisis? Página 12*. <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-116539-2008-12-12.html>
- Bohm, D. (2008). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairos.
- Bokova, I. (2010). Un nuevo humanismo para el Siglo XXI. UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001897/189775s.pdf>



- Bolaños, G. y Tattay, L. (2012). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. (I. p. (IDEP), Ed.) *Educación y Ciudad*, (22), 45-56.
- Bonal, X. y Tabini, A. (2003). Focalización educativa y lucha contra la pobreza. Reflexiones a partir de algunas experiencias en América Latina. *Revista Colombiana de Sociología*, (21), 119-140.
- Bott, E. (1990). *Familia y red social. Roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas corrientes*. Madrid: Taurus, Alfaguara.
- Briggs, J. y Peat, F. D. (1994). *Espejo y reflejo: del caos al orden. Guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Broccoli, A. (1979). *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*. México: Nueva Imagen.
- Brockman, J. y otros. (1996). *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica* (1a. ed.). J. Brockman (ed.). [Traducción: G. Ambrosio] Barcelona: Tusquets, Metatemas 43.
- Broncano, F. (ed.). (1995). *Nuevas meditaciones sobre la técnica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bruckmann, M. (2018). América Latina y la nueva dinámica del sistema mundial. ALAI (ed.) *América Latina en Movimiento*, Año 42, 2a. época (534: Integración en tiempos de incertidumbre), 1-4. América Latina en Movimiento. <https://www.alainet.org/es/revistas/534>
- Brum, E. (31 de 01 de 2020). Travesía a la Antártida. Un nuevo humano en la frontera de la guerra climática. *El país*. <https://n9.cl/mwtf7>
- Buber, M. (1981). *¿Qué es el hombre?* Breviarios 10. México: Fondo de Cultura Económica.
- Buci-Glucksmann, C. (1979). *Gramsci y el Estado. Hacia una Teoría Materialista de la Filosofía* (4ª ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Burh, S. (2018). Geopolítica de la inteligencia artificial e integración digital. ALAI (Ed.) *América Latina en Movimiento*, Año 42, 2ª época (534: Integración en tiempos de incertidumbre), 12-14. <https://www.alainet.org/es/revistas/534>
- Bury, J. (1971). *La idea de progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buzzi, A. R. (1969). *La teoría política de Antonio Gramsci*. Barcelona: Fontanella.
- Camou, A. (2001). *Estudio preliminar y compilación. Los desafíos de la gobernabilidad*. México: Flacso/IISUNAM/Plaza y Valdés.
- Capra, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. [Traducción: G. de Luis] Buenos Aires: Troquel.
- Capra, F. (2010). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

- Castro, J. O. (2012). El proyecto Bogotá: apuntes sobre la extensión de la tecnología educativa y el modelo curricular en el Distrito en Zuluaga, O. L. et al., *Historia de la educación en Bogotá Tomo II*, 2ª, II, pp. 155-170. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico IDEP.
- CEPAL. (2020). Informe sobre El impacto económico en América Latina y el Caribe de la enfermedad por Coronavirus (COVID-19). Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Chiapas, p. v. (2013). El sistema autónomo de educación zapatista: resistencia, palabra y futuro. *Pueblos. Revista de organización y debate*. <http://www.revistapueblos.org/blog/2013/05/24/14277/>
- CLACSO. (2020). Grupo de trabajo políticas educativas y derecho a la educación. <https://www.clacso.org/politicas-educativas-y-derecho-a-la-educacion-2/>
- CLADE. (2014). Plan Estratégico 2015-2018: Miradas y Estrategias de la Campaña. Lima.
- Colciencias - CEAD. (1991). Hegemonía y Cultura: Hacia una teoría práctica de la cultura. *Contrato 123-191. Código 7228-20-002-89*. Bogotá.
- Dávalos, P. (2016). El posneoliberalismo: Apuntes para una discusión. *ILEA*. <http://www.iela.ufsc.br/noticia/el-posneoliberalismo-apuntes-para-una-discusion>
- de Saussure, F. (1970). *Curso de lingüística general* (8ª ed.). [Traducción: A. Alonso] Buenos Aires: Losada.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Pre-Textos.
- Dennett, D., Deutsch, D., Diamond, J., Guth, A., Kurzweil, R., Minsky, M. y Paniker, S. (2007). J. Brockman (ed.), *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. [Traducción: E. Gómez] Barcelona: Kairos.
- Díaz Cruz, R. y Lee Vázquez, M. (1991). Organizaciones socio-técnicas y procesos efímeros: una aproximación antropológica. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, XI(40), 113-126.
- Díaz-Salazar, R. (1991). *El Proyecto de Gramsci*, XIV. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Doncel, L. (15 de octubre de 2018). Diez años después de la crisis, ¿Se avecina otra? *El País*. [https://elpais.com/economia/2018/10/12/actualidad/1539350898\\_853145.html](https://elpais.com/economia/2018/10/12/actualidad/1539350898_853145.html)
- Escarpit, R. (1977). *Teoría General de la Información y la Comunicación* (1ª ed.). Barcelona: Icaria Editorial.
- Escarpit, R. (1983). *Teoría de la Información y Práctica Política* (1ª ed.), Colección Popular N° 32. México: Fondo de Cultura Económica.

- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra en P. Gentili (ed.), *Contrapuntos*. <http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2016/01/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra.html>
- Feldfeber, M. y Saforcada, F. (2005). *La educación en las Cumbres de las Américas. Un caso crítico de las políticas educativas de la última década*. Buenos Aires: Miño Dávila.
- Fernández Soriano, E. y Torres López, J. (6 de marzo de 2021). Derecho a la información veraz. La mentira como industria y la estrategia en la era digital. *Rebelión*. <https://rebelion.org/la-mentira-como-industria-y-estrategia-en-la-era-digital/>
- Fiori, G. (1979). *A vida de Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Foro Social Mundial. (9 a 14 de agosto de 2016). *Foro Social Mundial*. <https://fsm2016.org/es/sinformer/a-propos-du-forum-social-mondial/>
- Fromm, E. (1978). *Marx y su concepto del hombre* (7ª reimp.), Breviarios 166 [Traducción: J. Campos] México: Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, 25(7), 739-755.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1994). Emergent complex systems. *Futures*, 26(6), 568-582.
- Gadotti, M. (2016). Intervención en el Seminario acción y desafíos para la construcción de “otra educación” para otro modelo civilizatorio. *Almanaque FME*. <http://almanaquefme.org/?p=4762>
- Gallo Castro, C. P. y et al. (2018). *Un camino hacia el reconocimiento de las redes y colectivos de docentes de Bogotá D.C.: lineamientos de política pública*. Bogotá: Corporación Magisterio.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García Canclini, N. (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Alemania: Carlas Maria Sibylla Merian Center. Biekfelb University Press.
- García-Huidobro, J. E. (ed.). (2004). Políticas educativas y equidad. Reflexiones del Seminario Internacional. Santiago de Chile: UNESCO. UNICEF. Fundación Ford. Universidad Alberto Hurtado.
- Gell-Mann, M. (1996). *El quark y el jaguar. Aventuras de lo simple a lo complejo* (3ª ed.), Metatemáticas 38. Barcelona: Tusquets Editores.

- Gleick, J. (1987). *Caos: La creación de una ciencia*. Koothrapali (ed.). <https://www.lectulandia.cc/autor/james-gleick/>
- González Casanova, P. (2009). Los “caracoles” zapatistas: Redes de resistencia y autonomía (Ensayo de interpretación) en González Casanova, P. y otros, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*, pp. 334-354. Bogotá: Siglo del Hombre-CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113030222/18.pdf>
- González, J. A. (1994). *Más (+) Cultura (s) Ensayos sobre realidades plurales* (1ª ed.). México D.F.: Consejo Nacional para la cultura y las artes.
- Gorman, J. (8 de octubre de 2017). Los perros tienen conciencia de sí mismos a través del olfato, según estudio. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/es/2017/10/08/perros-autoconciencia-olfato/?emc=eta1-es>
- Gramsci, A. (1958). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Lautaro.
- Gramsci, A. (1958). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Lautaro.
- Gramsci, A. (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre Política y sobre el Estado Moderno Obras Escogidas, IV*. Buenos Aires: Lautaro.
- Gramsci, A. (1962a). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno en Gramsci, A., Obras escogidas, IV*. Buenos Aires: Lautaro.
- Gramsci, A. (1970). *Antología*, Selección y notas de Manuel Sacristán (ed.). México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1970). Socialismo y cultura en Gramsci, A. y Sacristán, M. (ed.), *Antología* (1ª ed.), pp. 14-17. México: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1970a). ¿Qué es el hombre? en Gramsci, A. y Sacristán, M. (ed.), *Antología* (1ª ed.), pp. 437-439. México: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1970b). Oprimidos y opresores en Gramsci, A. y Sacristán, M. (ed.), *Antología* (1ª ed.), pp. 8-10. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Gramsci, A. (1970c). Relaciones entre ciencia-religión-sentido común en Gramsci, A. y Sacristán, M. (ed.), *Antología*, pp. 367-381. México: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1970d). La formación de los intelectuales en Gramsci, A. y Sacristán, M. (ed.), *Antología*, (1ª ed.) pp. 388-396. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Gramsci, A. (1972). *Cartas desde la cárcel*. [Traducción: E. Benitez] Madrid: Editorial Cuadernos para el Diálogo.

- Gramsci, A. (1972). *Introducción a la filosofía de la praxis*. [Traducción: J. Solé-Tura] Barcelona: Península.
- Gramsci, A. (1972a). *Cultura y Literatura*. Barcelona: Península.
- Gramsci, A. (1972b). Alcuni temi della questione meridionale en Gramsci, A., *La questione meridionale* (III, VI ristampa ed.). Roma: Editore Reuniti.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel*, 3. E. c. Gerratana (ed.), México: Ediciones Era.
- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la Cárcel* (1ª ed.), 4. V. I. Garretana (ed.), [Traducción: A. M. Palos y J. L. González] México: Era.
- Grisoni, D. y Maggiori, R. (1974). *Leer a Gramsci*. Madrid: Zero.
- Gruppi, L. (1988). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Gutiérrez, F. (2011). *Conversar de conversar. Implicaciones educativas del paradigma emergente*. Xátiva, Valencia, España: Ediciones del CREC.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Hawksworth, J. (2017). Una mirada al futuro ¿Cómo cambiará el orden económico mundial para el 2050? *Resumen ejecutivo*. [www.pwc.com/co](http://www.pwc.com/co): [https://www.pwc.com/co/es/assets/document/el\\_mundo\\_en\\_2050.pdf](https://www.pwc.com/co/es/assets/document/el_mundo_en_2050.pdf)
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2005). *Hacia una Economía para la Vida*. San José: DEI.
- Hofstadter, D. R. (1990). Analogías con fluidos y creatividad humana en Wagensberg, J. y otros, *Sobre la imaginación científica* (1ª ed.), *Metatemas* 22, pp. 71-93. Barcelona: Tusquets Editores.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horta, Ó. (2009). El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de bioética y derecho*, (16), 36-39.
- Huidobro, J. E. (1979). El proyecto cultural gramsciano: La reforma intelectual y moral. R. d. Colombia (ed.), *Ideas y Valores*, 28(55-56), 14.
- Ibáñez, J. (1988). *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden* (2ª ed. aumentada), II. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- Ingrao, P. (1978). *Gramsci y el "eurocomunismo"*. Barcelona: Editorial Materiales.
- Jones, W. T. (1976). *Las ciencias y las humanidades: Conflicto y reconciliación* (1a. ed.) Breviarios 266. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

- Jordana, J. (2007). El análisis de las policy networks: ¿Una nueva perspectiva sobre la relación entre políticas públicas y Estado en Acuña. C. H. (ed.), *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: retomando el debate de ayer para fortalecer el actual*, pp. 505-526. Buenos Aires: Jefatura del Gabinete de Ministros. Proyecto de Modernización del Estado.
- Kilworth, P., Russell, B. y McCarty, C. (1984). Measuring Patterns of Acquaintanceship. *Current Anthropology*, 4(25), 381-397.
- Kliksberg, B. (1989). *¿Cómo transformar el Estado? Más allá de mitos y dogmas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kofler, L. (1974). *Historia y dialéctica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Kolbert, E. (2015). Bienvenido al antropoceno: la era del hombre. National Geographic en español. <http://www.ngenespanol.com/fotografia/lo-mas/11/05/19/bienvenido-al-antropoceno-era-del-hombre/>
- Kosko, B. (1993). El pensamiento borroso. <http://www.fen-om.com/spanishtheory/theory128.pdf>
- Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kurzweil, R. (2012). *Cómo crear una mente. El secreto del pensamiento humano*. E. d. r2.1, (ed.) [Traducción: C. G. Hernández]
- Laguado Duca, A. C. (2004). Introducción en Laguado Duca, A. C. y otros (ed.), *La política social desde la Constitución de 1991 ¿Una década perdida?*, pp. 9-15. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales. Centro de Investigaciones para el Desarrollo .
- Launay-Gama, C. (2006). El uso del concepto de gobernanza o/y gobernabilidad en Colombia. *IRI. Instituto de Investigación y Debate sobre Gobernanza*. <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-236.html>
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Londoño Cancelado, A. M. (2015). *Un nuevo mapa nocturno para pensar la relación escuela, saberes y territorios. Producto 2: Un documento conceptual de carácter publicable que de cuenta del primer avance sobre la relación escuela, saberes y territorios*. Bogotá: Instituto para la Investigación Educativa y el Desarrollo Pedagógico IDEP.
- Lovelock, J. E. (1979). *Gaia, una nueva visión de la vida en la tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Low, P. (2012). Francis Crick Memorial Conference. The Cambridge Declaration on Consciousness. J. P. D. Edelman (ed.). Cambridge, UK.

- Lozares, C. (1998). La teoría de redes sociales. *Papers. Revista de Sociología*, (48), 103-126. doi:<https://papers.uab.cat/article/view/v48-lozares>
- Macciocchi, M.-A. (1977). *A Favor de Gramsci*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Malinowski, B. (1976). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. (5ª ed.). [Traducción: A. R. Cortazar] Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Malinowski, B. (1976b). *Una teoría científica de la cultura* (5ª ed.). [Traducción: A. R. Cortazar] Madrid: SARPE.
- Mandelbrot, B. (1988). De los monstruos de Cantor y Peano a la geometría fractal de la naturaleza en Apéry, R., Caveing, M., Desclés, J., Fraïsé, R., de Gant, F., Thom, R. y Leliéver, F. G. (eds.), *Pensar la matemática* [Traducción: C. Bidón-Chanal] (2ª ed.) pp. 111-138. Barcelona: Tusquets.
- Mandelbrot, B. (1993). *Los Objetos Fractales: Forma, azar y dimensión* (3ª ed.), Metatemas 13. Barcelona: Tusquets Editores.
- Markus, G. (1969). *Marxismo y antropología*. México: Grijalbo.
- Martín Serrano, M. (1986). *La Producción Social de la Comunicación*. Alianza Editorial.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Ediciones Gili.
- Martín-Barbero, J. (1998). Pequeña crónica de una larga conversación con Renato Ortiz en Ortiz, R. y Rey, P. (ed.), *Los artífices de una cultura mundializada*, pp. 81-86. Santafé de Bogotá: Fundación Social. Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Barbero, J. (2002). Introducción. Aventuras de un cartógrafo mestizo en *Oficio de cartógrafo. Travestías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica. [https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Oficio%20de%20cartografo\\_comunicacion%20y%20cultura.pdf](https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Oficio%20de%20cartografo_comunicacion%20y%20cultura.pdf)
- Marx, C. (1969). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte en Engels, F. y Marx, K. *Obras escogidas*, pp. 97-185. Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1969). Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política en Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*, pp. 186-190. Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1969). Tesis sobre Feuerbach en Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas*, pp. 26-28. Moscú: Progreso.
- Marx, K. (1970). *Manuscritos, economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (9ª ed.) México: Siglo XXI Editores.
- Maturana R, H. (1886). *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: DOLMEN Ediciones.

- Maturana Romesín, H. y Pörksen, B. (2004). *Del ser al hacer: Los orígenes de la biología del conocer*. [Traducción: L. Ludwig] Santiago de Chile: J.C.Sáez.
- Maturana, H. (1985). Veinte años después. Prefacio de Humberto Maturana a la segunda edición en Maturana, H. y Varela, F. *De máquinas y seres vivos. Autopoiésis: La organización de lo vivo* (1ª ed.), pp. 9-33. Buenos Aires: Lumen/Editorial Universitaria.
- Maturana, H. (2002). *Transformación en la convivencia* (2ª ed.). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones S.A.
- Maturana, H. y Varela, F. (1995). *De máquinas y seres vivos. Autopoiésis: la organización de lo vivo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.
- Maturana, H., Pérez, G., López, M. y Santos, G. (2003). *Conversando con Maturana de educación*. Málaga: Eiciones Aljibe.
- Mayorga, F. y Córdova, E. (2007). Gobernabilidad y gobernanza en América Latina. G. Working Paper NCCR Norte-Sur IP8, Ed. <http://www.institut-gouvernance.org/docs/ficha-gobernabilida.pdf>
- Milic, C. (1961). *The Philosophical Impact of Contemporary Science*. Princeton: Van Nostrand.
- Modi, N. (2018). PM addresses event to mark launch of the Centre for the Fourth Industrial Revolution. *Narendra Modi*. <https://www.narendramodi.in/pm-modi-inaugurates-centre-for-fourth-industrial-revolution-541840>
- Moget, G. (1965). La concepción de la cultura en Gramsci en *Gramsci y el Marxismo*, p. 218 y ss. Buenos Aires: Proteo.
- Moliner, M. (1994). *Diccionario de uso del español* (1ª ed., 19ª reimp.) Vol. H-Z. Madrid: Gredos.
- Monzón Arribas, C. (1996). *Opinión Pública, Comunicación y Política: La Formación del Espacio Público*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Morin, E. (2011). *La vía para el futuro de la humanidad* (1ª ed.) [Traducción: N. Petit Fontseré] Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (1973). Hegemonía e ideología en Gramsci. *Trópicos*(1), 103-142.
- MST. (2021). *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra Brasil*. <https://mst.org.br/educacao/>
- O'Connor, M. (1994). Complexity an coevolution: Methodology for a positive treatment of indererminancy. *Futures*, 26(6), 610-615.
- Ortiz, R. (1998). *Los artifices de una cultura mundializada*. Germán Rey (ed.). Santafé de Bogotá: Fundación Social. Siglo del Hombre Editores.



- Ozlak, O. y O'Donnell, G. (2007). Estado y políticas estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación en Acuña, C. H. (comp.), *Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: Retomando el debate de ayer para favorecer el actual*, pp. 555-584. Buenos Aires: Jefatura de Gabinete de Ministros. Proyecto de modernización del Estado.
- Pániker, S. (2007). Introducción. A propósito de un nuevo humanismo en Dennett, D., Deutsch, D., Diamond, J., Guth, A., Kurzweil, R., Minsky, M. y Paniker, S., *El nuevo humanismo y las fronteras de la ciencia*. Barcelona: Kairos.
- Parra Pérez, A. (2018). Cuatro grandes proyectos de la nueva ruta de la seda. *ESGLOBAL*. <https://www.esglobal.org/cuatro-grandes-proyectos-la-nueva-ruta-la-seda/>
- Pérez Murcia, L. E., Uprimmy Yepes, R., Castillo Sánchez, C., Márquez Vásquez, C. y Sandvarl Rojas, N. (2007). *Seis ciudades, cuatro países, un derecho: Análisis comparativo de políticas educativas*. Bogotá: DeJusticia-IDEP.
- Pinilla, P. A. (2006). *El derecho a la educación: La educación en la perspectiva de los derechos humanos* (1ª ed.). Bogotá: Procuraduría General de la Nación.
- Piotte, J.-M. (1973). *El pensamiento político de Gramsci*. Buenos Aires: Cuadernos de Cultura Revolucionaria.
- Pizarro, N. (1987). Análisis de redes sociales en Reyes, R., *Terminología científico-social. Aproximación crítica*. Barcelona: Antrhropos.
- Popper, K. L. (1981). *La miseria del historicismo*. Madrid: Taurus.
- Portelli, H. (1982). *Gramsci y el bloque histórico* (9a. ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Portillo, J. (9 de octubre de 2018). ¿Cuáles son las mayores economías del mundo? *El País*, Economía. [https://cincodias.elpais.com/cincodias/2018/10/09/midiner/1539108498\\_195177.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CC](https://cincodias.elpais.com/cincodias/2018/10/09/midiner/1539108498_195177.html?id_externo_rsoc=FB_CC)
- Presidencia de la República. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Prigogine, I. (1988). *¿Tan Solo una Ilusión? Una Exploración del Caos al Orden*, (2ª ed.) Cuadernos Ínfimos 111. Barcelona: Tusquets Editores.
- Prigogine, I. (1993). *El nacimiento del Tiempo*, Metatemas 23. Barcelona: Tusquets Editores.
- Prigogine, I. (1996). *El tiempo y el devenir. Coloquio de Cerisy* (1ª ed.). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1994). *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia* (1ª reimp.) [Traducción: M. García Velarde] Madrid: Alianza Editorial.

- Pulido Chaves, O. (2001). *Gobernabilidad, política pública y gestión pública* 13. Bogotá: Corporación Colombiana de Estudios Antropológicos para el Desarrollo (CEAD).
- Pulido Chaves, O. (2002). Procesos políticos y participación democrática en Pulido Chaves, O., Bonilla, M. d., Barragán Cordero, B., Moreno Ospina, C. y Sosa Santos, M. d., *Ciudad, ciudadanía y organización*, pp. 21-34. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá. Secretaría de Gobierno. Dirección de Participación Ciudadana. Corporación Colombiana de Estudios Antropológicos para el Desarrollo (CEAD).
- Pulido Chaves, O. (2009). Posneoliberalismo y educación: nuevos escenarios y desafíos en las políticas educativas en América Latina. *Boletín Referencias*, Año 6 (25). Buenos Aires: Foro Latinoamericano de Políticas Educativas FLAPE.
- Pulido Chaves, O. (2011). La cuestión de la calidad de la educación. CEID-FECODE (ed.), *Educación y cultura*, (92), 32-37.
- Pulido Chaves, O. (2013). *La iniciativa vía rápida ("fast track initiative" -FTI-) y la cooperación internacional para la educación en américa latina y el caribe. Síntesis regional*. Bogotá D.C.: CLADE.
- Pulido Chaves, O. (2016). *Mapas nocturnos: Pliegues y particiones para explorar territorios de la felicidad*. Tesis doctoral, Universidad de la Salle, San José, Costa Rica.
- Pulido Chaves, O. O. (1983). *El concepto de cultura en Gramsci: una aproximación antropológica*. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pulido Chaves, O. O. (1995). Las Culturas Juveniles: Un Campo de Análisis Cultural. F. d. Pontificia Universidad Javeriana (ed.), *Universitas Humanística*, Año XXVI, (42), 27-34.
- Pulido Chaves, O. O. (1999). Hegemonía y cultura: Introducción a las estructuras culturales disipativas. [http://www.anthroglobe.org/docs/hegemonia\\_cultura5.htm#\\_Toc448038397](http://www.anthroglobe.org/docs/hegemonia_cultura5.htm#_Toc448038397)
- Pulido Chaves, O. O. (2016). Sociedad civil y alternativas educativas contra hegemónicas. El sentido de la incidencia en políticas educativas. *Texto paralelo - Propedéutico*. Bogotá: Doctorado en Educación Énfasis en Mediación Pedagógica. Universidad de La Salle Costa Rica.
- Pulido Chaves, O. O., Rodríguez, P., Serrano, F. y Mora, B. (1996). *Aspectos culturales del trabajador de INTERCOR y su relación con la cultura corporativa*. Santafé de Bogotá: Consorcio Instituto SER de Investigación-Corporación CEAD.
- Pulido Chaves, O. y Ángel, C. (2006). Política Pública Educativa: Participación e Incidencia en Varios, *La escritura de la política. La rebelión del lenguaje* (1ª ed.) 4. Proyecto Implantación

- de Programas de investigación, pp. 125-148. Bogotá D.C.: Universidad Pedagógica Nacional. Instituto Nacional Superior de Pedagogía.
- Pulido Chaves, O. y Bayona, A. (1995). *Política social*. Bogotá: Escuela para la Democracia y la Convivencia de Casanare, Gobernación de Casanare, Secretaría de Gobierno, Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán.
- Reynoso, C. (2006). *Complejidad y caos: Una exploración antropológica*. Buenos Aires: Sb.
- Reynoso, C. (2011). Redes sociales y complejidad: Modelos interdisciplinarios en la gestión sostenible de la sociedad y la cultura. <http://carlosreynoso.com.ar/archivos/varios/Redes-y-complejidad2.pdf>
- Risso, G. (13 de diciembre de 2017). *¿Qué es la posemocracia?* *Infobae*. <https://www.infobae.com/opinion/2017/12/13/que-es-la-posdemocracia/>
- Sánchez Ortiz de Urbina, R. (2009). La “realidad” de la realidad virtual: el pliegue. *Eikasia. Revista de filosofía*, Año IV, (24 Extraordinario Realidad Virtual).
- Sánchez Vázquez, A. (1972). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.
- Sardar, Z. y Ravezt, J. (1994). Complexity: ¿Fad or Future?. *Futures*, 26(6), 563 y ss.
- SAS Institute Inc. (2021). *¿Qué es un científico de datos? Quiénes son, qué hacen y por qué usted desea ser uno de ellos*. SAS. [https://www.sas.com/es\\_co/insights/analytics/what-is-a-data-scientist.html](https://www.sas.com/es_co/insights/analytics/what-is-a-data-scientist.html)
- Schank, R. (1996). Información es sorpresa en Brockmann, J., *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica* (1ª ed.) 43, pp. 157-142. [Traducción. A. García] Barcelona: Tusquets, Metatemáticas.
- Schmidt, A. (1976). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI Editores.
- Schvarstein, L. (1995). *Psicología social de las organizaciones* (2ª reimpr.). Buenos Aires: Paidós.
- Scott, J. (1987). *Social network analysis. A handbook*. London: Sage Publications.
- Serres, M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Simak, C. D. (1988). *Ciudad* (1ª ed.). Barcelona: Minotauro.
- Simard, S. (2018). Mycorrhizal networks facilitate tree communication, learning and memory en Baluska, F. G., *Memory and Learning in Plants*, pp. 191-213. Springer.
- Stefanoni, P. (15 de febrero de 2006). *Página 12*. Entrevista con David Choquehuanca, el nuevo Canciller de Bolivia. <http://www.>

- pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-63124-2006-02-15.html
- Tenti, E. (2004). Notas sobre exclusión social y acción colectiva: Reflexiones desde Argentina en Laguado Duca, A. C. (ed.), *La política social desde la Constitución Política de 1991 ¿Una década perdida?* pp 41-65. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales. Centro de Investigaciones para el Desarrollo.
- Tolcachier, J. (2021). ¿Redes o telarañas sociales?: Un asunto atrapante. *LaJiribilla Revista de Cultura Cubana*, Año XIII(884). <http://lajiribilla.cu/articulo/redes-o-telaranas-sociales-un-asunto-atrapante>
- Tomasevski, K. (1999). *Los derechos económicos, sociales y culturales: Informe preliminar de la Relatora Especial Sobre el Derecho a la Educación. Sra. Katarina Tomasevski presentado de conformidad con la resolución 1998/33 de la Comisión de Derechos Humanos*. New York: Naciones Unidas.
- Tomasevski, K. (2004). *Los derechos económicos, sociales y culturales: El derecho a la educación*. New York: Naciones Unidas. Consejo Económico y Social.
- UNESCO. (1994). Declaración mundial sobre educación para todos y marco de acción para satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje (2ª reimp.). París. [http://www.unesco.org/education/pdf/JOMTIE\\_S.PDF](http://www.unesco.org/education/pdf/JOMTIE_S.PDF)
- UNESCO. (2000). Marco de Acción de Dakar. Educación para Todos: Cumplir nuestros compromisos comunes. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001211/121147s.pdf>
- UNESCO. (2006). Convención internacional sobre los derechos de las personas con discapacidad. Obtenido de Naciones Unidas. Derechos humanos. Oficina del Alto Comisionado. [http://www.ohchr.org/Documents/Publications/AdvocacyTool\\_sp.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/AdvocacyTool_sp.pdf)
- UNESCO-OREALC. (2001). Balance 20 años del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe. *Documento de trabajo Séptima Reunión del Comité Regional Intergubernamental del Proyecto Principal de Educación en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: UNESCO OREALC.
- UNESCO-OREALC. (2002). Modelo de Acompañamiento -apoyo, monitoreo y evaluación- del Proyecto Regional de Educación para América Latina y el Caribe. *PRELAC*. Santiago de Chile, 2002. <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001316/131687so.pdf>
- Unión Europea. (2017). La historia de la Unión Europea. [https://europa.eu/european-union/about-eu/history\\_es](https://europa.eu/european-union/about-eu/history_es)
- Vaccaro, N. (1965). La dialéctica cantidad-cualidad en Gramsci en

- Vaccaro, N., Togliatti, P., Luporini, C., Della Volpe, G. y Otros, *Gramsci y el marxismo*, pp. 142-153. Buenos Aires: Proteo.
- Varela García, F. (2003). Prefacio de J. Francisco Varela García a la 2ª edición en Maturana, H. y Varela, F., *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo* (6ª ed.). Buenos Aires: Lumen/Editorial Universitaria.



## TABLA DE DIAGRAMAS

Diagrama 1. Relación bases sociales-concepciones del mundo .....	79
Diagrama 2. Eficacia práctica de las concepciones del mundo .....	81
Diagrama 3. Relación filosofía - sentido común .....	87
Diagrama 4. Relaciones filosofía - sentido común filosófico - sentido común.....	90
Diagrama 5. Filosofía popular .....	91
Diagrama 6. Filosofía oficial.....	92
Diagrama 7. Matriz de producción de concepciones del mundo.....	101
Diagrama 8. Matriz de producción de cultura .....	104
Diagrama 9. Bases sociales “dominantes” y “subordinadas” .....	114
Diagrama 10. Bases sociales medias.....	114
Diagrama 11. Bases sociales dominantes-medias .....	115
Diagrama 12. Relación hegemonía-dirección-dominación .....	122
Diagrama 13. Hegemonía: punto de contacto entre sociedad política y sociedad civil .	124
Diagrama 14. Regulación de fluctuaciones en la zona de equilibrio .....	136
Diagrama 15. Relaciones heterogéneas entre los componentes del sistema .....	137
Diagrama 16. Configuración de bloques sociales .....	139
Diagrama 17. Configuración de bloques ideológicos.....	140
Diagrama 18. Bloque social efectivo A.....	142
Diagrama 19. Bloque social efectivo B.....	142
Diagrama 20. Bloque social efectivo C.....	143
Diagrama 21. Bloques hegemónicos en sistema hegemónico .....	144
Diagrama 22. Formas de expresión de la cultura oficial y la cultura global .....	147

Diagrama 23. Variación en los contenidos de la cultura oficial.....	148
Diagrama 24. Bloque histórico: cierre operativo y retroalimentación.....	151
Diagrama 25. Opinión pública: punto de contacto sociedad política-sociedad civil.....	154
Diagrama 26. Opinión pública: cierre operativo y retroalimentación.....	159
Diagrama 27. Sociograma: Estrella sociométrica.....	162
Diagrama 28. Superación del sentido común y creación de nueva filosofía.....	177
Diagrama 29. Detalle de un segmento del parámetro Bases Sociales.....	188
Diagrama 30. Detalle del parámetro Intereses y Necesidades Históricas.....	189
Diagrama 31. Detalle del parámetro Concepciones del Mundo.....	189
Diagrama 32. Estructura multidimensional del campo de fases descriptivo de la cultura.....	190
Diagrama 33. Campo de fases de descripción de la cultura.....	192
Diagrama 34. Campo de fases de descripción de la estructura sistémica de la cultura.....	192
Diagrama 35. Campo de fases de descripción de la cultura juvenil.....	193
Diagrama 36. Culturas juveniles - Rock.....	194
Diagrama 37. Fluctuaciones y relación sistema-contexto.....	204
Diagrama 38. Relaciones sistema-subsistemas.....	204
Diagrama 39. Sistemas simples y rechazo a fluctuaciones.....	206
Diagrama 40. Sistemas complejos y susceptibilidad a fluctuaciones.....	207
Diagrama 41. Atractor de ciclo límite.....	213
Diagrama 42. Puntos de bifurcación y nuevo estado del sistema.....	214
Diagrama 43. Puntos de bifurcación y nuevos estados del sistema.....	215
Diagrama 44. Matriz general de análisis por campos de interfase.....	220
Diagrama 45. Campo de fases multidimensional de producción de sujetos corporativos.....	221
Diagrama 46. Eje de producción de significados.....	222
Diagrama 47. Eje de producción de institucionalidad corporativa.....	222
Diagrama 48. Análisis de correlaciones paralelas.....	223
Diagrama 49. Análisis de correlaciones cartesianas.....	224
Diagrama 50. Campo de fases de la educación en el contexto de la cultura.....	229
Diagrama 51. Ejercicio del poder.....	254
Diagrama 52. Hegemonía.....	255
Diagrama 53. Relación hegemonía - opinión pública.....	257
Diagrama 54. Relación hegemonía - opinión pública - gobierno.....	259
Diagrama 55. Gobernabilidad: dimensiones técnica y política.....	261
Diagrama 56. Gobernabilidad: punto de contacto entre gobernantes y gobernados.....	261
Diagrama 57. Política pública: punto de contacto sociedad política - sociedad civil.....	264
Diagrama 58. Política pública transformista y expansiva.....	265
Diagrama 59. Gobernabilidad - Política Pública.....	270



## SOBRE EL AUTOR

Orlando Pulido Chaves es antropólogo por la Universidad Nacional de Colombia, doctor en Educación con énfasis en Mediación Pedagógica por la Universidad de La Salle de Costa Rica y catedrático de la Maestría de Educación de la Pontificia Universidad Javeriana. Forma parte de la Red Latinoamericana de Estudios sobre Trabajo Docente (Red ESTRADO) y del Grupo de Trabajo “Derecho a la educación y políticas educativas” de CLACSO. Se desempeña como investigador, asesor y consultor de organismos nacionales e internacionales. Ha sido integrante del Consejo Deliberativo del Fondo Regional de la Sociedad Civil para la Educación de América Latina y el Caribe (FRESCE), director del Instituto Nacional Superior de Pedagogía, coordinador de la Plataforma de Análisis y Producción de Políticas Educativas, jefe del Departamento de Psicopedagogía y decano de la Facultad de Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Sus principales **líneas** de investigación se relacionan con políticas educativas, formación docente y análisis cultural. Entre sus **últimas** publicaciones se puede destacar su participación como coautor de los volúmenes *La voz de los sujetos. Sistema de Seguimiento a la Política Educativa Distrital. Aplicación y resultados* (Bogotá, IDEP, 2020), *La voz de los sujetos. Sistema de Seguimiento a la Política Educativa Distrital en los contextos escolares. Diseño y experiencia piloto* (Bogotá, IDEP, 2020), y *Territorios compartidos. El programa*

*CREA en la escuela y la ciudad. Resultados de análisis sobre la propuesta pedagógica del programa Crea de Idartes (Bogotá, Alcaldía de Bogotá, 2019).*





Históricamente no ha sido fácil pertenecer a algo, ser alguien; lograrlo depende de la confluencia de múltiples circunstancias y factores en escenarios de conflicto y de tensión. Comprender esta complejidad ha sido, por otra parte, tarea permanente de la antropología, compartida cada vez más con otras disciplinas científicas que día a día ven desdibujar sus fronteras. Por eso, este texto es un pretexto, valga la expresión, para reflexionar sobre una antropología que permita avanzar algunas explicaciones relacionadas con la configuración de las estructuras culturales que pautan los modos de vivir que generan estos sobresaltos, incertidumbres, miedos e insatisfacciones. En últimas, se trata, ni más ni menos, de intentar recuperar la confianza en el ser humano.

Del Preámbulo