

La metafísica de la dualidad y la totalidad: el mito de la modernización y las clases sociales

por Alfredo Méndez

Síntesis curricular

Soy Alfredo Méndez Rocha, tesista de la licenciatura en Ciencias Políticas por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM). Recientemente participé en el proyecto “Las ciencias sociales en México, un enfoque regional”, organizado por COMECSO, como asistente de su coordinadora, la Dra. Cristina Puga, así como en algunos coloquios y publicaciones sobre ciencias sociales en la UACM, el COLMEX y la UNAM.

Actualmente me desempeño como profesor adjunto en las asignaturas de Comunicación Política-Discurso Político y Teorías Sociológicas -en la FCPS-; soy miembro fundador de *Bios: participación política y desarrollo A. C.* donde estoy a cargo del proyecto “Creación de ambiente de emprendimiento social para jóvenes universitarios”, en colaboración con la Secretaría del Trabajo y Previsión Social del DF; también soy asistente de la Dra. Josefina Morales, investigadora del Instituto de Investigaciones Económicas UNAM.

Mis temas de interés son creación de identidades, clases sociales y relaciones sociedad civil-Estado.

Abstract

La propuesta de este escrito intenta hacer algunos comentarios someros, a pretexto del texto homenaje, sobre una carencia metodológica -sino epistemológica-, y que muchas veces ha sido subestimada o hasta dejada de lado, al pensar el cambio social y teorizar en torno a él: el dualismo metafísico y la plenitud de la totalidad que, siguiendo a G. Deleuze y E. Laclau, propone la modernidad al pensar diversos procesos que en el caso de las ciencias sociales suele funcionar como una aprioría, mera metafísica sin sustento científico más que la asunción autoritaria de supuestos lógicos. Esta crítica, desde mi punto de vista, ya era percibida por Rodolfo Stavenhagen -o por lo menos había un germen en ella- cuando relata lo problemático y poco fructífero que es pensar América Latina desde la teoría modernizadora, minimizando la complejidad de lo social a una progresiva linealidad de la historia vista en el tránsito del tradicionalismo a la modernidad; y la teorización en torno a

las clases sociales desde el marxismo vulgar, que identifican dos clases sociales apriorísticas y antagónicas y un sujeto llamado a hacer la historia: el proletariado.

Palabras clave: Metafísica de la dualidad, clases sociales, teoría de la modernización.

*

Como bien lo resalta la organización de este seminario, la producción de Rodolfo Stavenhagen alrededor de las ciencias sociales es vital para quien intenta comprender el debate sobre las formaciones sociales en América Latina y en especial, la sociedad agraria. El texto que reúne estos esfuerzos (1980), *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, es digno de mencionarse por la capacidad de concreción que muestra a partir de temas tan amplios y de difícil descripción; algo eminente.

Este esfuerzo colectivo, por tanto, resulta imprescindible dada la temática ciertamente abandonada en la región, pues el asunto de las clases y la estratificación ha venido a pique en tanto que los criterios econométricos han desplazado la complejidad que Stavenhagen advierte en su texto sobre la definición multifactorial del concepto de clase social. Sin duda, este seminario se propone como un foro donde podrá avivarse esta discusión a la luz de los años y las transformaciones que ha sufrido nuestra región.

Este texto preparatorio titulado “La metafísica de la dualidad y la totalidad: el mito de la modernización y las clases sociales”, tiene la intención de desarrollar, a la luz del tiempo, dos comentarios rectores dentro de las *Siete tesis...* que Stavenhagen, con gran precisión, ya dilucidaba en torno a la salida del “subdesarrollo” de América Latina y que se pueden resumir, desde la perspectiva de quien escribe, en la sugerencia deleuziana de la metafísica de la dualidad encontrada a lo largo del texto pero especialmente en la tesis primera, la cuarta y la séptima, como se verá más adelante.

La doble crítica encontrada gira en torno a 1) la lógica liberal, que planteaba una dicotomía entre modernización y tradicionalismo en las sociedades latinoamericanas, sólo oculta una realidad mucho más compleja de un todo estructurado organizado a través de clases sociales y 2) la visión pobre y mecanicista de una sociedad dicotómica, con la exclusiva existencia de dos clases sociales en conflicto que, siendo potenciado, llevaría al

ascenso del proletariado como clase llamada a la revolución más allá de las especificidades del tiempo y el lugar.

La dualidad y la totalidad como paradojas

El pensamiento dual es común por lo menos en occidente, tanto como el pensamiento totalitario; ambos funcionan como precondiciones propias del desarrollo mental de los individuos acondicionados, obviamente, por procesos de socialización que comienzan al ver la primera luz, apenas al salir del vientre materno.

Pensemos inicialmente, y para efectos de exposición, en la dualidad bondad-maldad y su correspondiente judeocristiano¹. La bondad, por lo menos la explicación más básica y asequible, está recubierta de un limitado número de elementos que forman su identidad, con pretensión de plenitud, capaz de ser comparada con un Otro establecido como la maldad. Ese otro llamado maldad comparte esa plenitud en su identidad salvo que se encuentra en el opuesto de su significación. Cuando una persona entra en un predicamento moral, puede acudir a esta explicación para conducir su acción o por lo menos encontrar justificación a sus sentimientos. Pero qué pasa cuando esto se vuelve una paradoja, cuando un caso concreto deviene irresoluble: una señora de bajos recursos se acerca al mostrador de un supermercado y roba 250 gramos de carne; usted la ve y debe tomar una postura, pues la neutralidad (no hacer nada) ya es por sí misma tomar partido²; tiene la posibilidad de callar o hasta auxiliar a cometer el robo o, contrariamente, denunciarla con las consecuencias que la legalidad tenga previstas. ¿Dónde está la frontera clara y distinta, la identidad plena del concepto bondad y la maldad? La realidad por sí misma y cada uno de los casos que encontremos, como brillantemente explica Derrida (1994), conllevan el desbordamiento de realidad, la indecibilidad del acto, es decir, una singularidad imposible de ser asemejada a otro evento singular, con elementos y determinantes ajenas, nuevas o viejas, pero singulares, imposibles de replicar.

Comprender una totalidad (una representación) imposible de plenitud, es decir, incapaz de encontrarse impoluto y con fronteras absolutamente claras, resulta una tarea

¹ Sólo para reforzar la idea de que la lógica dual atraviesa tiempos y culturas someramente distintas, véase la descripción que hace Friederich Nietzsche (2011) a través del Zaratustra, un muy conocido recorrido por el arquetipo de “salvador” compartido por diversas culturas occidentales.

² Sobre el tema de la legalidad, su suspensión y la neutralidad, véase Slavoj Žižek. (2007) “Por una suspensión de izquierdas de la ley” en En defensa de la intolerancia, Madrid: Ediciones Sequitas

ardua. Una totalidad, por lo menos tratando de superar el pensamiento moderno, implica la convivencia de otros particularismos en su seno que niegan y afirman a la vez la identidad de ambos elementos.

Lo universal es el símbolo de una totalidad perdida, y lo particular sólo existe sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y simultáneamente cancelarla a través de su subsunción en un medio indiferenciado (Ernesto Laclau. (1996) “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad” en Emancipación y diferencia, Buenos Aires: Ariel, pág. 46)

Una totalidad³, un concepto que intente representar lo social, forzosamente está atravesado por la imposibilidad de su plenitud y de los elementos particulares que lo conforman: la constante reafirmación de la imposibilidad de su existencia plena, la de ambos elementos, es la evidencia de su existencia, paradójicamente. Lo que realmente importa para la definición de un concepto (una representación) es cómo los elementos que le dan coherencia están articulados y definen por tanto su “naturaleza”⁴, es decir, los rasgos definitorios de una estructura. Un concepto está invadido por una infinidad de elementos y por qué no, hasta de su contrario, aun suponiendo que exista, en forma de paradoja –la bondad nunca es total bondad, siempre tiene algo de maldad-. Ya Deleuze analizaba esto con la analogía de la cena en Alicia en el país de las maravillas: comer, ser comido, es el modelo de la operación de los cuerpos, el tipo de su mezcla en profundidad, su acción y pasión, su modo de coexistencia del uno en el otro (pág. 23).

Un segundo momento nos deja ver que, como Laclau (1996a) desarrolla ampliamente, toda totalidad tiene un afuera (pág. 42). El pensamiento metafísico considera a las totalidades como cerradas (Dios es todo, no hay nada fuera de él) y perfectas pero cualquier totalidad, por más perfecta que sea, necesita pensar un afuera: siguiendo un ejemplo de F. de Saussure (2010) en su Curso de Lingüística General, pensar en el lenguaje implica necesariamente pensar en los límites del mismo, es decir, la imposibilidad de comunicarse. El sistema-lenguaje tiene su “afuera” que sería la imposibilidad de articularse y por consecuencia, de comunicar. Pero si el sistema lenguaje es una totalidad como tal que

³ Utilizo indefinidamente totalidad como sinónimo de universal

⁴ Utilizo el concepto naturaleza con mucho cuidado y a para evitar confusiones. No tratamos de decir que hay algo inerte en el mundo justificable por su mera existencia ajena al sujeto, más bien tratamos de hacer alusión a eso que Derrida (1989) llama Estructuralidad de la estructura y Laclau (1996a), en términos políticos, llama sistematicidad del sistema; aquello que le da sentido a una representación, el rasgo definitorio y constitutivo de su existencia más no entendido como algo trascendental, natural.

todos aceptamos (por algo es un sistema), resulta un aparente sinsentido aceptar que no es una totalidad en tanto tiene un afuera.

Esta paradoja, para Laclau, es precondition del pensamiento holístico, algo con lo que hay que lidiar, pues resulta casi esquizofrénico tirar a la basura cualquier intento por crear totalidades, viviríamos en una Babel llena de meras opiniones y conceptos a medias incapaces de ser fincados en la realidad.

Como consecuencia de todo esto, estamos en posición de aceptar que los conceptos o representación son abstracciones del pensamiento imposibles en tanto plenitud pero no por ello inexistentes, convivimos con ellos a cada momento que expedimos una palabra, y en la creación de conocimiento –la ciencia social, en este caso-. La propuesta para pensar la realidad compleja gira en torno a evitar totalidades cerradas que simplifiquen los procesos a estudiar. El dualismo es un ejemplo más pulido sobre esta metafísica que nos ancla a una lógica reduccionista.

Retomemos el ejemplo inicial y la provocación de párrafos arriba para concluir este primer apartado: toda bondad tiene algo de maldad. Negando la metafísica de la dualidad y la totalidad podríamos sugerir que es un sinsentido, que la bondad es pura bondad y que hablar de la maldad en su seno, implica su anulación... Pero nuestra proposición es otra. Superando este halo esencialista y prolongando la explicación realizada en los párrafos anteriores, podríamos aceptar que todo concepto está atravesado por su contrario, ese otro al que apela para consolidarse y crear una identidad, pero que el gesto identitario no se detiene allí; tenemos que derribarla lógica dual aun.

Ahora pensemos, llevando al extremo la exposición, en la bondad del débil, del nazareno, contra la bondad del fuerte, el que es capaz de imponer su voluntad. Todo concepto es histórico, según R. Barthes (1980), está a expensas de devenir mito, de fundamentar, como naturaleza, lo que es intención histórica; como eternidad, lo que es contingencia (pág. 237); en este caso, hacer ver la bondad como un concepto perenne e inocente, emanado de un más allá, algo que no depende de determinantes históricas y que siempre ha tenido un mismo significado.

En torno al pensamiento judeocristiano, podemos encontrar un momento de inflexión en algún momento de su historia⁵ donde la debilidad, la pasividad, resignación y similares fueron llenando ese significativo vacío llamado bondad. La bondad y la maldad en tanto significación, aun en torno al trascendental más pleno, las deidades (llámese Alá o Jesú) no poseen positividad, alguna plenitud de su identidad ahistórica, más bien responde a procesos muy peculiares –a veces hasta azarosos- e intereses capaces de ser identificados.

Siendo esto, podemos extrapolar el ejemplo a cualquier abstracción mental simbolizadora de lo real y obtener una consecuencia final: los signos como cualquier representación padecen una falta constitutiva y por tanto, se definen en tanto oposición a las otras diferencias, no a una sola; la lógica dual es un rastro de metafísica, pues un concepto o una representación se define en función de su afuera, sus otros, esos particularismos, en plural, que le impiden ser pleno. Creer que el infinito juego de las diferencias es capaz de definirse en torno a dualidades y no a multiplicidades, simplifica la complejidad de la realidad. De nuevo Deleuze nos da luz, al hablar de la designación y el sentido (el nombre y lo que parece serle propio a las cosas, por así decirlo, su rasgo definitorio), rematando que la frontera entre ellos no los mezcla, no los reúne (no hay monismo ni dualismo), es más bien como la articulación de su diferencia (pág. 23).

La teoría de la modernización: reduccionismo en torno al individuo y su voluntad

Una vez en claro la lógica de la dualidad y la totalidad, podemos pasar a explicar la lucidez de Rodolfo Stavenhagen al dar comentarios que dejan entrever atisbos de esta lógica a través de sus críticas a tradiciones de la ciencia social poco útiles para comprender nuestra América.

La dualidad modernidad-tradicionalismo, propia del pensamiento moderno, es una suposición simplista de la realidad, en exceso, que hoy día sigue siendo protegida en la academia y es capaz de ser encontrada en forma de resquicios aun en los textos más importantes de nuestro campo de estudio.

El funcionalismo-estructuralista dentro de la ciencia política (la escuela norteamericana, con precisión), sugiere que el desarrollo político de las sociedades está

⁵ Para ver la descripción puntual del proceso de inflexión al que me refiero, sin duda el referente de nuevo es Nietzsche (2011a) en su Genealogía de la moral.

atravesado, ya sea por olas de democratización, ya sea por transiciones a sociedades “modernas”. Esta noción tiene diversos puntos a notar, controversias que aún no quedan solucionadas y que Stavenhagen ya hacía notar.

En primer plano, la sociedad es tomada como un todo dividido en dos -nos lo menciona nuestro autor en sus tesis-, cada una de sus partes con una lógica propia y funcionamiento autónomo bajo la premisa liberal de que la sociedad es capaz de funcionar en esferas que no se contaminan entre sí. El ejemplo paradigmático es la división entre economía y política.

Ya desde Aristóteles (2012) se hablaba de la economía como lo reservado hogar y la política como lo propio de lo público, de la polis. La teoría liberal, a través de siglos de discusiones y modificaciones por donde pasan nombres como John Stuart Mill o Hannah Arendt, retomó esta división. El ámbito de lo privado, la esfera de la economía, viene a ser algo tajantemente distinto y preferentemente alejado de la otra esfera de lo público, la política (¿no es para Arendt (2006) la perversión mayúscula que vuelca al autoritarismo la contaminación de estas esferas, su convivencia como una sola?, ¿valdrá la pena preguntarse si el repudio de Weber (2008) hacia el político que vive de la política es aunque sea parcialmente un prejuicio fincado en esta lógica, la ya famosa capacidad de hacer de lo público un modo de subsistencia?). Los gobiernos fincados en la doctrina liberal siempre apuntan a la separación de Estado-mercado en nombre de la defensa de los derechos individuales; baste el desarrollo de este comentario para comenzar a dilucidar el absurdo metafísico de la dualidad en la lógica liberal.

El ensayo que Rodolfo Stavenhagen escribía hace algunas décadas, el que hoy nos congrega, definía extraordinariamente cómo la lógica tradicionalismo-modernidad limitaba de forma absurda el entendimiento de América Latina. Resulta increíble, siguiendo este argumento, la vitalidad que hoy día tienen las teorías modernizadoras en algunos ámbitos de la academia.

Para muestra, citaré dos textos consagrados de la ciencia política que contienen delicados supuestos. Primeramente, Huntington (1994), hablando de las olas democratizadoras y tratando de superar algunas críticas que se hacen a su posición por determinista y mecanicista, dice que la tercera ola democratizadora supone un modelo de dos pasos adelante y uno atrás (pág.36). En un libro aún más consagrado, el de las

transiciones desde un gobierno autoritario, Guillermo O'Donnell (1988), hablando de América Latina, dice que los gobiernos autoritarios se dividen en tradicionales y populistas y deja entrever que ambos están condenados a desaparecer en la transición a la democracia, ayudándose se la teorización sobre la 3ra ola de Huntington (pág.17).; la cuestión en ese estudio deviene es saber cuándo los factores determinantes de este cambio podrán presentarse en cada régimen en cuestión más que la problematización de la "historia" como ente lineal que a través de una dicotomía apriorística, lleva al fin de ésta.

Ambas nociones, como propuse, contiene un delicado supuesto: la dicotomía metafísica de lo tradicional contra lo moderno como linealidad de la historia. Huntington hace énfasis en el camino trazado, el modelo que él ha descubierto (como si a la hora de tallar La Piedad, la roca inerte le hubiera indicado a Miguel Ángel lo que vendría a ser, como si el destino del objeto estuviera dado, sólo restando descubrirse por el artista) con un *telos* implícito. En O'Donnell, más enfáticamente, encontramos lo que tanto ha de atacar Stavenhagen: la ilusión de que la sociedad, dividida en dos grandes rubros, está en camino de reconciliarse y que ambas representaciones (tradicionalismo, encarnada en el régimen autoritario y modernidad, en vías de lograrse a través de la democracia) son capaces de exponer la complejidad de una formación social. Sin duda, ambas pretensiones mínimamente deberían de ser cuestionadas en sus pilares, pero por diversos motivos, han logrado encumbrarse en la ciencia política a nivel mundial. Revisitar autores como nuestro maestro Stavenhagen nos permite recordar etas deuda que tenemos con la ciencia social.

Pero esto sólo es el comienzo, otro de los grande problemas dentro de esta lógica es que el cambio social se entiende a través de actores individualizados; los colectivos en vez de verse como fuerzas sociales, son vistos como actores: este cambio ontológico por lo menos supone liberad de decisión y acción, baja consideración de las determinantes que influyen en la conciencia e intereses de sujeto; es decir, voluntad libre y autónoma, impoluta de aquél que busca el cambio. Este cambio social se argumenta a través de acciones volitivas, donde la consciencia democrática llega por un progreso casi natural de la civilización; la diferenciación social no responde más a cuestiones multifactoriales que a ideológicas (modernidad-tradicionalismo): un cambio en la mentalidad supone el cambio de la sociedad y posterior movimiento en las condiciones de vida.

Esto puede ser ejemplificado con la tan popular teorización sobre cultura política. Gabriel Almond y Sidney Verba han obtenido fama internacional gracias a su proposición sobre cómo los ciudadanos interactúan e influyen a través de sus creencias en la estructura política. Esta propuesta, tan afamada como criticada, a mí parecer, contiene un basamento frágil, un supuesto metodológico que pone en tela de juicio todo el edificio teórico fincado: el individuo como punto de partida para comprender lo político. Las creencias y valores que el individuo asimila son medidos a través de encuestas y, a través de modelos diversos, se analiza la incidencia de estas creencias en la estructura política. Como bien menciona Jerzy Wiatr (1989)

The civic culture doesn't exhaust the possibilities for analysis of relationship among socioeconomic structure, political structure, and political culture. The authors do interpret their findings from the perspective of individuals' class membership [...]. What is missing, however, is the analysis of the relationship between socioeconomic structure and political institutions, on the one hand, and the impact this relationship has on political culture, on the other. (pág. 114)

En términos más concretos y siguiendo la crítica que Gilberto Giménez (1981) hace de la microfísica del poder de M. Foucault o la teoría de sistemas de Parsons, el individualismo metodológico supone un estatuto presociológico, donde pareciera que la sociedad es un simple agregado de individuos (pág. 22) capaz de comprenderse a través de las relaciones interpersonales y concepciones subjetivas del mundo que les rodea y no en función de un todo complejo articulado (una de las grandes lecciones de Stavenhagen) más que la suma de individuos.

Específicamente en el ejemplo de la cultura cívica⁶, la suposición radica en que las condiciones subjetivas de existencia de los individuos impactan de alguna manera la estructura política⁷, la modifican. Sin embargo, esta postura minimiza la bastante probada capacidad de la estructura política de influir en las conciencias individuales⁸, manteniendo tácitamente que el sujeto es capaz de estar al margen de estas influencias externas a su ser, o por lo menos que la capacidad determinante de este afuera es tan significativa como para

⁶ No tenemos intención de discutir la diferencia entre cultura política y cívica, por ahora basta aceptar que comparten el sustento metodológico.

⁷ Este efecto es llamado por Arend Lijphard (1989a) The individualistic fallacy, (pág. 45)

⁸ Infinidad de textos pueden dar fe de la complejidad de este proceso. Uno de los más ricos, sin duda, ha de ser el esfuerzo que hace Slavoj Zizek (2008) en El sublime objeto llamado ideología.

aparecer en un segundo plano –siendo bondadosos con esta mención- de la teorización de la cultura cívica.

El marxismo vulgar: dos clases llamadas a la eternidad

En el apartado anterior hemos descrito una lógica que Rodolfo Stavenhagen atacaba por simplista, la del tradicionalismo versus modernidad. Esta misma dualidad perteneciente a la lógica metafísica antes descrita, es entendida en un segundo plano, en otra tradición social: el marxismo y la izquierda de la época. La gran crítica del sociólogo mexicano va en torno a la sombra de la metáfora arquitectónica de Marx, en las interpretaciones mecanicistas de la historia y el movimiento de la sociedad.

Si bien desde el funcionalismo las clases sociales son vistas, si al caso, como estratificaciones, en el marxismo vulgar la cuestión no dista mucho en cuanto a su simplicidad.

Para comprender por qué esta noción simplificaste de la clases social como concepto es peligrosa, sírvase ver este ejemplo. Un afamado libro –a manera de panfleto, vaya ironía- de no hace muchos años escrito por Luis de la Calle (2010), invitaba a los lectores a comprender nuestros tiempos como la era de la clase media, como una sociedad progresivamente uniclasista –o aclasista, no habría gran diferencia en tanto que una totalidad sin exterioridad pierde referente para ser definida-, eso sí, haciendo énfasis su rigor analítico y seriedad -con gráficas, datos, estadísticas- y extrañamente, a la vez, blindándose contra las críticas que lo tacharían de absurdamente simplista:

Para los académicos muy formales, esta caracterización [la de la clase media] es sin duda imprecisa, pero para analistas de fenómenos políticos y estrategias electorales, estos elementos pueden hacer la diferencia entre ganar y perder una elección (pág. 25).

Para este autor, la clase media se identifica básicamente por cuestiones de ingreso, mera estratificación económica. Los fenómenos políticos que comparten, como el voto dividido, son vistos como fenómenos aposteriori, resultados de esta congregación. Este Panfleto sirvió –y sigue siendo útil en esos términos- a un importante grupo de personalidades interesadas en justificar la desaparición de las clases sociales o la minimización de la brecha entre ricos y pobres y así, defender el status quo. Sobre todo, a aquellos estudios de los sociales que creían muy complicados los debates sobre las clases sociales y la estratificación; la solución, sin falla, era decir que todos somos clase media.

Si bien el marxismo vulgar no daba tanto peso al asunto del ingreso, sí simplificaba la realidad de una manera similarmente absurda. Para no pocos, el formalismo marxista implicaba asumir que toda la historia estaba atravesada por la lucha de clases, más precisamente, la lucha de dos clases: en el modo de producción capitalista, hemos de hablar de proletariado y burguesía.

Gran parte de la izquierda latinoamericana, nos dice nuestro autor, ideaba la realidad del continente bajo esta lógica. Aun dentro de esta gran idea dual de las clases, Stavenhagen reconocía dos posturas: quienes suponían el apoyo de la burguesía nacional que, empoderada y en un pacto nacional⁹, sería capaz de derrocar a la burguesía internacional y la otra izquierda decía que la lucha acérrima de campesinos y obreros en contra de toda burguesía era el único camino para derrocar a la burguesía, sea cual fuera, y así encontrar el camino a la emancipación.

Ambos mitos –las dos posturas de izquierda- los combate Stavenhagen mostrando su debilidad teórica ante la suposición de apriorías sin fundamento en la realidad social. Hay que reconocer, sin embargo, que aquellos que abogaban por la alianza de clase con una parte de la burguesía –la nacional-, ya habían dado un paso adelante en la superación de esta simpleza. Tal vez no tan conscientemente, pero éstos ya estaban aceptando implícitamente que 1) no existían no sólo dos clases, en tanto se diferenciaba proletariado, burguesía nacional e internacional 2) o que una de esas clases tenía una subdivisión interna y por tanto, la confirmación de su identidad era diferenciada, no podía apelar a una dualidad metafísica simple, sino un poco más compleja, tomando en cuenta otros *otros*.

Este paso adelante se ve limitado muy rápido, pues esta interpretación pierde de vista algo aún más básico que la ya tratada metafísica de la dualidad: no entiende que la burguesía nacional estaba coludida a la internacional debido a que se protegía, es decir, que había un pacto implícito por meros intereses entre una parte de la burguesía nacional y la internacional, como bien lo ha de desarrollar Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso (1969), quienes justifican históricamente que desde los procesos de independencia de América Latina, las actividades económicas más importantes fueron solventadas, en el

⁹ Un ejemplo de fácil anclaje para nosotros es el PRI. Como el profesor Garrido (1995) nos lo hizo ver, durante más de 50 años el PRI logró plena hegemonía política gracias a los fuertes apoyos que tenía en las alianzas de clase y por otro lado, el control político que tenía dentro de la estructura estatal, que determinaba en su seno el ascenso y mantenimiento de sus líderes.

mejor de los casos, por una burguesía heredera de antepasados españoles y con fuertes nexos a la metrópoli y en el peor de los casos, por una burguesía extranjera que intervino de lleno en los enclaves económicos más importantes para suplir la falta de capacidad nacional.

La segunda interpretación era criticada por Rodolfo Stavenhagen porque no hacía caso a las particularidades del proceso latinoamericano: los campesinos y obreros difícilmente se aliaban. Los procesos disimiles que siguieron sus procesos históricos hacía tender a los campesinos, según Stavehnagen, hacia una posición revolucionaria y a los obreros, a una posición más conservadora como apoyo de procesos populistas y hasta derechistas.

Las dos lógicas se pueden enmarcar, de nuevo, en la metafísica de la dualidad. La metáfora arquitectónica de Marx (1970) presupone que un cambio en la estructura (la economía) modifica necesariamente la superestructura (lo jurídico-político; el Estado); la revolución, entonces, debería estar enfocada a abatir al agente de reproducción social, la burguesía. Los llamados al cambio, el ente privilegiado debería de ser el proletariado, la clase opositora dentro de este modo de producción.

Pero una visión así de estrecha y vulgar, como bien señala nuestro autor, sólo deriva en erróneos análisis de nuestra América. Consideremos de inicio que ninguna sociedad más allá de sus particularidades, puede responder a una simple lógica dual, como el marxismo vulgar alguna vez interpretó (proletariado-burguesía).

La superación tajante de esta lógica, a diferencia de los ejemplos anteriores tratados en torno al funcionalismo y la teoría liberal, llegó dentro de la misma tradición teórica del marxismo. Que existan dos clases base en un modo de producción, no implica que en una formación social se transcriba esta propuesta. El marxismo es más complejo que esa simpleza que Stavenhagen ya criticaba con sobrados motivos, de hecho, Nicos Poulantzas (1969) sigue la propuesta de Luis Althusser al definir un nivel abstracto-complejo donde encontramos meras abstracciones conceptuales, como el concepto de modo de producción, y un nivel concreto-real donde está la representación más cercana de la realidad, la formación social.

La formación social, por definición,

Consiste en una imbricación de varios modos de producción, entre los cuales uno detenta el papel dominante: aquí, pues, estamos en presencia de más clases que en un modo de producción “puro” (pág. 79).

Si concentramos nuestra atención en la primera mitad de esta definición, notamos que la superposición de modos de producción, es decir, la convivencia de prácticas – reminiscencias- de antiguos modos, es parte intrínseca de una formación social concreta, cualquiera que sea. De tal manera, es posible encontrar vestigios de un modo feudal en pleno capitalismo¹⁰, como ejemplo, contrario al concepto de modo de producción, que se encuentra en su estado puro (capitalismo, feudalismo, asiático, etc.).

Pero la segunda parte de esta cita nos da luz ante un segundo tópico, la crítica desarrollada hace unas líneas donde Stavenhagen señala la simpleza al pensar la clase social en las formaciones latinoamericanas. Poulantzas brillantemente nos dice que una formación social, si tiene como precondition la coexistencia conflictiva de dos o más modos de producción, por tanto lógicamente supone la existencia de clases sociales en concreto no pertenecientes al modo de producción dominante.

Este es el primer paso para entender cómo superó el marxismo la metafísica de la dualidad de la clase social. El modo de producción capitalista tiene do clases base, la burguesía y el proletariado, pero un modo feudal incorporaría otras clases, tal vez una aristocracia, un modo de peonaje, etc., eso dependería de cada formación social precisa. Estas variaciones implican, como ya se ha visto, la existencia de múltiples clases sociales en cualquier caso específico.

Pero las clases sociales no dicen todo. Ya Stavenhagen hablaba de estratos que daban estabilidad a las clases utilizando criterios econométricos para su definición. De nuevo, Nicos Poulantzas, uno de los marxistas más complejos del siglo pasado, nos sirve para entender cómo el marxismo complejizo aún más el asunto y dio otro camino como respuesta. El sociólogo grecofrancés desarrollaría a profundidad una idea ya tratada por autores como Milliband: la heterogeneidad de las clases sociales.

Para este marxismo académico, la relevancia de las contradicciones internas en las clases sociales podía ser entendida a través de las fracciones de clase. Cada clase contiene elementos internos, aun capaces de definirse por su situación “clasista”, pero que difieran parcialmente en intereses con otras fracciones. El texto paradigmático para comprender esta

¹⁰ Quién no ha podido seguir las prácticas semif feudales en las que infinidad de trabajadores del campo – jornaleros- se encuentran. Un caso de actualidad, de hace unos cuantos meses, es el de Baja California, donde un grupo de estos trabajadores decidió alzar la voz ante su condición paupérrima. Aun con esto, nadie puede negar que la formación social *mexicana* es capitalista en su modo de producción dominante.

lógica de Marx (1970a) es el 18 brumario, donde el filósofo alemán describe el proceso de la asunción de Luis Napoleón Bonaparte y cómo la aristocracia y la burguesía, ambas heterogéneas, se fraccionan en torno a intereses particulares pero cuando el proletariado intentó disputar la hegemonía o por lo menos espacios de poder, se unieron en tanto clases dominantes para limitar la posible revolución.

El segundo momento para comprender el asunto de las clases y cómo se supera la metafísica de la dualidad, se basa en dos conceptos anexos ideados por Poulantzas (1969): categorías y capas, cada una respondiendo a la preminencia de una instancia (ideológica, económica, político-jurídica) distinta a la lógica de la identidad clasista (pág. 99).

Esto, según Poulantzas, nos permite entender la riqueza de identidades sociales como las mujeres (interpeladas, es decir, como fuerza social e identidad propia) y el movimiento feminista, los movimientos sindicales, etc., donde la connotación clasista parece estar en segunda instancia. Un sindicato, por ejemplo, persigue intereses más o menos unificados protegidos y llevados a cuentas por el líder, que puede pertenecer a la burguesía, hasta los miembros más desprotegidos, que seguramente pertenecerán al proletariado.

El último punto que me gustaría abordar y que a mi parecer ha sido el que menos avances logró dentro del marxismo, fue el del sujeto privilegiado. Como ya lo hemos comentado en más de una ocasión, Svenhagen señalaba con impecable precisión la idea bofa sobre la alianza entre campesinos y obreros como único camino para la revolución.

Este asunto ha sido denominado por Ernesto Laclau (1996) como el papel del Sujeto privilegiado, que implica el privilegio ontológico de un sujeto llamado a hacer la historia (pág. 40), es decir, un comentario metafísico que aprioríticamente supone que sólo el proletariado es capaz de llevar a la revolución.

Una posible solución, tal vez no tan ampliamente tratada por Stavenhagen (1973), es la capacidad de otras identidades sociales para llevar a cabo este cambio abrupto, específicamente los indígenas (pág. 283). No podemos negar que hay ejemplos concretos de ello (Bolivia y Ecuador), pero tampoco podemos aceptar tajantemente que la alianza entre indígenas y proletariado sea la receta mágica para la revolución... Ni el sociólogo mexicano es tan inocente para suponerlo.

En cambio, la superación de esta metafísica, y solo como mera nota, puede ir en torno a la propuesta laclauiana del sujeto: si bien no hay un Sujeto privilegiado, si hay una multiplicidad de sujetos (particularismo) que, a partir de la articulación que logren establecer, pueden aspirar a suplantar, aunque sea por un momento, esa pretensión eterna de ser el Sujeto.

*

A lo largo de este escrito hemos tratado de explicar por qué la dualidad metafísica, esa que ya apuntaba Stavenhagen a través de la crítica al paradigma de la modernidad y al marxismo vulgar, ni siquiera es propia de la ciencia, es un supuesto metafísico que responde a la lógica binaria del pensamiento occidental –Gilles Deleuze- y la paradoja de la totalidad– Ernesto Laclau-: no responde a la realidad multifactorial, llena de relaciones dentro de una totalidad que de por sí, está atravesada por la imposibilidad de su plena identidad.

Siendo así, podemos entender que el mexicano homenajado en este recinto estuviera al tanto del simplismo de la dualidad existente en la teoría de la modernización y hasta en el marxismo. Esta lógica metafísica sólo simplifica el análisis de lo social. La propuesta ya hecha, al lado de la interpretación de Stavenhagen, nos da más luces para teorizar sobre el difícil camino que la dinámica clasista que ha seguido América Latina estos últimos años en su muy diversos procesos sociales; es urgente de traer a nuestro tiempo reflexiones tan puntuales como las aquí presentadas en nombre de Rodolfo Stavenhagen para dar diagnósticos puntuales a los problemas de nuestra América y sobre todo, devolverle la importancia robada a la teoría en nombre de lo factual, eso que nos ha llevado a simplezas que no nos permite comprender nada.

Arendt, Hannah. (2006) Los orígenes del totalitarismo, Madrid: Alianza

Aristóteles. (2012) Política, México: UNAM

Barthes, Roland. (1980) Mitologías, México: Siglo XXI.

Cardoso, Fernando y Enzo Faletto. (1969) Desarrollo y dependencia en América Latina, México: Siglo XXI

De Calle, Luis y Luis Rubio. (2010) *Clasemediero. Pobre no más, desarrollado aún no*, México: CIDAC.

Derrida, Jacques. (1994) *Fuerza de ley*, Madrid: Tecnos.

----- (1998) “La estructura, el sino y el juego en las ciencias humanas” en *Representación y diferencia*, Barcelona: Anthropos.

Garrido, Luis Javier. (1995) *El partido de la revolución institucionalizada*, México: Siglo XXI.

Giménez, Gilberto. (1981) *Poder, Estado y Discurso*, México: UNAM

Huntington, Samuel. (1994) *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*, Barcelona: Paidós.

Laclau, Ernesto (1996) “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad” en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel

----- (1996a) “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires: Ariel

Lijphart, Arnd. (1989) “The structure of inference” en Gabriel Almond y Sidney Verba, *The civic culture revisited*, Nueva Delhi: SAGE publications

Marx, Karl. (1970) “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” en *Obras escogidas*, Moscú: Progreso

----- (1970a) “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte” en *Obras escogidas*, Moscú: Progreso.

Nietzsche, Friederich. (2011). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Mestas.

----- (2011a). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

O’Donell, Guillermo et all. (coords.) (1998) *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Tomo II: América Latina, Buenos Aires: Paidós.

Poulantzas, Nicos. (1969) *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México: Siglo XXI

Saussure, Ferdinand de. (2010) *Curso de lingüística general*, México: Fontamara.

Stavenhagen, Rodolfo. (1973) “Comentario a propuesta de Florestan Fernandes” en Raúl Benítez (comp.), *Las clases sociales en América Latina*, México: Siglo XXI

----- (1980) *Siete tesis equivocadas sobre América Latina* revisado en [<http://ces.colmex.mx/pdfs/stavensiete.pdf>].

Weber, Max. (2008) El político y el científico, México: Colofón

Wiatr, Jerzy. (1989) “The civic culture from a Marxist-Sociological perspective” en Gabriel Almond y Sidney Verba, The civic culture revisited, Nueva Delhi: SAGE publications

Zizek, Slavoj. (2007) “Por una suspensión de izquierdas de la ley” en En defensa de la intolerancia, Madrid: Ediciones Sequitas.

----- (2008) El sublime objeto de la ideología, México: Siglo XXI